

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

80 N° 3 1958

L'onction du Christ. Étude de théologie biblique

Ignace DE LA POTTERIE (s.j.)

p. 225 - 252

<https://www.nrt.be/it/articoli/l-onction-du-christ-etude-de-theologie-biblique-1956>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

L'onction du Christ

ETUDE DE THEOLOGIE BIBLIQUE

« Dieu l'a oint de l'Esprit Saint
et de puissance » (*Act.*, X, 38).

A deux titres différents, le Nouveau Testament nous invite à parler d'une onction du Christ. Certains textes disent formellement qu'il a été oint par Dieu ou par l'Esprit Saint, et le nom même de « Christ » signifie étymologiquement « oint ». Aussi comprend-on qu'on ait très souvent rattaché à ce nom la triple onction que Jésus a reçue comme roi, prêtre et prophète.

Rappelons d'abord les données bibliques qui forment l'arrière-fond indispensable pour cette étude. L'Ancien Testament connaît différents types d'onctions¹. Ce rite, d'abord appliqué au roi, lui conférait un caractère sacré. C'est pourquoi on l'appelait l'Oint de Yahvé (*I Sam.*, XXIV, 7; XXVI, 9, 11, 23; *II Sam.*, I, 14, 16; XIX, 22). Le grand-prêtre, lui aussi, recevait l'onction; plus tard, ce privilège fut même étendu, semble-t-il, à tous les prêtres (*Ex.*, XXX, 30; XXVIII, 41; XL, 15; *Lév.*, VII, 36; X, 7; *Nomb.*, III, 3). Enfin il est question une seule fois de l'onction d'un prophète, quand Elie reçoit l'ordre d'oindre Elisée (*I Rois*, XIX, 16). Mais le terme « oindre » est amené ici par le parallélisme avec l'ordre d'oindre Hazaël comme roi d'Aram et Jéhu comme roi d'Israël². Cette onction d'Elisée doit se comprendre au sens métaphorique : quand sa vocation est racontée un peu plus loin, il est simplement dit qu'Elie jeta sur lui son manteau et lui communiqua son esprit. Nulle part dans la Bible il n'est question d'une onction matérielle lors de la vocation d'un prophète. Si parfois les termes « oints » et « prophètes » sont mis en parallèles (*I Chron.*, XVI, 22; *Psa.* CV, 15), c'est uniquement à cause de la mission

1. Voir D. Lys, *L'onction dans la Bible*, dans *Etudes théol. et relig.*, 1954/3, p. 3-54; *id.*, art. *Onction*, dans *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel, 1954, p. 211-212.

2. R. de Vaux, *Le livre des Rois*, dans la *Bible de Jérusalem*, note in h.l.

spéciale des prophètes, pour indiquer qu'ils ont reçu l'esprit prophétique, qui leur permettra de parler avec force au nom de Dieu.

Mais l'Ancien Testament utilise encore le thème de l'onction dans une perspective messianique. Le psaume II parle de la conspiration des rois de la terre « contre Yahvé et son Oint » (v. 2). Ici, comme au Ps. XLV (v. 8), l'Oint désigne le roi des temps messianiques, mais il n'est pas question de l'onction elle-même par laquelle il sera consacré roi. Le judaïsme prit de plus en plus l'habitude de donner au futur libérateur d'Israël le nom de Messie (= Oint), ou encore de Roi-Messie, de Roi, de Roi d'Israël, de Roi des Juifs³. Le terme « oint » était devenu un titre pour désigner l'Oint par excellence.

Dans le Nouveau Testament, certains textes parlent explicitement d'une onction reçue par Jésus. Mais en quel sens? Ces dernières années, on a souvent parlé de ce thème : théologiquement, on distingue volontiers une double onction du Christ, l'une au moment de l'Incarnation, l'autre au baptême. Parfois même, on présente ces deux onctions comme étant tout à la fois royales, sacerdotales et prophétiques.

Nous voudrions voir d'un peu plus près ce que le Nouveau Testament lui-même nous enseigne à ce sujet. Distingue-t-il déjà plus d'une onction? Présente-t-il l'onction du Christ comme royale, sacerdotale ou prophétique? Et a-t-il déjà établi une connexion entre cette onction et le nom même *χριστός* (= Oint)? Sur ces points importants, on ne peut que gagner à mettre bien en lumière la pensée des auteurs inspirés.

I. L'ONCTION DE JESUS AU BAPTEME

Dans tout le Nouveau Testament, quatre passages seulement⁴ nous parlent d'une onction du Christ qui ne soit pas à comprendre au sens matériel : *Lc*, IV, 18; *Act.*, IV, 27; X, 38; *Hébr.*, I, 9. Les trois premiers s'éclairent l'un l'autre, car, comme on va le voir, ils se réfèrent tous les trois à l'onction du Christ au baptême.

1. Un détail frappe de prime abord : ces trois passages sont de

3. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, I, Paris, 1934, p. 360-361; Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, I, 2^e éd., Munich, 1956, p. 6-11.

4. Nous ne parlerons pas de l'onction chez le Pharisien (*Lc*, VII, 36-50) ni de l'onction de Béthanie (*Mt.*, XXVI, 6-13; *Mc*, XIV, 3-9; *Joh.*, XII, 1-11). Ces onctions matérielles sont d'ailleurs désignées par des verbes différents : *μυρρίσαι* (*Mc*, XIV, 8) ou *ἀλείφειν* (*Lc*, VII, 38, 46; *Joh.*, XI, 2; XII, 3). Par contre, quand il s'agit de ce que D. Lys a heureusement appelé « l'onction-consécration », on trouve chaque fois le verbe *χρίω*. Qu'il s'agisse du Christ (cfr *infra*) ou des chrétiens (*II Cor.*, I, 21), ce verbe a toujours un sens métaphorique dans le N.T.; il en va de même pour le substantif *χρῖσμα* (*I Joh.*, II, 20, 27).

Luc. Rappelons-nous l'orientation générale de sa théologie, car il est probable qu'à un moment important comme l'inauguration de la vie publique, Luc mettra en un relief tout particulier l'aspect du ministère de Jésus sur lequel il veut attirer l'attention. Or, comme plusieurs auteurs l'ont montré⁵, si saint Matthieu montre Jésus avant tout comme un nouveau Moïse, comme le législateur de la loi nouvelle, le troisième évangile représente plutôt le Christ comme prophète. Plus souvent que dans les autres évangiles, Jésus y reçoit ce titre de prophète (IV, 24; VII, 16, 39; IX, 19; XIII, 33). Différents traits des anciens prophètes lui sont appliqués. Les disciples d'Emmaüs (*Lc*, XIV, 19) voient en lui « un prophète puissant en œuvres et en paroles », désignation qui dans les Actes (VII, 22) est employée pour Moïse, comme figure de Jésus.

Mais Luc insiste surtout sur le rapprochement entre Jésus et Elie. Suivant une remarque judicieuse de L. Vaganay⁶, il conserve tous ces passages de Marc qui parlent d'Elie sans présenter Jean-Baptiste sous ses traits (*Lc*, IX, 7-8, 18-19, 30-33), mais évite de reprendre les textes où le Baptiste lui est identifié (*Mt.*, III, 4 = *Mc*, I, 6, sur le vêtement du Précurseur; *Mt.*, XI, 12-14; *Mt.*, XVII, 10-13 = *Mc*, IX, 13). Car, pour Luc, c'est le ministère de Jésus lui-même qui reproduit les traits majeurs de la mission du Thesbite. Plusieurs passages du troisième évangile attestent une dépendance littéraire par rapport au récit du Livre des Rois. La résurrection du fils de la veuve de Naïm, rapportée par Luc seul (VII, 11-17), est décrite en fonction de *I Rois*, XVII, 8-24, où Elie rappelle à la vie le fils de la veuve de Sarepta. A la suite de ce miracle de Jésus, les assistants s'écrient : « Un grand prophète a surgi parmi nous et Dieu a visité son peuple » (*Lc*, VII, 16).

Il est remarquable que toutes les mentions explicites d'Elie pour la vie publique⁷ sont groupées dans les chapitres IV et IX (*Lc*, IV, 25-26; IX, 8, 19, 30, 33, et une variante en IX, 54). Il faut se rappeler que le chapitre IX forme la grande charnière centrale de l'évangile : c'est là que Jésus, après la Transfiguration (IX, 28-36) encadrée de deux annonces de la passion (IX, 22 et 44), entreprend son grand voyage, qui doit le conduire à Jérusalem (IX, 51). Pendant la Transfiguration, Moïse et Elie sont aux côtés de Jésus, et Luc seul (IX, 31) mentionne qu'ils « parlaient de son 'exode' qu'il allait ac-

5. P. Dabek, « Siehe, es erschienen Moses und Elias » (*Mt.*, XVII, 3), dans *Bibl.*, 23 (1942), p. 175-189; J. Daniélou, *Le Christ prophète*, dans *La Vie Spirituelle*, 78 (1948), p. 154-170; G. W. H. Lampe, *The Holy Spirit in the Writings of St. Luke*, dans *Studies in the Gospels*, ed. D. E. Nineham, Oxford, 1955, p. 159-200; F. Gils, *Jésus Prophète d'après les évangiles synoptiques* (Orient. et bibl. lovan., 2), Louvain, 1957, p. 26-27.

6. L. Vaganay, *La question synoptique*, Paris, 1952, p. 356; comp. F. Gils, *o.c.*, p. 26-27.

7. Pour l'évangile de l'enfance, cfr *Lc*, I, 17, où il est dit que le Précurseur possédera « l'esprit et la puissance d'Elie ».

complir à Jérusalem ». Le verset central IX, 51 est très significatif : il parle de l'approche du temps où Jésus devait être enlevé. Le substantif ἀνάληψις, *harpax* de la Bible grecque et du Nouveau Testament, est un terme technique de la littérature juive pour désigner l'enlèvement au ciel d'un homme de Dieu⁸. C'est par le verbe ἀναλαμβάνειν (au passif) que les LXX mentionnent l'enlèvement d'Elie (*II Rois*, II, 11; *I Macch.*, II, 58; *Sir.*, XLVIII, 9; comp. XLIX, 14 pour l'enlèvement d'Hénoch) et c'est avec le même verbe qu'est indiquée dans le Nouveau Testament l'ascension de Jésus (*Mc*, XVI, 19; *Act.*, I, 2, 11, 22). A première vue il est étrange que Luc, en IX, 51, indique comme terme du dernier voyage, non pas la passion, la mort et la résurrection de Jésus, mais très précisément son « enlèvement » : il fait comprendre par là que Jésus est maintenant auprès de Dieu. L'emploi de l'expression est dû peut-être à une influence de *II Rois*, II, 1 : dans ce passage est raconté l'ultime voyage d'Elie, qui doit se terminer par son enlèvement⁹. Dans les versets qui suivent immédiatement *Lc*, IX, 51, il y a encore plusieurs réminiscences du cycle d'Elie : les disciples qui veulent faire descendre sur les Samaritains le feu du ciel (IX, 54) rappellent le geste vengeur du terrible prophète contre ses adversaires (*I Rois*, XVIII, 37-38; *II Rois*, I, 10, 12; comp. *Sir.*, XLVIII, 3)¹⁰. Jésus condamne ce zèle intempestif, mais dira de lui-même un peu plus loin, dans des termes à peu près semblables, qu'il est « venu jeter un feu sur la terre » (XII, 49), ce qui doit évidemment s'entendre au sens métaphorique. Mais la formule employée rappelle l'activité du grand prophète de l'époque d'Achab. A cause de son zèle dévorant, la tradition juive l'appelait « un prophète semblable au feu » (*Sir.*, XLVIII, 1)¹¹. Ce feu apporté par le Christ désigne donc très probablement la force conquérante de sa parole inspirée par l'Esprit de Dieu¹². Enfin, au

8. Cfr A. Plummer, *St. Luke*, p. 262, qui cite les textes de la littérature apocalyptique (*Test. XII Patr.*, *Hénoch*, *IV Esdr.*).

9. Cfr *II Rois*, II, 1, 11.

10. Cela a été bien vu dans la tradition, comme le prouve une variante abondamment attestée : « comme fit Elie » (IX, 54).

11. Ce même passage de l'Ecclésiastique rappelle deux versets plus loin (XLVIII, 3) qu'Elie fit trois fois tomber le feu du ciel. Le passage du feu matériel au feu métaphorique de la parole prophétique est significatif; comp. XLVIII, 1 : « et sa parole brûlait comme une torche ». G. W. H. Lampe (*art. cit.*, p. 176) explique ce texte de *Lc*, XII, 49 de la même façon que nous.

12. On peut dire que c'est l'interprétation de presque toute la tradition. Cfr *Recogn. Clem.*, VI, 4 (*P.G.*, I, 1348-1349); Origène (cité dans Jérôme, *Apol. adv. libr. Ruf.*, II, 7; *P.L.*, XXIII, 429); Chrysostome, *In Matth.*, VI, 5 (*P.G.*, LVII, 68); Cyr. d'Alex., *Comm. in Lc*, in h.l. (*P.G.*, LXXII, 752-753); Theophyl., in h.l. (*P.G.*, CXXIII, 905); Jérôme, *In Zachar.*, IX, 5 (*P.L.*, XXV, 1482); *In Mt.*, III, 12 (*P.L.*, XXVI, 30); Ambr., in h.l. (*P.L.*, XV, 1733); Aug., *Contra Adimant.*, XIII, 3 (*P.L.*, XLII, 147-148); Philastr., *De haeres.*, 156 (*P.L.*, XII, 1298-99); Greg. Magn., *Hom. in Ev.*, II, 30 (*P.L.*, LXXVI, 1222-1223); Bède, in h.l. (*P.L.*, XCII, 599); la *Glossa interlinearis*. Plusieurs de ces auteurs précisent qu'il s'agit de la force de

cours du voyage vers Jérusalem, Jésus expose encore ce qu'il exige de ceux qui veulent le suivre. A un homme qui lui demande de pouvoir d'abord prendre congé des siens, il répond : « Quiconque a mis la main à la charrue et regarde en arrière, est impropre au royaume de Dieu » (IX, 62), rappel très clair de la réponse d'Elie à Elisée : celui-ci était en train de labourer son champ au moment de l'appel du prophète et demanda d'aller embrasser son père et sa mère avant de se mettre à la suite de son nouveau maître (*I Rois*, XIX, 19-20). Ainsi donc, la grande section de l'évangile propre à Luc, celle qu'on appelle souvent le grand voyage (IX, 51-XVIII, 14), débute par une série de rapprochements frappants avec la mission d'Elie : ces indications ont valeur de programme pour les chapitres suivants.

L'autre passage où Elie est encore mentionné est celui sur lequel s'ouvre la vie publique, la prédication de Jésus dans la synagogue de Nazareth (IV, 14-30). C'est là précisément que Jésus déclare avoir reçu l'onction (IV, 18). Dans les versets qui suivent (vv. 23-26), il se présente comme un prophète qui est mal reçu dans sa patrie, et illustre l'aspect universaliste de sa mission en rappelant les miracles d'Elie et d'Elisée.

Cette tendance générale du troisième évangile à présenter Jésus comme un prophète et le contexte immédiat du chapitre où est mentionnée expressément l'onction du Christ nous invitent déjà à penser que Luc devait songer à une onction prophétique. L'examen de chacun des textes en fournira la preuve décisive.

2. Le discours de Pierre à Césarée, chez le centurion Corneille, est d'une importance capitale dans l'histoire de la tradition évangélique : c'est un sommaire du kérygme primitif¹³, et, d'autre part, nous avons là déjà tout l'essentiel des grandes étapes de la vie publique de Jésus, telles que les retraceront les synoptiques. Voici les deux versets qui nous intéressent directement ; ils rappellent le baptême de Jésus et le début de son ministère :

« Vous savez ce qui s'est passé dans toute la Judée : Jésus de Nazareth, ses débuts¹⁴ en Galilée, après le baptême prêché par Jean ; comment *Dieu l'a oint*

l'Esprit Saint dans la parole ou la prédication. La liturgie de la Pentecôte interprète ce verset du feu de l'Esprit Saint : « Illo nos igne, quaesumus Domine, Spiritus Sanctus inflammet, quem Dominus Noster Iesus Christus misit in terram et voluit vehementer accendi » (2^e or. du sam. après la Pent.) ; la communion de la messe de saint Ignace (31 juill.) semble l'entendre du zèle apostolique en général.

13. C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, Londres, 1950, p. 27-28.

14. Le « incipiens » de *Act.*, X, 37 correspond à « erat incipiens » de *Lc*, III, 22 ; comp. *Act.*, I, 22. Notre texte de *Act.*, X, 38 situe même franchement le « commencement » en Galilée, quand Jésus lui-même commença à prêcher (comp. encore *Lc*, XXIII, 5). Le commencement que Luc a en vue n'est pas celui de la prédication du Précurseur, mais le moment où a commencé à retentir la parole de Jésus.

de l'Esprit Saint et de puissance, lui qui a passé en faisant le bien et en guérissant tous ceux qui étaient soumis au pouvoir du diable » (Act., X, 37-38).

Comme tous les passages importants du kérygme, cette section est dominée par l'idée de l'accomplissement des Ecritures (cfr X, 43). J. Dupont¹⁵ a bien montré que les versets 36-38 sont centrés sur le thème de l'évangile : dans les textes qui sont à la base du raisonnement (Is., LII, 7, cité implicitement au verset 36, et Is., LXI, 1, au verset 38), le mot-crochet est εὐαγγελῖσθαι, annoncer la bonne nouvelle. L'onction dont parle Is., LXI, 1, cité ici, est ordonnée directement à l'annonce du message. Nous transcrivons ce texte d'après la version des LXX : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, car il m'a oint; il m'a envoyé annoncer la bonne nouvelle (εὐαγγελίσασθαι) aux pauvres, guérir ceux qui ont le cœur brisé, proclamer (κηρύξαι) la délivrance aux captifs et aux aveugles le retour à la vue ». La paraphrase du Targum est fort intéressante (nous soulignons les mots qui sont introduits comme commentaire du texte hébreu) : « *Le prophète dit : l'esprit de prophétie (venu) d'après du Seigneur Dieu est sur moi, parce que le Seigneur m'a oint pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres, etc.* ». L'onction de Is., LXI, 1 était donc comprise dans le judaïsme comme une onction prophétique.

Dans Act., X, 38, deux autres mots ont leur importance : Dieu a oint Jésus de l'Esprit Saint et de puissance. Cette phrase résume parfaitement le trait dominant de la mission de Jésus, telle qu'elle est décrite par saint Luc. L'expression des Actes est un rappel du passage de l'évangile qui introduit la scène de la prédication à Nazareth : « Jésus revint en Galilée avec la puissance de l'Esprit » (Lc, IV, 14). De quelle puissance s'agit-il? Tout d'abord, d'une puissance pour annoncer avec force la bonne nouvelle (Lc, IV, 15, 22). Toutefois, l'aspect de la puissance du Christ spécialement souligné par Act., X, 38 est celui qui se manifeste dans les miracles : « lui qui a passé en faisant le bien et en guérissant tous ceux qui étaient tombés au pouvoir du diable »¹⁶. Au début du récit de la vie publique, Luc a fort insisté sur cette puis-

15. Dans la *Bible de Jérusalem*.

16. A première vue on serait tenté de penser que l'emploi du verbe *guérir* (ἰάμενος) est dû, lui aussi, à une réminiscence d'Is., LXI, 1 (ἰάσασθαι τοὺς συντρίμμηνους τὴν καρδίαν), mais il faut chercher une explication différente. Car ces mots du Deutéro-Isaïe manquent tout juste dans la citation du passage en Lc, IV, 18 (sauf dans une tradition textuelle harmonisante), alors que ἰάομαι est pourtant un des termes préférés de Luc. Il les a donc omis intentionnellement, très probablement parce que, dans le texte d'Isaïe, « guérir » est pris au sens figuré : lui-même utilise toujours le verbe au sens physique (pour les guérisons). En Act., X, 38, le terme désigne l'activité thaumaturgique de Jésus vis-à-vis des malades. Luc, le médecin, semble en avoir été frappé tout spécialement. Cfr son emploi fréquent de ἰάομαι : Lc, V, 17; VI, 18, 19; VII, 7; VIII, 47; IX, 2, 11, 42; XIV, 4; XVII, 15; XXII, 51; Act., IX, 34; X, 38; XXVIII, 8. Luc est le seul auteur du Nouveau Testament à employer ἴουσι (Lc, XIII, 32; Act., IV, 22, 30).

sance de Jésus pour opérer des guérisons, particulièrement en faveur des possédés (*Lc*, IV, 35-36; V, 17; VI, 19; VIII, 46).

Les deux effets de l'onction — la force dans la proclamation de la parole et la puissance des miracles — la dépeignent donc essentiellement comme une onction prophétique. Si on en doutait encore, on n'aurait qu'à se rappeler *Lc*, I, 17, qui décrit la mission future du Précurseur : « Il le précédera dans l'esprit et la puissance d'Elie ». La mission du Thesbite se signala, par l'intrépidité dans la parole et par ses miracles; c'est pour cette raison qu'il est considéré dans le troisième évangile comme une figure de Jésus.

3. Considérons maintenant en lui-même le contexte de *Lc*, IV, 18. Le récit est précédé d'un sommaire propre à Luc (IV, 14-15) : le retour de Jésus en Galilée se fit « avec la puissance de l'Esprit »; la renommée de Jésus s'étendit rapidement à travers la région, il enseignait dans les synagogues en suscitant l'admiration de tous. Ces traits caractérisent tout le début du ministère galiléen¹⁷. La description de la prédication à la synagogue de Nazareth illustre fort heureusement le verset du sommaire sur l'enseignement dans les synagogues : à Nazareth aussi, Jésus parlait donc « avec la puissance de l'Esprit ».

Le texte d'*Is.*, LXI, 1 que Jésus lut ici a déjà été analysé plus haut. Remarquons seulement que le Christ déclare après lecture que ce passage de l'Écriture s'accomplit en ce jour : c'est le début de la proclamation du message. Or, si le texte et plus encore l'interprétation du Targum parlent clairement de l'esprit prophétique, on n'a aucune raison de croire que Jésus l'aura entendu en un sens différent. En s'appliquant ce passage, Jésus se présente comme un prophète qui vient annoncer au peuple la bonne nouvelle du salut, l'inauguration de l'économie de l'Esprit.

Une autre indication du caractère prophétique de ces déclarations du Christ se trouve au v. 22 : « Et tous lui rendaient témoignage et étaient en admiration devant les paroles pleines de grâce (τοῖς λόγοις τῆς χάριτος) qui sortaient de sa bouche ». Pour la majorité des exégètes, l'expression οἱ λόγοι τῆς χάριτος voudrait dire que les paroles de Jésus étaient pleines de charme. Mais F. Gils¹⁸ a prouvé qu'il faut l'entendre d'un discours charismatique et prophétique : ce sont des paroles de sagesse, prononcées sous l'action de l'Esprit. Les mots qui suivent (« qui sortaient de sa bouche ») ne reçoivent d'ordi-

17. Voir ce qu'écrivit à ce propos G. W. H. Lampe : « The great emphasis which St. Luke lays on the δύναναι of the Spirit in relation to our Lord's ministry is in complete harmony with his broader treatment of the person and character of Jesus. As one in whom the Spirit of God is so fully embodied that his entire life and actions constitute a mode of the Spirit's operation, Jesus is naturally presented to our view as a prophetlike figure », *The Holy Spirit in the Writings of St. Luke*, p. 172.

18. F. Gils, *Jésus prophète*, p. 12-18.

naire aucune explication dans les commentaires; on croira pourtant difficilement que Luc, bon styliste, les ait ajoutés comme du remplissage inutile. Rappelons-nous toute l'importance de la « bouche des prophètes » dans l'Ancien Testament. Ils sont les organes par lesquels Dieu parle à Israël. Comme l'écrit Luc lui-même, Dieu « a parlé par la bouche de ses saints prophètes » (*Lc*, I, 70; comp. *Act.*, III, 18, 21; IV, 25). Quand Jésus annonce à ses apôtres les persécutions qui les attendent, il leur prédit que l'Esprit Saint leur enseignera ce qu'il faudra répondre (*Lc*, XII, 12; *Mt.*, X, 20; *Mc*, XIII, 11), mais plus loin Luc seul reprend l'idée sous cette forme : « je vous donnerai un langage et une sagesse (litt. : *une bouche* et une sagesse, *στόμα καὶ σοφίαν*) à quoi nul de vos adversaires ne pourra résister » (*Lc*, XXI, 15). Le troisième évangéliste est aussi le seul qui nous parle plusieurs fois de la « bouche » de Jésus (*Lc*, IV, 22; XI, 54; XXII, 71; *Act.*, I, 4, texte occid.). Le texte de *Lc*, XXII, 71 est spécialement intéressant : il met en plein relief le caractère solennel d'une déclaration de Jésus que tout le Sanhédrin a « entendue de sa bouche ». Si c'est là ce que Luc a voulu exprimer quand il emploie le mot *στόμα*, on saisit mieux la nuance de IV, 22 : « les paroles de grâce qui sortaient de sa bouche » sont les paroles inspirées du prophète, qui vient de proclamer une année de grâce et l'inauguration de l'ère du salut¹⁹.

Dans les versets qui suivent, Jésus explique pourquoi il ne fait pas de miracles à Nazareth comme à Capharnaüm : « aucun prophète n'est bien accueilli dans sa patrie » (v. 24). Par là est amorcé un nouveau thème, celui du prophète rejeté et persécuté, thème qui reviendra à la fin de la péricope et plus loin encore dans l'évangile. Luc ouvre donc une perspective sur la passion. Il emploie ici une formule qui lui est propre : aucun prophète n'est reçu avec faveur (*δεκτός*; Matthieu et Marc ont *ἄτιμος*)²⁰. Il a probablement choisi ce mot pour rattacher ce verset à la citation d'Isaïe. On pourrait rendre ainsi le jeu de mots : celui qui vient proclamer une année d'accueil du Seigneur, n'est lui-même pas *accueilli* dans sa patrie²¹.

Les épisodes d'Elie et d'Elisée ne se trouvent que dans le troisième évangile. Ils doivent illustrer la mission universaliste de Jésus : la bonne nouvelle, refusée par les Juifs, sera prêchée aux Gentils²².

19. « Jesus describes himself as the fulfilment of the expectation of a Spirit-possessed prophet inaugurating the age of redemption and blessedness ». G. W. H. Lampe, *art. cit.*, p. 163.

20. F. Gils, *o.c.*, p. 10.

21. Comparer dans la Vulgate : « annum Domini *acceptum* » et « nemo propheta *acceptus* ».

22. Ce devait être exactement le thème du discours de Paul à Antioche de Pisidie (*Act.*, XIII, 46-48). La réaction des Juifs, elle aussi, fut la même : ils chassèrent Paul et Barnabé (*ἐξέβαλον αὐτούς*) de leur territoire, tout comme les habitants de Nazareth avaient chassé Jésus (*ἐξέβαλον αὐτόν*) de leur ville. Il est fort possible et même probable que Luc ait fait le rapprochement des deux scènes.

Les gens de Nazareth l'ont bien compris : furieux, ils traînent Jésus hors de la ville, pour le jeter du haut d'un endroit escarpé. « Ipse autem transiens per medium illorum ibat » (v. 30). Ce verset, de couleur si johannique, fait nettement pressentir la passion. Déjà pour la tentation au désert, Luc avait renversé l'ordre du récit de Matthieu et placé en dernier lieu la tentation à Jérusalem, car c'est là que le diable devait « revenir au temps marqué » (IV, 13). Le « temps marqué » (καιρός)²³ n'était pas encore venu; c'est pourquoi Jésus ne permit pas aux gens de Nazareth de le toucher. Plus tard, par contre, à Gethsémani, quand la passion va commencer, il déclarera à ses ennemis : « c'est votre heure et le règne des ténèbres » (Lc, XXII, 53)²⁴.

Relevons enfin dans notre passage le mot étrange *ibat* (ἐπορεύετο), il allait son chemin. πορεύομαι est un des verbes préférés de Luc : il l'applique une quinzaine de fois à Jésus, surtout pour le grand voyage vers Jérusalem (IX, 52-57; X, 38; XIII, 31-33; XVII, 11; XIX, 36). Cette marche de Jésus vers la ville sainte est une marche vers la mort (XIII, 33), vers le sort qui l'attend (XXII, 22). Mais Luc emploie le même verbe dans le contexte de l'Ascension, pour dire que Jésus « va » vers le ciel (Act., I, 10-11; comp. I Pt., III, 22; Joh., XIV, 2, 3, 12; XVI, 7, 28). Dans tous ces passages, πορεύεσθαι a une signification religieuse : à travers le voyage de Galilée en Judée, il indique l'itinéraire spirituel parcouru par Jésus. En IV, 30, le mot mystérieux *ibat* semble déjà avoir le même sens. Jésus ne permet pas qu'on le touche; cependant dès maintenant il « va son chemin »; au bout de ce chemin, c'est-à-dire à Jérusalem, Luc voit déjà se profiler le Calvaire et la montagne de l'Ascension²⁵.

Ainsi donc, pour ce récit de Lc, IV, 24-30, on peut parler d'une véritable inclusion entre les versets 24 et 30 : la perspective de la passion sur laquelle se termine le passage (v. 30) précise la parole du début (v. 24) sur le prophète qui n'est pas reçu dans sa patrie. Une fois de plus, c'est comme prophète que Jésus a été considéré, et comme prophète persécuté. Il faut remarquer que c'est précisément dans

23. Le mot καιρός a une portée théologique; il indique un moment déterminé, une étape majeure dans l'accomplissement du salut messianique : « c'est un décret divin qui fait de telle ou telle date un *kairos*, et cela en vue de la réalisation du plan divin du salut », O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel, 1947, p. 28.

24. La perspective de la passion, dans Lc, IV, 30, a été clairement perçue par plusieurs Pères : ils ont compris dans ce texte que Jésus ne se livrerait à ses ennemis que librement, quand il jugerait l'heure venue. Cfr Cyr. d'Alex. (P.G., LXXII, 539); Theophyl. : « per medium illorum ivit, non quidem passionem fugiens, sed tempus exspectans. Venit enim ut pro nobis pateretur », *In Lc.*, in h.l. (P.G., CXXIII, 753); Ambroise : « nondum enim hora venerat passionis », *Exp. ev. sec. Lc.*, IV, 56 (P.L., XV, 1629); Bède, in h.l. (P.L., XCII, 378).

25. Même interprétation dans G. W. H. Lampe, *The Lucan Portrait of Christ*, dans *New Testament Studies*, 2 (févr. 1956), p. 167; comp. encore Hauck-Schulz, art. πορεύομαι, dans Kittel, *Theol. Wört.*, VI, 574.

une péricope qui sert d'introduction à l'ensemble du ministère de Jésus.

4. Puisque l'onction dont parle Jésus à la synagogue de Nazareth est une allusion à ce qui s'est passé au baptême, il nous faut maintenant aborder directement l'exégèse de cette scène importante. Le texte de Luc présente ici des divergences remarquables avec celui des deux autres synoptiques. Le voici :

« Or, quand tout le peuple eut été baptisé²⁶ et au moment où Jésus, baptisé lui aussi, se trouvait en prière, le ciel s'ouvrit et l'Esprit Saint, sous une forme corporelle, tel une colombe, descendit sur lui. Et une voix se fit entendre du ciel : Tu es mon Fils bien-aimé ; tu as toute ma faveur » (*Lc*, III, 21-22).

Si l'on compare ce très bref récit à la relation détaillée de Matthieu ou de Marc, on est frappé d'un fait : le baptême proprement dit n'est même pas raconté (comparer le récit de *Joh.*). Luc se borne à rappeler que le peuple et Jésus ont été baptisés ; ces faits, déjà passés, forment une toile de fond sur laquelle se détache ce qui va suivre. Jean-Baptiste n'est plus nommé ; c'était d'ailleurs impossible, puisqu'au verset 20 Luc vient de mentionner par anticipation son emprisonnement par Hérode. Un trait bien lucanien, c'est que toute la scène se déroule pendant que Jésus est en prière. Il en sera de même à la Pentecôte : là aussi, les disciples seront en prière quand viendra l'Esprit Saint. Les modifications que Luc apporte à ses sources montrent ce qui est important à ses yeux : le ciel qui s'ouvre, la descente de l'Esprit et la déclaration céleste.

Quand il mentionne l'ouverture du ciel, Luc suit Matthieu (en remplaçant toutefois la forme plus sémitique « les cieux » par « le ciel »). La formule utilisée est celle du début d'Ezéchiel (I, 1), où le prophète reçoit sa vocation : « le ciel s'ouvrit et je fus témoin de visions divines »²⁷. Littérairement parlant, nous assistons donc au Jourdain à une scène de vocation²⁸. Le sens de cette ouverture du ciel est le même que pour Ezéchiel : Jésus inaugure ici sa mission prophétique.

Pour la descente de l'Esprit, Matthieu dit que Jésus *vit* l'Esprit de Dieu venir sur lui. Luc laisse tomber cette mention psychologique de la vision, et attire directement l'attention sur le fait objectif de la descente elle-même. Il est seul à souligner que l'Esprit descendit « sous

26. Et non pas : « tandis que tout le peuple *recevait* le baptême » (comp. la Vulgate : « cum baptizaretur omnis populus »), comme on traduit parfois. Dans la construction de *ἐν τῷ* avec un infinitif employé substantivement, cet infinitif se trouve d'ordinaire au présent ; mais Luc l'emploie aussi à l'aoriste, et lui donne dans ce cas valeur de passé (p. ex. *Lc*, II, 27 ; comp. X, 35 et XIX, 15). Voir Blass-Debrunner, *Grammatik des neut. Griech.*, Göttingen, 1949⁹, n. 404, 2. A l'exception de deux, tous les manuscrits de la vieille latine traduisent correctement : « cum baptizatus esset » ; on trouve cette même traduction dans le commentaire de saint Ambroise.

27. Cfr F. Gils, *Jésus prophète*, p. 49-52.

28. L. Cerfaux, *La Préhistoire des évangiles* (cours dactyl.), p. 57.

une forme corporelle », sans doute pour insister sur la réalité concrète de la théophanie. Enfin, détail important, au lieu de πνεῦμα Θεοῦ de Matthieu, on trouve chez lui la forme déterminée : τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (comp. τὸ πνεῦμα de Marc). C'est la première fois, dans le troisième évangile, que le mot « esprit » est employé avec l'article²⁹; il y a donc ici quelque chose de neuf. D'une façon générale, on peut dire que πνεῦμα sans article indique plutôt l'esprit comme une force divine impersonnelle. Mais quand Luc, comme ici, emploie la forme déterminée τὸ πνεῦμα (τὸ) ἅγιον, il entend désigner le don eschatologique de l'esprit : dans les *Actes* (II, 38; IV, 31; X, 44, 45, 47; XI, 15; XV, 8; XIX, 6) l'expression se réfère au fait raconté au début et bien connu de tous : l'effusion messianique de l'Esprit Saint à la Pentecôte³⁰; dans l'évangile, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον indique le même don : il fut répandu sur Jésus au début de sa mission (III, 22), c'est sous son action qu'il tressaillit de joie au retour des disciples de leur première mission (X, 21), c'est lui qui doit être communiqué aux disciples pour leur témoignage devant les tribunaux (XII, 12). Tout ceci est clairement d'ordre prophétique. C'est bien ainsi d'ailleurs que Jésus lui-même allait interpréter la descente de l'Esprit au Jourdain, en se référant au texte d'*Is.*, LXI, 1; et c'est dans le même sens que le kérygme primitif rappellerait plus tard (*Act.*, X, 38) que Jésus avait été oint d'Esprit et de puissance.

Le texte d'*Is.*, XLII, 1, cité par les évangélistes pour le baptême, parle lui aussi de la venue de l'Esprit : « Voici mon serviteur, mon élu en qui mon âme se complaît; j'ai mis sur lui mon esprit ». Quoique les derniers mots ne soient pas cités dans le récit du baptême, les évangélistes y songeaient certainement. Ils ont rapproché ce texte de celui d'*Is.*, LXI, 1, cité en *Lc.*, IV, 18. Or, dans l'un comme dans l'autre de ces passages du Deutéro-Isaïe, il est question de l'esprit prophétique³¹.

Reste enfin le troisième élément de la théophanie du Jourdain, la déclaration céleste : cette « voix » appartient aussi à une scène de vocation (cfr *Is.*, XL, 3, 6; *Ez.*, I, 28). Le texte de la parole du Père

29. L'emploi purement anaphorique de l'article en II, 26 n'entre pas en ligne de compte.

30. Blass-Debrunner, *Grammatik*, Anhang, 257, 2; O. Procksch, art. ἅγιος, dans Kittel, *Th. W.*, I, 105.

31. Pour *Is.*, LXI, 1, nous avons déjà dit plus haut que « l'esprit » du texte biblique est interprété dans le Targum de l'esprit de prophétie. Il en va de même en *Is.*, XLII, 1. Le Targum de Jonathan lit à cet endroit : « je mettrai mon esprit de sainteté sur lui ». Or, on sait que dans le judaïsme, « l'esprit de sainteté » ou « l'esprit saint » désigne avant tout l'esprit prophétique (E. Sjöberg, art. πνεῦμα, Kittel, *Th. W.*, VI, 379-380). D'ordinaire la *ruach* (esprit) de l'Ancien Testament est rendue dans les Targums sous une des trois formes : « esprit saint », « esprit de prophétie » ou « esprit de force »; elles sont équivalentes.

se présente sous deux formes dans la tradition manuscrite. Dans trois familles sur quatre (le texte alexandrin, césarien et byzantin), on lit : « Tu es mon Fils bien-aimé; tu as toute ma faveur », texte qui se réfère à *Is.*, XLII, 1. Mais la plupart des témoins du texte occidental³² ont une autre citation, le verset 7 du Ps. II : « Tu es mon Fils; moi, aujourd'hui, je t'ai engendré ». Le Psaume II est un psaume d'intronisation royale; aussi plusieurs auteurs s'appuient-ils sur cette citation pour voir dans le baptême l'intronisation du Fils dans sa dignité de Roi-Messie³³. Dans ces conditions, l'onction au baptême serait une onction royale. Mais la citation du psaume en cet endroit n'a été retenue par aucune édition critique et ne peut être considérée comme primitive. La meilleure preuve en est qu'ailleurs dans le Nouveau Testament, le Ps. II, 7 est appliqué à Jésus en un tout autre sens, notamment pour l'inauguration de son triomphe royal au moment de sa *glorification*³⁴. Il est donc fort improbable que Luc ait utilisé la même citation pour le début de la vie publique. Le vrai texte en *Lc.*, III, 22 est le texte « oriental », d'ailleurs beaucoup mieux attesté diplomatiquement.

Quel est le sens et la portée exacte des paroles divines prononcées au Jourdain? D'après O. Cullmann, V. Subilia et J. A. T. Robinson³⁵, elles signifient que Jésus reçoit ici la mission d'accomplir le programme du Serviteur de Yahvé, qu'il a donc été baptisé en vue de ses souffrances et de sa mort. C'est ainsi que le comprendra l'époque apostolique, en réfléchissant sur les déclarations ultérieures de Jésus et sur la passion elle-même. Mais dans le récit du baptême, rien ne suggère encore explicitement la passion. On ne tient peut-être pas assez compte du fait que si un passage des chants du Serviteur est effectivement appliqué ici à Jésus, ce n'est pas le quatrième de ces chants, le célèbre chapitre LIII d'Isaïe, d'après lequel le Serviteur doit mourir pour son peuple, mais le début du premier, où rien ne laisse encore entrevoir ces souffrances; le premier chant présente

32. Le codex Bezae, sept manuscrits européens (sur dix) de la vieille latine et plusieurs Pères des premiers siècles. Mais ni la vieille syriaque ni le texte africain de la vieille latine n'appuient cette leçon.

33. Par exemple D. Plooij, *The Baptism of Jesus*, dans *Amicitiae Corolla*, Londres, 1933, p. 241; F. Hauck, *Das Ev. des Lukas*, Leipzig, 1934, p. 54-55.

34. Cfr *Act.*, XIII, 33; *Hebr.*, I, 5; V, 5. Voir J. Dupont, « *Filius meus es tu* ». *L'interprétation de Ps. II, 7 dans le Nouveau Testament*, dans *R.S.R.*, 35 (1948), p. 522-543. Transcrivons cette phrase : « le 'hodie' (du psaume) désigne, non pas l'éternel présent de la procession du Verbe en Dieu ou la réalisation du mystère de l'Incarnation, mais le moment de la résurrection de Jésus et de son entrée dans la gloire céleste » (p. 522). Le même emploi de *Ps. II, 7* (pour la glorification de Jésus) se retrouve encore dans la *Prima Clementis*, XXXVI, 4, seul endroit des Pères Apostoliques où ce texte soit cité.

35. O. Cullmann, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême* (Cah. théol. de l'act. prot., 19-20), Neuchâtel, 1948, p. 13-15; V. Subilia, *Gesù nella più antica tradizione cristiana*, Torre Pellice, 1954, p. 72-75; J. A. T. Robinson, *The One Baptism as a Category of New Testament Soteriology*, dans *Scott. Journ. of Theol.*, 6 (1953), p. 257-274.

plutôt le Serviteur comme *docteur*. Nous sommes donc d'accord avec J.-E. Ménard³⁶ : si Jésus est ici désigné comme le Serviteur, c'est en vue d'une mission prophétique. En effet, le mot qui revient jusqu'à trois fois dans ce passage d'*Is.*, XLII, 1-4 pour désigner la mission du Serviteur est celui de *mišpat* (droit, jugement, ou en général : la vraie foi) ; le Serviteur doit être « la lumière des nations » (v. 6) ; « les îles sont dans l'attente de son enseignement » (v. 2). Ce qui est dit au verset 7 se rapproche directement du texte d'*Is.*, LXI, 1 : il doit « ouvrir les yeux des aveugles, faire sortir de prison les captifs et du cachot ceux qui habitent les ténèbres »³⁷.

Le seul changement important apporté au texte d'*Is.*, XLII, 1, c'est le remplacement de *παῖς* (serviteur) par *υἱός* (fils) : celui qui reçoit la mission du serviteur, c'est le Fils même du Père³⁸. C'est là évidemment une précision capitale du point de vue doctrinal, car elle nous met dans un contexte trinitaire. Mais du point de vue de l'œuvre à accomplir par le Christ, les trois éléments de la théophanie du Jourdain (l'ouverture des cieux, la descente de l'Esprit et la déclaration céleste) donnent le même sens à cette scène : elle signifie pour Jésus l'inauguration de son ministère.

36. Jacques E. Ménard, '*Pais Theou*' als Messianic Title in the Book of Acts, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 19 (1957), p. 83-92 (cfr p. 86-87).

37. *Mt.*, XII, 17-21 cite intégralement ce passage d'*Is.*, XLII, 1-4 (surtout d'après les LXX) : là pas plus qu'au baptême ce texte n'est placé dans la perspective de la passion. Il sert plutôt à faire ressortir, dans le ministère de Jésus, son annonce du message aux nations, son activité bienfaisante, sa modestie. — Toutefois, le fait même que Jésus est désigné dès le baptême comme le Serviteur d'*Is.*, XLII, 1, implique déjà *virtuellement* qu'il aura à accomplir en son entier le programme du Serviteur, et donc qu'il passera par les épreuves et les humiliations décrites en *Is.*, LIII. C'est bien ce que comprit le Baptiste, puisqu'il désigna Jésus comme l'Agneau qui ôte les péchés du monde. Mais il reste que c'est surtout l'Eglise primitive qui devait développer cette théologie, par un rapprochement d'*Is.*, XLII, 1 et *Is.*, LIII. Cfr *infra* p. 244.

38. On peut se demander si le mot « Fils », au lieu de « Serviteur », se trouvait déjà dans la déclaration divine sous sa forme primitive. Voir toute la discussion dans F. Gils, *Jésus prophète*, p. 56-64. L'auteur, avec O. Cullmann, J. Jeremias, V. Subilia et d'autres, pense que le Père aurait interpellé Jésus avec les mots même d'*Is.*, XLII, 1 : « Tu es mon Serviteur, mon Elu ». L'indice le plus probant dans ce sens est le texte de *Joh.*, I, 34 : au baptême, Jean-Baptiste a compris que Jésus était « l'Elu de Dieu ». Cette leçon, qu'un nombre croissant d'exégètes considère comme primitive, aurait été remplacée dans la plupart des manuscrits par « Fils de Dieu ». A supposer qu'il en soit ainsi, on ne pourrait tirer rien d'autre de ce texte que ceci : Jean-Baptiste a reconnu en Jésus la personne du Serviteur. Mais faut-il en conclure que la parole « Fils » n'a pas été prononcée ? Si Jésus n'a pas été désigné comme Fils, comment expliquer que dans ce même témoignage (*Joh.*, I, 15), le Précurseur parle de la préexistence de Jésus ? Un indice encore plus net nous incline à regarder *υἱός* comme primitif dans le récit du baptême : dans la scène de la tentation, étroitement liée à celle du baptême, le démon fait une allusion évidente à ce qui s'est passé au Jourdain ; or il dit à Jésus : « Si tu es Fils de Dieu (*υἱὸς τοῦ Θεοῦ*), ordonne à cette pierre etc. » (*Lc.*, IV, 3). Ou faudrait-il penser qu'ici aussi *υἱός* a remplacé *παῖς* ? Rien ne l'indique dans les manuscrits pas plus ici qu'au baptême. Avec V. Taylor (*St. Mark*, p. 162) nous pensons donc que cette fusion du thème du Serviteur avec celui de la filiation est primitive.

Un dernier point fera encore mieux ressortir le caractère prophétique de cette onction baptismale : le parallélisme que Luc a certainement voulu mettre entre le baptême de Jésus et la descente de l'Esprit sur les Apôtres au Cénacle. La première venue annonçait et préfigurait la seconde³⁹. Le Christ lui-même en effet (*Act.*, I, 5) et Pierre après lui (*Act.*, XI, 16) désignent le don de la Pentecôte comme un baptême dans l'Esprit Saint, expression qu'employait déjà le Baptiste pour désigner l'œuvre du Christ (*Lc.*, III, 16 et par.). Les deux scènes, du Jourdain et du Cénacle, jouent respectivement le même rôle vis-à-vis de l'évangile et des Actes : le baptême de Jésus inaugure sa mission de prêcher l'évangile, comme le baptême des disciples dans l'Esprit inaugure le témoignage qu'ils auront à rendre jusqu'aux extrémités du monde.

Plusieurs exégètes, cherchant à préciser le sens théologique de la descente de l'Esprit sur Jésus, disent qu'elle a été pour Jésus l'inauguration de son ministère *messianique*⁴⁰. Nous croyons que cette façon de s'exprimer n'est pas celle du Nouveau Testament. D'ailleurs le messianisme inauguré à ce moment, faut-il le considérer comme royal ou prophétique? Ou bien entend-on désigner par le mot « messianique » toute l'œuvre du salut accomplie par le Christ? Mais pendant la vie de Jésus, le titre de Messie signifiait encore « Roi-Messie », et avait un sens terrestre et national; cela explique la grande réserve de Jésus à son égard : il est fort probable qu'il ne se l'est jamais clairement appliqué avant la résurrection, du moins pas en public⁴¹. Mais après la résurrection, tout change. Aux disciples d'Emmaüs, Jésus déclare que, d'après les prophéties, le *Messie* devait endurer toutes ces souffrances et ainsi entrer dans sa gloire (*Lc.*, XXIV, 26, 46) : désormais l'aspect proprement royal du titre passait à l'arrière-plan; ce que le mot « Christ » suggérait maintenant sans équivoque, c'était l'œuvre du salut accomplie en conformité aux Ecritures, œuvre qui fut réalisée dans la passion et la glorification du Fils de l'Homme. Les Actes n'emploieront plus ce titre *χριστός* que dans ce sens proprement chrétien. Il était très important dans l'Eglise primitive, car on le retrouve dans les premières confessions de foi : « Jésus est le Christ! » Mais ce n'est qu'à partir de l'Ascension que Jésus pou-

39. Cfr H. von Baer, *Der heilige Geist in den Lukasschriften*, Stuttgart, 1926, p. 85; G. W. H. Lampe, *The Holy Spirit in the Writings of St. Luke*, p. 169, 193.

40. D. Buzy, *Saint Jean-Baptiste. Etudes historiques et critiques*, Paris, 1922, p. 188 : « recevoir officiellement la consécration messianique »; M.-E. Boismard, O.P., dans *Rev. bibl.*, 63 (1956), 143; F. Gils, *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques*, p. 52, n. 6.

41. Voir sur tout ceci J. Dupont, *Jésus, Messie et Seigneur dans la foi des premiers chrétiens*, dans *La Vie Spir.*, 83 (nov. 1950), p. 385-416; E. Stauffer, *Messias oder Menschensohn?*, dans *Nov. testament.*, 1 (1956), p. 81-102; O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingue, 1957, p. 117-128.

vait porter pleinement ce titre, son œuvre une fois accomplie. C'est en ce sens que Pierre disait le jour de la Pentecôte qu'en exaltant Jésus à sa droite, le Père « *l'avait fait Seigneur et Messie* » (Act., II, 36).

Si on veut rester dans cette perspective des auteurs néotestamentaires, il vaut mieux ne pas encore parler de consécration *messianique* pour l'onction de Jésus au Jourdain. Aucun évangéliste n'utilise le mot *χριστός* dans ce contexte. A la théophanie du Jourdain, Jésus est désigné comme le prophète qui va annoncer la bonne nouvelle, comme le Serviteur de Yahvé, comme le Fils même de Dieu. Mais l'onction qu'il reçoit est présentée comme une onction prophétique. Rien ne fait allusion à une onction royale ou sacerdotale. Ce n'est que par son ascension que Jésus deviendra pleinement roi messianique, quand il prendra place à la droite du Père.

II. L'ONCTION DU SERVITEUR

Le thème de l'onction du Christ se présente à un autre endroit du livre des Actes (IV, 27), dans un contexte assez différent de Act., X, 37, notamment dans la prière liturgique de la communauté chrétienne, après la comparution de Pierre et Jean devant le Sanhédrin. Transcrivons-en la première partie :

« A ce récit, d'un seul élan, ils élevèrent la voix vers Dieu et dirent : ' Maître, c'est toi qui as dit par l'Esprit Saint et par la bouche de notre père David, ton serviteur : *Pourquoi cette arrogance chez les nations, ces vains projets chez les peuples? Les rois de la terre se sont assemblés, les princes se sont ligüés ensemble, contre le Seigneur et contre ton Oint*. Car c'est bien une ligue qu'Hérode et Ponce Pilate, avec les nations et les peuples d'Israël, ont formée dans cette ville contre ton saint Serviteur Jésus, que tu as oint; ils n'ont fait ainsi qu'accomplir tout ce que, dans ta puissance et ta sagesse, tu avais déterminé par avance » (Act., IV, 24-28).

L'onction de Jésus, « le saint Serviteur de Dieu », mentionnée ici au verset 27, a été comprise par la majorité des exégètes contemporains comme l'onction reçue par le Christ au baptême⁴². J. Dupont, dans la *Bible de Jérusalem*, y voit plutôt l'onction qui fait de Jésus le souverain messianique (le « Christ »), onction coïncidant avec le moment de la résurrection⁴³. Quant à J. Renié, il interprète cette onction de l'union hypostatique⁴⁴. Etant donné que les mots *ὁ*

42. Ainsi les commentaires de Wendt, Holtzmann, Knopf, Loisy, Jacquier, Keulers, Haenchen; de même H. von Baer, *Der heilige Geist in den Lukas-schriften*, p. 181; C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, Londres, 1948, p. 42; G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, Londres, 1951, p. 34 et 81.

43. Même interprétation par l'onction royale à l'Ascension dans F. Zorell, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Paris, 1931, c. 1459; d'autres encore la reprennent, mais sans indiquer le moment où elle a eu lieu, ainsi les commentaires de Knabenbauer et de Camerlynck.

44. J. Renié, dans *La Sainte Bible* (de L. Pirot), XI, 1, Paris, 1949, p. 85.

ἔχουσας ne reçoivent aucune explication dans le passage et qu'ils se présentent de façon inattendue dans un verset qui parle des persécutions déchainées contre le Christ, seule une étude littéraire très attentive peut expliquer ce qui a causé leur présence et préciser leur véritable portée.

Les versets 24b-30 auxquels appartient la formule ὃν ἔχουσας sont une prière liturgique. Plusieurs traits dans ces versets ressortissent au style de la prière. Remarquons d'abord une analogie générale avec la prière d'Ezéchias (*II Rois*, XIX, 15-19; *Is.*, XXXVII, 16-20). Mais les caractéristiques du style liturgique s'étendent au détail. Le titre δέσποτα (maître), donné à Dieu, est fréquent dans les prières hellénistiques, surtout pour mettre en relief la puissance de la divinité; on le trouve aussi dans la Bible grecque⁴⁵. Dans le Nouveau Testament, Luc est le seul des évangélistes à l'employer, précisément dans deux prières, le *Nunc dimittis* de Siméon (*Lc.*, II, 29) et notre texte⁴⁶. Les mots qui suivent (« c'est toi qui as fait le ciel, la terre, etc. ») se rencontrent plusieurs fois sous une forme analogue dans la Bible (*Ex.*, XX, 11; *Jér.*, XXXII, 17, et dans la prière d'Ezéchias), mais un seul texte présente un parallèle précis avec notre verset, à savoir *Ps.* CXLVI, 6 : ce psaume appartient aux cinq derniers du psautier qui commencent tous par « Laudate... », et furent composés spécialement pour l'usage liturgique. La qualification « ton serviteur » ajoutée au nom de David semble, elle aussi, appartenir au même style : dans les LXX, si on excepte *Is.*, XXXVII, 35, David n'est jamais appelé serviteur de Dieu (avec le mot παῖς) sinon dans des prières : *I Chron.*, XVII, 17, 18, 23, 24, 27 (prière de David après la prophétie de Nathan); *II Chron.*, VI, 15, 16, 17 (prière de Salomon lors de la dédicace du temple), et dans le titre du *Ps.* XVII : « du serviteur du Seigneur David, qui adressa au Seigneur les paroles de ce cantique »⁴⁷. La même constatation peut se faire pour l'usage chrétien : en dehors de notre passage, l'expression ne reparait qu'une seule fois dans le Nouveau Testament, dans le *Benedictus* de Zacharie (*Lc.*, I, 69); on le retrouve dans la célèbre prière eucharistique de la *Didachè*, IX, 2⁴⁸. Le premier membre de la prière mentionnée dans *Act.*,

45. H. Rengstorff, art. δεσπότης dans Kittel, *Th. W.*, II, 43-44 et n. 13.

46. Dans un de nos plus anciens recueils liturgiques, les *Constitutions apostoliques*, revient très souvent le titre δέσποτα donné à Dieu, surtout sous la forme δέσποτα παντοκράτορ, voir p. ex. VII, 25, 3; 38, 1; 43, 1; VIII, 5, 7; 9, 8; 15, 2.

47. De même dans le titre du *Ps.* XXXV, d'après certains manuscrits; les autres ont δούλω au lieu de παῖδ.

48. Cet usage se maintint par après : dans les *Constitutions apostoliques*, qui mentionnent souvent le nom de David, on ne le trouve qu'une fois sous la forme Δαυιδ τοῦ παιδός σου (VII, 37, 1); c'est, ici encore, dans une prière liturgique.

IV, 24b-30 a donc indubitablement une frappe liturgique très nette : il est exprimé dans le style des prières de l'Ancien Testament.

Ce qui suit est clairement adapté à la situation présente. Conformément à la méthode et à l'esprit de la prédication primitive, les événements rappelés au verset 27 sont rattachés à un texte de l'Écriture, Ps. II, 1-2, et présentés comme son accomplissement. Cette citation commande tout le développement du verset suivant⁴⁹ : le mot *συνήχθησαν* (se sont ligués) du psaume revient dans l'application; *ἔθνη* et *λαοί* également, qui sont interprétés respectivement des nations païennes et des tribus d'Israël; les « rois de la terre » sont représentés par Hérode; les « princes » par Ponce Pilate. C'est en raison de ce procédé que plusieurs commentateurs veulent aussi expliquer les mots « que tu as oint » du verset 27 par une référence au psaume: *ὃν ἔχρισας* servirait à montrer que Jésus est *ὁ χριστός*, le Messie, l'Oint, dont il vient d'être question; la traduction littérale serait donc : « que tu as fait Christ ».

Mais la grosse objection est précisément ce fait remarquable que Luc n'a pas écrit *ἐπὶ τὸν Χριστόν σου* (contre ton oint), comme on s'y attendrait s'il avait voulu démarquer le psaume. Et on comprend fort bien pourquoi : d'après la théologie de Luc dans les Actes (cfr II, 36), Jésus a été « fait » Oint-Messie par son entrée dans la gloire, c'est-à-dire qu'alors seulement il a commencé à jouir de toutes ses prérogatives messianiques. Les mots « que tu as oint » ne peuvent se rapporter à ce moment de l'Ascension, car tout le verset se réfère explicitement à la *passion* de Jésus, pour expliquer les persécutions endurées par la communauté⁵⁰. Ne nous laissons donc pas fasciner par l'étymologie commune entre les mots *χριστός* et *ἔχρισας*; tout au plus a-t-elle pu être l'occasion matérielle d'ajouter *ὃν ἔχρισας*; mais la portée thématique des deux termes est différente. Luc ne les relie par aucun lien littéraire : dans les deux passages où il parle plus explicitement de l'onction (*Lc*, IV, 18 et *Act.*, X, 38), on cherchera en vain le mot *χριστός* ayant valeur de titre; inversement, dans les textes des Actes qui montrent en Jésus le « Christ » (= Oint) prédit par l'Écriture (II, 31, 36; III, 18, 20; IX, 22; XVII, 3; XVIII, 5, 28; XXVI, 23), il n'est jamais question d'une « onction » par laquelle il serait devenu Messie⁵¹. Les deux thèmes, celui

49. Nous l'avons suggéré plus haut en mettant en italiques, dans la traduction du verset 27, les mots qui sont repris directement du psaume.

50. E. Stauffer range à bon droit *Act.*, IV, 27 ss. parmi les « Passionsformeln », cfr *Die Theologie des Neuen Testaments*, Gütersloh, 1948, p. 223.

51. Cette perspective est plutôt celle de l'épître aux Hébreux, qui parle de l'onction à propos de la glorification du Christ. On s'étonne donc que J. Dupont, dans la *Bible de Jérusalem* (note sur *Act.*, IV, 27), renvoie aussi bien à *Is.*, LXI, 1 (cité dans *Lc*, IV, 18) qu'au *Ps.* XLV, 8 (cité dans *Hébr.*, I, 9) pour expliquer notre verset : le premier texte s'applique à l'onction du Christ au baptême, le second à l'onction royale au moment de l'Ascension. On croira

du titre « Christ » (= Oint) et celui de « l'onction » reçue par Jésus, suivent dans saint Luc un développement parallèle, indépendamment l'un de l'autre.

C'est à une autre caractéristique qu'il faut faire appel pour interpréter correctement l'onction dont parle le verset 27, à savoir au caractère *pétrinien* de tout le passage⁵² : sur plusieurs points, en effet, cette prière se rapproche d'une façon frappante des idées et du style des discours de Pierre. Il est donc vraisemblable que c'est le chef des Apôtres lui-même qui pria ici à haute voix au nom de la communauté (quoiqu'une stylisation postérieure reste possible); et si c'est un autre qui a composé cette prière, il s'est certainement inspiré des principaux thèmes de la prédication de Pierre. Voici ces traits caractéristiques. La citation du Ps. II, 1-2 au verset 25 est introduite par un lemme qu'on ne retrouve que trois fois dans les Actes, toujours dans un discours de Pierre (I, 16; II, 25, 34); la première de ces formules est pratiquement identique à la nôtre : « l'Esprit Saint a parlé par la bouche de David ». En IV, 27, les noms d'Hérode et de Pilate trouvent leur place dans cette prière, sans doute parce que leur rôle dans la passion était interprété comme un accomplissement du psaume; mais déjà dans son discours au temple, Pierre avait reproché aux Juifs d'avoir livré et renié Jésus « devant Pilate » (III, 13). Au verset 28, l'idée du plan divin s'accomplissant dans la passion de Jésus est également pétriniennne; on la trouve dès le discours du jour de la Pentecôte : « il a été livré selon le dessein bien arrêté et la prescience de Dieu » (II, 23); les mots *ὀρισμένη βουλή* de ce texte reparaissent dans notre passage (v. 28) : *βουλή προώρισεν* (le *προ-* de ce verbe était déjà dans *προ-γνώσει* de II, 23). Des constatations du même genre peuvent se faire pour la demande proprement dite (vv. 29 et 30). Ce qui est demandé à Dieu pour les chrétiens, c'est l'assurance (*παρησία*) dans l'annonce du message, attitude qui caractérisait la parole de Pierre pendant son premier discours (II, 29) et son témoignage devant le Sanhédrin (IV, 13); l'insistance sur « les guérisons, les signes et les prodiges » n'est pas moins significative (comp. II, 22; X, 38); quant à la formule « le nom de ton saint serviteur Jésus », elle s'apparente à toute une série de passages des discours où une attention spéciale est donnée au nom de Jésus (*Act.*, III, 6, 16; IV, (7), 10, 12, (17, 18); X, 43).

Mais le trait le plus intéressant est celui du verset 27 lui-même : Jésus y est appelé « ton saint serviteur » (*παῖδα*). On dirait que le mot *χριστός*, qu'appelait pourtant la citation du psaume (« contre

difficilement que les deux soient visés simultanément par Luc dans *Act.*, IV, 27. La seule onction dont il parle ailleurs dans ses écrits est l'onction du baptême.

52. Déjà souligné dans les commentaires de Wendt, Loisy, Jacquier, Steinmann.

ton Oint », v. 26), a été consciemment remplacé par *παῖς*, serviteur⁵³. Le motif pour lequel a été introduit ici le thème du Serviteur est obvie : nous sommes dans un contexte qui rappelle la passion du Christ. Nous savons, par les Actes surtout, que la prophétie d'Is., LIII, sur le Serviteur souffrant a été un des textes fondamentaux par lesquels l'Eglise primitive tâchait de comprendre les souffrances et la mort de Jésus⁵⁴. Qui est à l'origine de cette christologie ? L'opinion de O. Cullmann a de sérieuses probabilités : « l'auteur (Luc) semble avoir conservé le souvenir précis que c'est l'apôtre Pierre qui de préférence a désigné Jésus comme Ebed Yahvé »⁵⁵. Car le titre de *παῖς* appliqué à Jésus ne se trouve que quatre fois dans tout le Nouveau Testament : deux fois dans le discours de Pierre au temple (*Act.*, III, 13, 26) et deux fois dans notre passage (vv. 27 et 30) ; la première épître de Pierre (II, 21 ss.) cite également avec insistance les passages d'Isaïe relatifs au Serviteur.

Devant cet ensemble d'indices convergents, il est indiqué de chercher dans ces mêmes discours du chef des apôtres une explication des mots *ὁν ἔχρισας*. Or, le seul texte des Actes qui parle encore de l'onction du Christ, c'est précisément celui que nous avons analysé plus haut, le discours de Pierre à Césarée dans la maison de Corneille (X, 38). Il rappelait l'onction de Jésus au baptême : « Dieu l'a oint de l'Esprit Saint et de puissance ». Et donc, dans la prière de IV, 27, ce sont deux thèmes pétriniens qui se rejoignent dans une expression nouvelle : « ton serviteur que tu as oint » ; elle aussi se rapporte à la scène du Jourdain⁵⁶. La différence entre cette formule et celle de X, 38 vient de la diversité des genres littéraires : X, 38 appartient au kérygme, la première annonce du message devant un auditoire païen. S'adressant à des hommes qui ne connaissaient pratiquement rien de la vie de Jésus, Pierre se devait d'être plus explicite, en décrivant quelque peu cette onction. Mais devant la communauté chrétienne, déjà familiarisée avec ce thème, un bref rappel suffisait : les mots *ὁν ἔχρισας* ne pouvaient plus avoir rien d'énigmatique.

53. Comp. cette remarque de Mgr L. Cerfaux : « alors que les textes cités de l'Ancien Testament mettaient en avant les noms de « Christ » et de « Seigneur », le Christ est désigné comme « ton saint Enfant (*παῖς*) Jésus (IV, 27, 30) », *L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu* (*Phil.*, II, 6-11 = *Is.*, LII, 13-LIII, 12), dans *Recueil L. Cerfaux*, II, p. 433.

54. Voir surtout J. Jeremias, art. *παῖς Θεοῦ*, dans Kittel, *Th. W.*, V, 698-713 ; O. Cullmann, *Jésus, Serviteur de Dieu*, dans *Dieu Vivant*, n. 16 (1950), p. 19-34 ; V. Subilia, *Gesù nella più antica tradizione cristiana* ; et l'article de Mgr L. Cerfaux, cité à la note précédente.

55. *Art. cit.*, p. 32.

56. On arriverait au même résultat, et de façon plus simple, en partant de la rédaction de Luc : les deux fois qu'il parle de l'onction du Christ ailleurs dans son œuvre, il songe à l'onction du Baptême ; elle est pour lui d'une grande importance. S'il mentionne encore une onction en *Act.*, IV, 27, dans une formule abrégée, il y a des chances qu'il entend se référer à la même scène.

D'ailleurs, leur caractère stéréotypé s'explique d'autant mieux qu'ils appartiennent à une prière liturgique.

Un point important, non mentionné dans les commentaires, reste cependant à tirer au clair. Des quatre textes du Nouveau Testament qui parlent de l'onction du Christ, *Act.*, IV, 27 est le seul à la présenter comme une onction *du Serviteur*. Il y a là une anomalie. La Bible ne parle jamais d'une onction du Serviteur de Yahvé. De plus, tous les détails du verset, en particulier ce nom même de Serviteur, nous font songer à la *passion* de Jésus. Pourquoi donc ce rappel soudain des événements du *baptême*?

L'analyse faite plus haut de la scène du Jourdain nous met sur la voie. La descente de l'Esprit avait été interprétée par Jésus (*Lc*, IV, 18) comme une onction, par un recours à *Is.*, LXI, 1; mais cette venue de l'Esprit Saint était également mentionnée dans *Is.*, XLII, 1, utilisé par la voix divine au baptême. Or, dans ce texte-là, il s'agissait de la mission du serviteur. En d'autres termes, le thème de l'*onction* du Christ et celui du *serviteur* se trouvaient déjà rapprochés dans l'évangile à propos du baptême, en raison de leur élément commun : le don de l'esprit.

Néanmoins, nous ne rejoignons pas encore le point de vue exact adopté en *Act.*, IV, 27. Car l'aspect de la mission du Serviteur suggéré en *Lc*, III, 22 est celui de sa mission *prophétique*. Dans les Actes, par contre, le thème du Serviteur évoque toujours la *passion* de Jésus. Il s'est donc opéré un déplacement du centre d'intérêt : du texte d'*Is.*, XLII, 1, emprunté au premier chant du Serviteur de Yahvé, l'attention se portait maintenant sur *Is.*, LIII, le quatrième et le plus important parmi ces chants.

Comment et quand s'est effectué ce changement de perspective? Ici se pose la question fort débattue du caractère primitif ou tardif de la théologie du Serviteur souffrant. Nous nous rallions pour l'essentiel à l'opinion de plusieurs auteurs récents⁵⁷, d'après qui la théologie du Serviteur présuppose celle de Jésus-« Messie ». Mais entendons-nous bien : dans la première communauté chrétienne, l'emploi de la notion *παῖς* est primitif, car il est attesté dans les premiers discours de Pierre (III, 13, 26), mais il a sans doute été rendu possible parce qu'on reconnaissait en Jésus le Messie (II, 36). Déjà pendant sa vie publique, Jésus a été reconnu Messie par ses disciples, mais rien n'indique qu'ils aient vu en lui le Serviteur : ce n'est qu'après la mort et la résurrection du Maître qu'ils ont compris que ces faits réalisaient les prophéties d'*Is.*, LIII. Quant au Christ lui-même, il est fort probable que, dans la seconde partie de la vie publique (celle qui

57. Ch. Masson, *Serviteur de Dieu et Fils de David*, dans *Rev. de th. et de phil.*, 34 (1946), p. 180; J. Dupont, *Les problèmes du livre des Actes d'après les travaux récents*, Louvain, 1950, p. 110; J. E. Ménard, 'Pais theon' as Messianic Title in the Book of Acts, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 19 (1957), p. 92.

est orientée vers Jérusalem), il se référait à ces prophéties d'Isaïe, en particulier dans les prédictions de la passion⁵⁸. Mais au début de son ministère, aucun texte n'en parle encore explicitement, comme on l'a vu plus haut⁵⁹.

Toutefois — et ceci est essentiel — ce qui constitue le point de départ de ces déclarations postérieures de Jésus et de l'interprétation théologique de sa passion dans la communauté primitive, c'est que, *dès le baptême, Jésus avait été désigné par le Père comme ayant à remplir le programme du Serviteur*. Il est tout à fait normal qu'après la passion et la mort de leur Maître, les disciples aient longuement réfléchi sur cette désignation du Christ et l'aient interprétée à la lumière des enseignements de Jésus lui-même et des événements de la passion. Jésus ayant été désigné comme le Serviteur avec les paroles d'Is. XLII, 2, ils en vinrent à lui appliquer, comme lui-même l'avait fait, les autres passages du Deutéro-Isaïe sur le *παῖς Θεοῦ*, surtout le chapitre LIII, qui annonçait ses souffrances. Le lien organique qui unit entre eux le baptême de Jésus et sa passion apparaissait ainsi en pleine lumière : aux deux extrémités de sa vie publique, Jésus s'identifiait avec la personne du Serviteur, au début pour inaugurer sa mission de prophète, à la fin pour accomplir ses souffrances. Cependant, répétons-le encore une fois : au Jourdain il n'était pas encore question explicitement de ces souffrances. Et Jésus lui-même ne devait interpréter publiquement la descente de l'Esprit qu'en fonction de l'annonce du message. Du vivant de Jésus, la christologie du Serviteur souffrant n'est donc certainement pas la plus ancienne. Elle a été précédée, nous l'avons dit, d'une reconnaissance de Jésus comme Messie. Antérieurement encore, Jésus s'est présenté et a été considéré comme prophète : cette théologie de Jésus-prophète a donc bien des chances d'être la plus primitive de toutes.

Du point de vue de l'onction, une constatation analogue s'impose :

58. B. Willaert, *La connexion littéraire entre la première prédiction de la passion et la confession de Pierre chez les synoptiques*, dans *Eph. theol. lov.*, 32 (1956), p. 24-45; V. Taylor, *The Origin of the Markan Passion-Sayings*, dans *New Testament Studies*, 1 (1955), p. 159-167; surtout F. Gills, *Jésus Prophète*, p. 134-138; O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, p. 59-68; J. Jeremias, art. *πολλοί*, dans Kittel, *Th. W.*, VI, 543-545. Ces auteurs montrent fort bien que Mt., XX, 28 (= Mc, X, 45) et les paroles d'institution de l'Eucharistie (Mt., XXVI, 28 et par.) doivent se comprendre par référence à Is., LIII.

59. C'est sur ce point que notre exégèse diffère de celle de O. Cullmann et V. Subilia (voir les références note 38), qui font remonter au baptême cette claire perspective de la passion. L'erreur de ces auteurs ne serait-elle pas de trop considérer le problème du point de vue de la conscience du Christ? Ceci restera toujours un domaine enveloppé de mystère, quoiqu'on n'ait aucune raison de douter que Jésus ait connu dès alors sa mort rédemptrice. Mais il faut poser la question sur le plan littéraire de l'analyse des textes. Or les récits du baptême, du moins dans les synoptiques, parlent uniquement d'inauguration de la mission; ce n'est qu'à la lumière des événements postérieurs qu'apparaîtra peu à peu que le Serviteur désigné ici sera aussi le Serviteur souffrant.

l'onction du *Serviteur* dont parlent Pierre et les premiers chrétiens en *Act.*, IV, 27 est secondaire par rapport à l'onction *prophétique* de *Lc.*, IV, 18 et *Act.*, X, 38; elle témoigne d'une synthèse qui n'est pas encore réalisée dans les évangiles : théologiquement, le récit du baptême dans *Lc.*, III, 21-22 est nettement plus archaïque que son rappel dans le contexte liturgique d'*Act.*, IV, 27.

Cette synthèse théologique qui a rendu possible l'expression que nous étudions, semble être le résultat d'une interprétation des faits qui a passé par deux étapes : la première (remontant sans doute aux déclarations de Jésus lui-même à Nazareth) consistait dans le rapprochement du thème de l'onction (*Is.*, LXI, 1) et de celui du *Serviteur* (*Is.*, XLII, 1 : mission *prophétique* du *Serviteur*) ; une seconde, réalisée dans l'Eglise primitive, opérait un nouveau rapprochement de prophéties, cette fois entre deux passages concernant directement le *Serviteur* : *Is.*, XLII, 1 (le *Serviteur* qui enseigne) et *Is.*, LIII (le *Serviteur* souffrant). Dès lors, quand on rappelait aux premiers chrétiens le baptême de Jésus, ils comprenaient que la mission inaugurée alors devait aboutir à la passion et à la mort.

Si cette analyse est exacte, il faut en conclure que dans l'expression « ton saint serviteur Jésus que tu as oint », on ne songe plus guère à l'aspect *prophétique* de l'onction, qui était à l'avant-plan en *Lc.*, IV, 18 et *Act.*, X, 38. Dans la foi des premiers chrétiens, le point central était la mort et la résurrection de Jésus qui accomplissaient les Ecritures. Dans ce contexte, ce qui importait dans le récit du baptême, c'était l'approbation, la *désignation divine*, l'investiture reçue par Jésus pour accomplir une mission qui le conduirait à sa mort rédemptrice. Dans ses discours, Pierre insistait beaucoup sur la réalisation du plan divin dans l'œuvre de Jésus (*Act.*, I, 16; II, 23; III, 18; IV, 28). C'est au même thème que se rattache la mention de l'onction divine⁶⁰, sous la forme qui lui est donnée en IV, 27. Le verset suivant le confirme : « tu avais tout déterminé par avance ». Si Jésus a subi les humiliations du *Serviteur*, c'est en exécution de la volonté divine manifestée dès le début de la vie publique.

Examinons brièvement le chemin parcouru. Si on se rappelle ce qui a été dit dans la première partie sur la mission prophétique du Christ, on constatera que les Actes parlent du baptême de Jésus dans deux contextes distincts, suivant deux lignes de pensée différentes. L'une interprète l'onction baptismale sous l'aspect prophétique, en fonction

60. Nous disons bien : *divine*. Il n'est sans doute pas indifférent qu'il ne soit plus question d'une onction de l'Esprit Saint (comme en X, 38 et *Lc.*, IV, 18). L'expression même ici employée (« tu as oint ») s'aligne parfaitement dans la série des formules que nous venons d'indiquer, où c'est Dieu qui est sujet. Le texte considère moins une communication de l'Esprit que le fait important : Dieu reconnaissait Jésus comme son Fils et lui donnait à accomplir la tâche du *Serviteur*.

du message; elle y voit préfigurée la descente de l'Esprit sur l'Eglise, en vue de la prédication aux nations. L'autre, que nous venons d'étudier, concerne plus directement l'œuvre rédemptrice du Christ lui-même : la mission qu'il reçut au Jourdain s'accomplit à la croix, son baptême était une consécration à sa mort⁶¹. Les deux interprétations théologiques du baptême sont également valables et d'ailleurs connexes; car Jésus a employé la même image du baptême aussi bien pour désigner sa mort (*Lc*, XII, 50) que pour annoncer le don de la Pentecôte (*Act.*, I, 5).

Mais du point de vue littéraire, on comprend fort bien que la formule sur l'onction du Serviteur soit tout à fait isolée dans le Nouveau Testament. Elle est le résultat d'un blocage de deux perspectives passablement diverses. La synthèse opérée en cet endroit des Actes, intéressante pour la théologie qu'elle met en œuvre (la relation entre le baptême de Jésus et sa mort), présentait quelque chose d'artificiel dans l'expression, et dès lors n'était pas destinée à survivre. Les deux thèmes, celui du Serviteur et celui de l'onction, rapprochés un instant, allaient poursuivre leur route de façon indépendante. Celui du Serviteur resterait dans les premiers temps de l'Eglise un des lieux théologiques privilégiés dans l'interprétation de la passion, tandis que le thème de l'onction reparaitrait ailleurs dans le Nouveau Testament (*II Cor.*, I, 21; *I Joh.*, II, 20, 27) dans sa ligne propre, celle du prophétisme. Ce n'est que plus tard, dans la patristique, qu'on parlera de l'onction en un sens strictement sacramentel, pour désigner un rite.

61. Ceci ouvre des perspectives fort intéressantes pour la théologie sacramentaire du baptême : comme le baptême de Jésus, celui du chrétien signifie à la fois une venue de l'Esprit (en vue d'une mission dans l'Eglise) et une union à la mort du Christ sur la croix. Le premier aspect a souvent été souligné; citons seulement ce texte de saint Ephrem : « quia in baptismo eius descenderat Spiritus, ideo per baptismum eius dabatur Spiritus » (*Comment. de l'évang. concordant*, trad. par L. Leloir, C.S.C.O., 145, Louvain, 1954, p. 35). L'autre aspect, celui de la relation entre le baptême chrétien et la mort du Christ, a trouvé son expression classique en *Rom.*, VI, 3. D'où saint Paul a-t-il tiré cette doctrine, nulle part formulée ni dans les Actes ni dans les évangiles? Très probablement de cette conviction que le baptême chrétien est une assimilation au baptême du Christ. On n'en a peut-être pas assez tenu compte (cfr W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, Londres, 1953, p. 33, 42, 91, 95, 120-122). C'est sans doute par référence à son propre baptême que Jésus avait parlé de sa passion en l'appelant un baptême (*Mt*, X, 38; *Lc*, XII, 50). Notre texte très archaïque de *Act.*, IV, 27 atteste que l'Eglise primitive voyait elle aussi le baptême au Jourdain dans la perspective de la croix; la même conception reparait dans *I Joh.*, V, 6 (« Jésus-Christ est venu par l'eau et le sang, non pas avec l'eau seulement, mais avec l'eau et le sang ») et dans Ignace d'Antioche, *Eph.*, XVIII, 2 (« il a été baptisé pour purifier l'eau par sa passion »). Si les premiers chrétiens étaient convaincus que leur baptême reproduisait celui du Christ, ils devaient nécessairement y voir une participation à sa mort et à sa résurrection. Saint Paul, qui exprime plusieurs fois cette doctrine (cfr *I Cor.*, I, 13; *Col.*, II, 11-12; comp. *Hébr.*, X, 19-22), ne l'a donc pas inventée, mais il a eu le grand mérite d'avoir su l'exprimer en des formules aussi définitives que celles de *Rom.*, VI, 3 ss.

III. L'ONCTION DU CHRIST A L'ASCENSION

Le dernier texte sur l'onction du Christ qui reste à expliquer se lit dans *Hébr.*, I, 9. Le contexte est très différent de celui des passages étudiés jusqu'ici. Le verset indiqué fait partie d'une série de citations qui doivent prouver la supériorité du Fils sur les Anges. L'auteur songe certainement à la supériorité du Fils dans sa nature humaine depuis son exaltation (v. 2-4) : le Christ s'est assis à la droite de la Majesté dans les hauteurs; il est devenu héritier de toutes choses, c'est-à-dire que par son ascension il a commencé à jouir d'une souveraineté universelle; il est devenu (*γενόμενος*) supérieur aux anges, parce qu'il a mérité un nom incomparable au leur⁶².

La plupart des citations de cette section I, 3-13 sont tirées des psaumes. Les deux premières sont particulièrement intéressantes. Le début du psaume messianique CX (cité au verset 3) est, comme on l'a dit, « une pierre d'assise de la théologie apostolique... On le lisait en esprit messianique, ce qui équivaut à dire eschatologique, et on y voyait décrite l'intronisation céleste du Messie Fils de Dieu »⁶³. L'auteur de l'épître aux Hébreux le cite plus abondamment qu'aucun autre écrivain néo-testamentaire : il le répète au verset 13, qui forme ainsi avec le verset 3 une belle inclusion littéraire; en VIII, 1 et X, 12, il l'applique au Christ, Grand Prêtre entré dans le sanctuaire céleste; en XII, 2, il montre que Jésus, après avoir souffert la croix, siège désormais à la droite du trône de Dieu. Un usage presque identique est fait de *Ps.* II, 7, cité au verset 5 : « Tu es mon Fils, moi aujourd'hui je t'ai engendré »⁶⁴. Ce passage, comme nous l'avons dit plus haut, est cité trois fois explicitement dans le Nouveau Testament, dont deux fois dans notre épître (I, 5; V, 5; et *Act.*, XIII, 13); toujours il s'applique au moment de l'entrée du Christ dans la gloire (cfr V, 5 : *ἐδόξασεν*).

Passons directement aux versets 8 et 9, où est cité le *Ps.* XLV, 7-8, avec le passage sur l'onction :

« Ton trône, ô Dieu, subsiste dans les siècles...; le sceptre de droiture est le sceptre de sa royauté. Tu as aimé la justice et tu as haï l'impiété. C'est pourquoi, Dieu, ton Dieu t'a oint d'une huile d'allégresse, de préférence à tes compagnons ».

Ce psaume XLV est un épithalame, célébrant les épousailles du roi. La tradition juive l'avait déjà interprété en un sens messianique.

62. De quel nom s'agit-il? Les commentateurs ne sont pas d'accord, mais le lien étroit entre les versets 4 et 5 invite à penser que l'auteur songe au nom de Fils de Dieu; ce nom « incomparable » (v. 4) est conçu certainement comme un nom divin.

63. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (Lectio divina, 6), Paris, 1951, p. 331.

64. Voir à ce sujet l'article déjà cité (note 37) de J. Dupont.

L'onction avec une huile d'allégresse ne doit pas s'entendre de la consécration royale proprement dite; elle est plutôt « une allusion à la coutume orientale de jeter des parfums sur les personnages que l'on fête »⁶⁵, donc un rite symbolisant la joie, l'exultation (comp. *Is.*, LXI, 3; *Ps.* XXIII, 5; *CIV.*, 15). Dans le contexte de l'épître aux Hébreux, la pointe de la citation se trouve dans les mots du début et de la fin⁶⁶: le Fils occupe maintenant son trône royal pour l'éternité; il a été oint d'une huile d'allégresse de préférence à ses pairs, parce qu'il a aimé la justice et haï l'impiété. L'onction du Christ est une récompense pour l'œuvre de justice qu'il a accomplie pendant sa vie terrestre (v. 9: διὰ τοῦτο, c'est pourquoi): il est installé maintenant comme roi du royaume céleste. L'huile d'allégresse symbolise son bonheur et sa gloire⁶⁷; le même sens symbolique s'applique au rite lui-même de l'onction⁶⁸. Il ne faut donc pas entendre cette onction de l'investiture messianique au moment de l'Incarnation⁶⁹, pas davantage de celle que le Christ reçut au baptême; il ne peut être question ici que du moment où le Christ, par son Ascension, prend place à la droite du Père. Par le fait même, le caractère de cette onction est nettement indiqué: c'est une onction royale; elle symbolise la royauté céleste du Christ, sa suprématie universelle⁷⁰.



Nous pouvons maintenant tirer les conclusions de cette étude.

65. J. Calès, *Le Livre des Psaumes*, I, Paris, 1936, p. 470.

66. J. Moffatt, dans son commentaire (*Int. Crit. Comm.*), Edimbourg, 1924, p. 13-14.

67. C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, II, Paris, 1953, p. 19.

68. Cfr H. Schlier, art. ἔλαιον dans Kittel, *Th. W.*, II, 469. L'auteur insiste sur le fait qu'il s'agit ici d'une onction à un banquet nuptial: l'onction céleste du Roi-Messie serait en même temps l'union nuptiale entre le Christ glorieux et l'Eglise céleste, devenue son épouse (comp. *Eph.*, V, 25-27; *Apoc.*, XIX, 7-8; *XXI.*, 9). Mais ce thème nuptial semble étranger à la perspective de l'épître aux Hébreux: νύμφη et νυμφίος ne s'y rencontrent jamais; et γάμος, qui se rapporte presque toujours au festin messianique dans le Nouveau Testament (*Mt.*, XXII, 2-11; *XXV.*, 10; *Lc.*, XII, 36; *Apoc.*, XIX, 7-9; cfr *Joh.*, II, 1-11) se lit précisément ici (et sans doute aussi *Lc.*, XIV, 8) au sens humain ordinaire de mariage (*Hébr.*, XIII, 4: dans un contexte parénétique).

69. C'était l'interprétation de saint Cyrille d'Alexandrie et de saint Jean Damascène, reprise par J. Bonsirven (*Saint Paul. Épître aux Hébreux*, p. 196-197).

70. A ce qu'il semble, ce n'est que depuis la Renaissance (avec Cornelius a Lapide, Estius, et plus tard Dom Calmet) que les commentateurs commencent à s'orienter nettement vers cette interprétation, qui est à peu près générale de nos jours. Voici l'explication d'Estius: «...unctio ad gloriam, quando... regni possessionem et gloriae consummationem accepit... quando per resurrectionem atque in coelos ascensionem exaltatus a Patre, rex coeli et terrae declaratus est ».

1) On ne trouve, dans le Nouveau Testament, aucun texte qui se rapporte, à une onction du Christ au moment de l'Incarnation. La tradition patristique et théologique considère l'union hypostatique comme une consécration de l'humanité de Jésus par la divinité, mais cette conception ne se trouve pas chez les auteurs néotestamentaires. L'épître aux Hébreux mentionne une onction du Christ au moment de l'Ascension, mais on notera que c'est uniquement par application au Christ glorieux d'un psaume d'intronisation royale (qui parle entre autres d'une onction avec l'huile d'allégresse); l'Eglise primitive ne semble pas avoir utilisé de façon indépendante (c'est-à-dire en dehors d'une citation) le vocabulaire de l'onction à propos de la résurrection. Le véritable et, en un sens, l'unique contexte où le Nouveau Testament parle de l'onction du Christ, c'est celui du *baptême*. Ce n'est pas sans raison qu'on a souligné « l'importance unique, fondamentale, qu'avait ce mystère dans la catéchèse apostolique »⁷¹.

2) A quel genre d'onction faut-il songer pour les textes que nous avons étudiés? Il n'est nulle part question d'une onction sacerdotale du Christ. L'onction à l'Ascension est une métaphore pour désigner l'allégresse au moment où le Christ commence à exercer son pouvoir royal. Quant à l'onction du baptême, par laquelle Jésus a été oint d'Esprit Saint et de puissance, elle est de type *prophétique*. L'expression de *Act.*, IV, 27 par contre (« ton serviteur que tu as oint ») rapproche le thème de l'onction et celui du serviteur, et, par le fait même, établit une relation entre le baptême et la passion; dans la formule stéréotypée de cette prière des Actes, l'idée d'onction n'est plus à considérer spécifiquement sous l'angle prophétique : elle signifie simplement qu'au baptême Jésus a reçu de Dieu une mission à accomplir, celle du Serviteur souffrant.

Le fait qu'au moment du baptême s'ouvre ainsi la perspective du Calvaire, donne à l'onction au Jourdain une résonance nouvelle. Faut-il en conclure, avec D. Lys⁷², que cette onction est mise par là en rapport direct avec le ministère sacerdotal de Jésus? Théologiquement, peut-être. Mais du point de vue exégétique, rien ne laisse soupçonner que les auteurs du Nouveau Testament (pas même celui de l'épître aux Hébreux) aient lié les deux thèmes de l'onction du Christ et de son sacerdoce.

3) La théologie postérieure, se basant sur l'étymologie du mot « Christ », dira fréquemment que ce titre « résume et contient la plé-

71. D. Barsotti, *Vie mystique et mystère liturgique* (Lex orandi, 16), Paris, 1954, p. 119.

72. D. Lys, art. « onction », dans *Vocabulaire Biblique*, Neuchâtel, 1954, p. 212.

nitude des ministères anciens que Jésus valorise et accomplit »⁷³, c'est-à-dire les trois ministères de roi, de prophète et de prêtre, tous trois commençant à l'Incarnation⁷⁴. Le Nouveau Testament voit les choses autrement. Il ne met aucun lien entre le thème de l'onction et celui du nom du Christ (*Oint*), il ne s'interroge pas sur l'étymologie de ce nom. D'après l'apôtre Pierre (*Act.*, II, 36), Jésus est devenu Roi-Messie par sa glorification; et l'épître aux Hébreux (V, 5) ne parle pas autrement pour son titre de grand prêtre. Par contre, la mission prophétique de Jésus prend son point de départ au début de la vie publique. Ces constatations prouvent à l'évidence que le point de vue des auteurs bibliques est différent de celui des Pères. Des études récentes ont montré de façon plus générale combien différent la pensée grecque et la pensée hébraïque : la première est plutôt statique et construit une métaphysique de l'être; la seconde est dynamique, sa métaphysique est celle de l'agir. Dans notre problème, cette distinction vaut également : pour les Pères, les titres de roi, prêtre et prophète caractérisent une *manière d'être*; l'onction du Christ s'applique avant tout à la *nature* (humaine) de Jésus plus qu'à la réalisation historique de son œuvre; de ce point de vue, les trois onctions doivent nécessairement coïncider avec l'union hypostatique. Mais dans le Nouveau Testament, l'onction est liée à l'œuvre du salut dans son développement historique, elle indique l'inauguration d'un ministère, d'une *fonction* du Christ. Or ces fonctions se répartissent à différents moments de sa mission. Si le Christ a exercé son ministère prophétique pendant sa vie terrestre, il n'est devenu grand prêtre « accompli » et Seigneur du royaume céleste qu'à partir de son exaltation à la droite du Père.

4) Il n'y a donc pas, dans le Nouveau Testament, de doctrine sur une double onction du Christ pendant sa vie terrestre, l'une à l'Incarnation, la seconde au Jourdain. On la trouve sans doute dans la tradition. Mais avant de chercher dans les textes le point de départ de conceptions théologiques postérieures, il est indispensable de se demander quel est l'apport spécifique de la théologie biblique proprement dite, sinon on s'expose à un appauvrissement et à un gauchissement de la théologie elle-même. Or, tout juste, n'a-t-on pas insisté de façon trop unilatérale sur cette doctrine patristique de l'onction

73. D. Lys, *ib.* — Voir, pour cette doctrine des Pères, M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, Fribourg, 1941, p. 275-276; H. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, II, Munich, 1949, p. 648 : « Christ signifie : Oint. Le Christ est oint, pénétré, dominé par la divinité », et l'auteur, pour prouver cela, renvoie simplement aux quatre textes du Nouveau Testament que nous avons examinés, sans même se demander si c'est bien leur sens dans le contexte.

74. Ambroise et Cyrille de Jérusalem, par exemple, voient dans l'onction mentionnée par Pierre à Césarée (*Act.*, X, 38) une allusion à l'Incarnation. Cfr E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 331.

du Christ par l'union hypostatique? Il nous semble que, dans cette optique, on risque de généraliser le sens du mot onction. Etant tout à la fois royale, sacerdotale et prophétique, l'onction du Christ perd beaucoup de sa spécificité, car elle n'est plus guère liée organiquement à chacune de ces trois fonctions. Aussi comprend-on que l'on parle alors, de façon plus abstraite, d'une onction par la divinité. De plus, par cette insistance trop exclusive sur l'onction à l'Incarnation, on s'expose à considérer comme secondaire celle du baptême, parfois présentée comme une simple manifestation extérieure d'une consécration déjà réalisée.

D'après le Nouveau Testament, au contraire, ce moment du baptême est capital. Jésus y a été oint « d'Esprit Saint et de puissance », en vue de sa mission qui prolonge celle des prophètes. Ce fut une communication réelle de l'Esprit Saint, une illumination, une impulsion que le Christ reçut pour commencer sa vie publique⁷⁵. En outre, cette venue de l'Esprit au Jourdain avait une portée eschatologique : elle préludait au don de la Pentecôte, à l'effusion de l'Esprit sur l'Eglise tout entière. On comprend donc pourquoi saint Luc a attaché tant d'importance à cette onction baptismale du Christ : elle marquait l'ouverture de l'ère du salut, elle formait le point de départ de la conquête de l'humanité par la Parole et la puissance de l'Esprit⁷⁶.

Louvain

11, Rue des Récollets.

I. DE LA POTTERIE, S. J.

Professeur d'exégèse du Nouveau Testament.

75. J. Huby, *Saint Marc*, Paris, 1948, p. 16.

76. Les mots qui suivent le récit du baptême (*Lc*, III, 23) sont significatifs : « Iesus erat incipiens ». Immédiatement après avoir insisté sur le fait que Jésus commence son ministère de la parole, Luc place une généalogie qui remonte à Adam pour bien montrer que la prédication de l'évangile doit toucher tous les hommes.