



UNIVERSITÉS DE GENÈVE ET DE LAUSANNE FACULTÉ DE THÉOLOGIE

Mémoire de Maîtrise universitaire en Nouveau Testament

Mémoire de Jean, prophète d'Israël

Analyse du portrait de Jean le Baptiste dans le diptyque lucanien

Miriam Jaillet

sous la direction du Professeur Simon Butticaz, UniL

Préface

Avertissement de lecture

Quelques remarques pour accompagner la lecture de ce travail, pour les références bibliques nous utilisons le système d'abréviation des livres bibliques de la TOB^1 . Il faut aussi souligner que toute la nomenclature pour désigner le christianisme au premier siècle (« christianisme », « chrétiens », etc.) est à éviter, en raison de sa nature anachronique², si ses termes apparaîssent dans le texte nous vous invitons à garder cette remarque à l'esprit, leur usage étant fait par pure habitude de langage.

Remerciements

Il y a onze ans de cela, en 2010, je terminais l'école obligatoire en VSG, n'imaginant alors pas finir un jour à l'Université. J'ai une pensée particulière pour Roger Glardon, sans qui, j'en suis convaincue, je n'en serais pas là dans mon parcours académique! Je te remercie de m'avoir transmis la conviction qu'on peut apprendre dans la bonne humeur, avec humour, décontraction, et surtout bienveillance! Et qu'on peut faire mieux qu'une pléthore de 1,0 en dictée avec de la patience et du temps pour s'améliorer. Merci d'avoir *préparé le chemin* pour la suite de mes études.

Un remerciement particulier au Professeur Simon Butticaz pour m'avoir accompagnée dans ce projet : merci pour ses très précieux retours, suggestions, corrections et nouvelles références ! Et merci pour un suivi très agréable. Un remerciement également à la Docteure Christina Chauchot pour avoir accepté l'expertise de ce mémoire, un tantinet épais.

Un immense merci à mes relectrices : Cécile Jaccard et Nina Jaillet qui sont parties à la chasse aux coquilles et aux tournures de phrase bancales pendant tout un mois ! Un merci particulier à Nina pour ses commentaires de mise en forme.

Et merci à tous ceux qui m'ont soutenu (« Tu rends quand ton mémoire ? ») durant ma rédaction, évidemment. Particulièrement Roxane Allemann pour son soutien quotidien! Et finalement merci à mes parents qui, par notre enfance bercée par Hercule Poirot, Sherlock Holmes, les Barnaby (et j'en passe), ont suscité le plaisir de l'enquête policière qui s'est visiblement transposée chez moi sur l'enquête exégétique.

Genèse du projet

Mon choix de sujet s'est fait un peu par hasard, une idée écrite en passant sur un post-it. D'abord intriguée par la question d'un rapport possible de la tradition des premiers croyants en Christ à un mouvement baptiste, j'ai, dans un premeir temps, supposé une intégration du mouvement de Jean ou d'une prise de position conflictuelle à son égard. Ma première approche était guidée par l'idée que la

¹ Traduction Œcuménique de la Bible, trad. par la Société biblique française, Cerf, Paris, 2004 (1988), p. 9-10.

²Avec, par exemple, Lieu, Judith M., *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity*, London, Bloomsbury, 2015², en particulier le chapitre 12.

mise en parallèle de Jean et Jésus se faisait dans un climat conflictuel entre les deux mouvements. Pourtant, au fil de mon analyse et à la lumière des théories mémorielles et littéraires, d'autres enjeux du texte se sont esquissés et ont redéfini mes premières intuitions de lecture, comme l'illustrera ce travail.

Table des matières

Section introductive	5
Problématique	5
Section 1 : cadre méthodologique	7
1.1 Théories de la mémoire	7
1.1.1 État de la recherche	8
1.1.2 Pistes à explorer	
1.2 Qu'en est-il du Jean-Baptiste, dit historique?	27
1.2.1 Introduction	27
1.2.2 État des lieux : sources	29
1.2.3 Jean le Baptiste	33
1.2.4 Conclusion	34
1.3 Théories littéraires	34
1.3.1 Le lectorat	35
1.3.2 La « caractérisation » (characterization)	38
1.3.3 L'« identité narrative » (Ricoeur ; cf. Baker)	42
1.3.4 Analepse et prolepse	
1.3.5 Conclusion	45
1.4 Conclusion de la section	46
Section 2 : le Baptiste dans l'œuvre de Luc	47
2.1 Introduction	47
2.1.1 Jean le Baptiste chez Marc, Matthieu et Q	48
2.1.2 La foule et la littérature prophétique	52
2.2 Analyse du texte	58
2.2.1 Le récit de l'enfance (Lc 1–2)	58
2.2.2 Ministère du Baptiste et baptême de Jésus (Lc 3)	80
2.2.3 Le jeûne des disciples de Jean (Lc 5,33-35)	99
2.2.4 Qui est Jésus ? Qui est Jean ? (Lc 7)	103
2.2.5 Identité de Jésus et mort de Jean (Lc 9)	110
2.2.6 « Notre Père » (Lc 11,1-4)	116
2.2.7 La Loi et les prophètes jusqu'à Jean (Lc 16,16-17)	117
2.2.8 L'autorité du baptême de Jean (Lc 20)	118
2.2.9 Actes des Apôtres	121
2.3 Conclusion : le portrait du Baptiste dans l'œuvre lucanienne	130
2.3.1 Synthèse de l'analyse des sources	
2.3.2 Portrait littéraire	131
2.3.3 Prise de position	131
Section 3:	134
De la mémoire narrative à la mémoire sociale : essai d'articulation	134
3.1 La mémoire dans l'œuvre lucanienne	134
3.1.1 De l'importance de ne pas séparer la mémoire de Jean de la trame générale	134
3.1.2 La mémoire sociale dans le diptyque lucanien	

Section introductive

Problématique

Notre intérêt pour ce mémoire de maîtrise s'est porté sur la figure de Jean Baptiste, un engouement visiblement partagé par la recherche qui, durant les années entourant la préparation de ce travail, ont publié quelques ouvrages que nous mentionnons en notes de bas de page³.

Plusieurs approches peuvent conduire la recherche sur cette figure du premier siècle. Pour notre part, nous voulons étudier le portrait littéraire du Baptiste, c'est-à-dire la façon dont il est caractérisé (par quels procédés rhétoriques, quelle relation avec le lectorat, *etc.*) et la relation de ce portrait avec le projet rédactionnel et théologique du rédacteur (pour notre recherche, il s'agira spécifiquement du rédacteur lucanien). En effet, il faut préciser que nous approchons le texte comme un produit théologique socio-historiquement ancré et comme un moyen de communication entre le rédacteur et un groupe destinataire⁴. Il s'agit donc d'éclairer la corrélation entre ce portrait de Jean, qui s'inscrit dans un récit cohérent, théologiquement orienté, et les visées du rédacteur (liées à son *Sitz im Leben*).

La question qui oriente notre recherche est la suivante : en quoi les visées théologiques et littéraires de l'œuvre lucanienne ont-elles déterminé le portrait du Baptiste ?⁵ Notre recherche se focalise sur le portrait littéraire et théologique de Jean dans la double œuvre de Luc. Notre analyse visera à établir : 1) le portrait qui est mis en scène dans le corpus lucanien, c'est-à-dire : son origine, son statut et sa fonction, sa place et son rôle dans l'histoire du salut, son discours théologique et ses pratiques (prière, baptême), son rapport à Jésus et à l'Esprit saint ; 2) les enjeux (théologiques et sociaux) qui ont suscité/accompagné/orienté le travail de rédaction de Luc. Élaborons alors notre problématique : en quoi les caractéristiques de Jean (statut, rôle, origines), sa pratique et son discours, découlent-ils du projet littéraire et théologique de l'évangéliste et répondent-ils à une situation sociohistorique donnée ? Ce travail sera éclairé par une double approche : celle des théories littéraires et des théories de la mémoire.

Comment éclairer cette corrélation entre le portrait et le projet théologique et social de Luc ? Le diptyque, en plus d'être un projet théologique, est aussi un récit contextuel qui s'adresse à un public cible et qui laisse transparaître des choix rédactionnels liés à son milieu, ce que l'on nomme usuellement le « *Sitz im leben* ». C'est ici que nous solliciterons les théories de la mémoire⁶ : en effet,

³ SHEDD, Nathan L., *The Beheading of John the Baptist in the First Three Centuries: Memory, Violence, and Reception,* PhD thesis, Liverpool, St Mary's University/Liverpool Hope University, 2019; ROHMER, Céline, VOUGA, François, *Jean Baptiste, aux sources* (Essais bibliques 55), Genève, Labor et Fides, 2020; CHAUCHOT, Christina M., *John the Baptist as a Rewritten Figure in Luke-Acts* (Copenhagen International Seminar), Abingdon/New York, Routledge, 2021; *etc.*

⁴ Nous verrons avec Huebenthal et Baker, notamment, que le texte a une influence sur l'identité du groupe. HUEBENTHAL, Sandra, *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis* (FRLANT 253), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018² (2014), p. 163. BAKER, Coleman A., *Identity, Memory and Narrative in Early Christianity: Peter, Paul, and Recategorization in the Book of Acts*, Eugene, Pickwick Publications, 2011.

⁵ Ici et après, voir aussi, par ex.: CHAUCHOT, Christina M., John the Baptist as a Rewritten Figure in Luke-Acts, 2021.

⁶ ASSMANN, Jan, La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques, trad. Diane Meur, Paris, Aubier, 2010; HALBWACHS, Maurice, Les cadres sociaux de la mémoire, Paris, Albin Michel, 2001 (1925); HALBWACHS, La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte, 2017 (1941); HALBWACHS, Maurice, La mémoire collective, Paris, PUF, 1968² (1950); en application aux littératures juives et chrétiennes anciennes, voir notamment: BUTTICAZ, Simon, NORELLI, Enrico (éds), Memory and Memories in Early Christianity (WUNT 398),

il s'agit d'une approche qui s'intéresse à la corrélation entre l'identité de l'individu/le collectif (ancré dans un présent) et son rapport aux événements passés, ou « le » passé en général. Ces théories ont notamment dégagé le rôle que jouait le rapport au passé d'un groupe dans la constitution de son identité, mais avant tout, la façon dont le présent oriente la lecture du passé. Ainsi, notre hypothèse de travail est que la mémoire de Jean, c'est-à-dire la façon dont les premiers croyants en Christ se sont souvenus de lui, est orientée par ce jeu d'influences entre le présent et le passé du groupe. L'œuvre de Luc est donc, dans notre perspective, lue comme la mise en scène littéraire et théologique d'un travail social de mémoire⁷.

Maintenant que nous avons indiqué nos approches, définissons plus clairement la manière dont nous répondrons à la question centrale de notre travail : comment la mémoire du Baptiste est-elle littérairement et théologiquement mise en scène dans l'œuvre de Luc et en quoi ce travail de mémoire est-il dicté par un contexte socio-historique spécifique ? Notre étude se structurera en trois sections : 1) l'élaboration d'une section méthodologie visant à nous munir des bons outils et des bonnes questions (théories littéraires, théories de la mémoire) pour éclairer notre sujet ; 2) l'analyse du portrait littéraire et théologique tel que recomposé dans le diptyque lucanien (avec une mise en avant du rapport entre le texte et le lectorat ; le travail rédactionnel de Luc) ; 3) une réflexion autour de la mémoire sociale en toile de fond du projet lucanien et son influence sur le portrait de Jean. Au niveau des sources sollicitées, nous avons sélectionné l'ensemble des péricopes qui traitent de Jean dans l'évangile de Luc, et proposons un survol de la place de Jean dans les Actes des apôtres, en nous focalisant notamment sur Actes 18,24-28 et Actes 19,1-7. Pour l'analyse du matériel biblique, nous sollicitons avant tout les commentaires de François Bovon⁸, Michael Wolter⁹, Hans Klein¹⁰ et l'ouvrage de Christoph G. Müller¹¹ pour une première immersion dans nos péricopes, qui sera soutenue par nos lectures secondaires.

-

Tübingen, Mohr Siebeck, 2018; HUEBENTHAL, Sandra, *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis*, Göttingen, 2018² (2014); SCHRÖTER, Jens, *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas* (WMANT 76), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1997; SCHWARTZ, Barry, « Christian Origins: Historical Truth and Social Memory», dans: KIRK, Alan, THATCHER, Tom, (éds.), *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity* (SBL.SS 52), Leiden/Boston, Brill, 2005, p. 43-56.

⁷ Ainsi, déjà : BACKHAUS, Knut, « Mose und der *Mos Maiorum*. Das Alter des Judentums als Argument für die Attraktivität des Christentums in der Apostelgeschichte », dans BÖTTRICH, Christfried, HERZER, Jens (éds), *Josephus und das Neue Testament: Wechselseitige Wahrnehmungen. II. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum 25.-28. Mai 2006, <i>Greifswald* (WUNT 1.209), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, pp. 401-428.

⁸ BOVON, François, *L'Évangile selon saint Luc*, Vol. 1: 1,1–9,50; vol. 2: 9,51–14,35; vol. 3: 15,1–19,27; vol. 4: 19,28–24,53 (CNT 3a; 3b; 3c; 3d), Genève, Labor et Fides, 1991; 1996; 2001; 2009

⁹ WOLTER, Michael, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.

¹⁰ KLEIN, Hans, Das Lukasevangelium (KEK 1/3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

¹¹ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk (HBS 31), Freiburg i. B., Herder, 2001.

Section 1 : cadre méthodologique

Cette section a pour but de nous permettre de nous familiariser avec les outils et réflexions méthodologiques propres à nos axes de recherche. Outre la composante méthodologique de cette section, nous espérons également dresser un début de cadre exégétique et interprétatif qui nous guidera dans nos lectures. Nous divisons notre section 1 en trois sous-parties : a) en vue de la section 3 de notre travail, il nous faut rendre compte de l'état de la recherche sur les théories de la mémoire. Même si cette perspective se déploie à la fin de notre travail, elle a accompagné, en arrière-fond, l'approche du texte ; b) il s'agit de présenter quelques éléments concernant le portrait historique du Baptiste et de son mouvement, de relever les enjeux et difficultés à dresser ce portrait historique et de déterminer l'intérêt de la question historique pour notre enquête, mais surtout d'établir les sources que nous avons à disposition ; c) en vue de la section 2, une incursion dans les théories littéraires est nécessaire afin d'aborder nos sources avec des outils adaptés.

1.1 Théories de la mémoire

Dans le cadre de notre recherche, nous souhaitons non seulement nous saisir du portrait littéraire du Baptiste dans le diptyque lucanien mais aussi réfléchir à la dépendance de celui-ci au projet théologique du rédacteur lucanien ainsi qu'aux enjeux sociaux de la communauté/ou des destinataires¹². En effet, nous posons l'hypothèse que le portrait du Baptiste n'est pas uniquement le fruit d'un simple projet littéraire mais tout autant d'un projet théologique et social qui s'exprime par des choix rédactionnels vis-à-vis d'un ensemble de traditions retenues et sélectionnées par les rédacteurs. Cette hypothèse se base sur le postulat que les évangiles ne sont pas uniquement des récits sur la vie de Jésus mais aussi des récits contextuels qui s'adressent à un public cible et qui laissent transparaître des choix rédactionnels liés à son milieu, son « Sitz im leben ». Il nous faut dès lors nous munir d'outils méthodologiques permettant de soutenir notre réflexion concernant le rapport complexe entre le produit littéraire, les visées (littéraires, rédactionnelles, théologiques, etc.) du rédacteur, ainsi que le rapport de ces deux données au « Sitz im Leben ». Pour remplir cet objectif, il nous a été suggéré par notre directeur de mémoire de nous intéresser aux théories de la mémoire. En effet, celles-ci mettent en lumière l'enjeu clé, pour un groupe social, du rapport constitutif entre son présent et son passé. De plus, cette perspective démontre un besoin d'adaptation des mémoires d'un groupe en fonction de ses enjeux socio-culturels du moment présent ; un constat qui sera discuté par sa reprise en sciences bibliques. Dans ce cadre, l'application de ces mises en lumière se porte aussi sur les communautés de l'Antiquité, et notamment des premiers croyants en Christ « [...] les mémoires devaient être adaptées aux divers systèmes culturels et sous-systèmes auxquels appartenaient les

¹² Nous ferons un point sur la question des destinataires de Luc dans la section 3 de notre travail. Nous pouvons à titre indicatif nommer deux articles qui traitent de la question de la communauté ou des communautés en Luc : MOXNES, Halvor, « The Social Context of Luke's Community », *Interpretation* 48/4 (1994), p. 379-389 ; ALLISON, Dale C., « Was There a

[&]quot;Lukan community"? », IBS 10/2, 1988, p. 62-70.

croyants en Christ, ainsi qu'aux besoins et inquiétudes de leurs situations respectives. »¹³ S'esquisse ici l'intérêt de cette perspective pour notre enquête. Premièrement, celle-ci invite à nous intéresser à la façon dont le projet lucanien dépend d'un contexte et d'un groupe identitaire spécifique ; secondairement, elle invite à observer le travail rédactionnel lucanien, c'est-à-dire, à souligner la façon dont Luc rend son œuvre accessible à diverses cultures (avec des genres littéraires que l'on retrouve dans le judaïsme et le monde gréco-romain), ce qui permet de soutenir la communication de son projet en fonction de ses visées théologiques et socio-culturelles à un large public.

Avant toute chose, pour mieux nous familiariser avec l'approche des théories de la mémoire, nous proposons un état de la recherche, nous focalisant principalement sur l'apport de Maurice Halbwachs et de Jan Assmann, ainsi que la reprise de ces théories dans le domaine des sciences bibliques. En premier lieu, nous ferons une brève présentation des catégories de la mémoire, c'est-à-dire « sociale », « collective » et « culturelle », puis nous relèverons leur reprise par notre domaine.

Afin de ne pas se lancer précipitamment dans cette nouvelle approche, précisons qu'il s'agit d'un sujet complexe qui demanderait, pour en saisir toutes les facettes, de se référer à Emile Durkheim, d'explorer les reprises de Pierre Nora et de bien d'autres auteurs !¹⁴ Il se peut ainsi que cet état de la recherche ne considère pas certaines critiques majeures qui pourraient remettre en question l'appropriation de ces théories par les sciences bibliques. Dès lors, nous précisons que nous sollicitons cette approche avant tout à des fins heuristiques et qu'un travail plus approfondi de recherche mériterait sûrement d'être mené. Nous nous contenterons alors d'éclairer notre réflexion avec les jalons que nous aurons mis en avant, suivant ainsi l'état actuel de la recherche en sciences bibliques.

1.1.1 État de la recherche

Depuis deux décennies environ, les théories de la mémoire sont sollicitées par la recherche en sciences bibliques, notamment comme outil heuristique mais aussi comme approche historiographique. Cette approche des théories de la mémoire propose une réflexion articulée au sujet du rapport qu'entretient l'individu/le collectif, ancré dans son présent, avec les événements passés, voire avec « le » passé en général. Si la perspective mémorielle ne s'est pas encore imposée dans la recherche, elle connaît un regain d'intérêt dans les sciences bibliques depuis les années 2000, notamment sous la plume d'Alan Kirk et Tom Tatcher¹⁵, Barry Schwartz¹⁶, mais aussi dans des collectifs plus récents¹⁷. Le sociologue Maurice Halbwachs ainsi qu'Aleida et Jan Assmann sont les

_

¹³ (Trad. MJ), citation en langue originale: « [...] they [the memories] had to be adapted to the various cultural systems and subsystems to which believers in Jesus belonged, as well as to the needs and concerns produced by their respective situations. » (BUTTICAZ, Simon, NORELLI, Enrico, « Introduction », dans: BUTTICAZ, Simon, NORELLI, Enrico [éds], *Memory and Memories in Early Christianity* (WUNT 398), Tübingen, Mohr Siebeck, 2018, p. 5).

¹⁴ Voir à titre introductif: OLICK, Jeffrey K., ROBBINS, Joyce, « Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Memory of Mnemonic Practices », *Annual Review of Sociology* 25,1998, p. 105-140.

¹⁵ KIRK, Alan, THATCHER, Tom (éds), Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity (SBL.SS 52), Leiden/Boston, Brill, 2005.

¹⁶ Par exemple: SCHWARTZ, Barry, « Christian Origins: Historical Truth and Social Memory», 2005, p. 43-56.

¹⁷ Notamment: BUTTICAZ, Simon, NORELLI, Enrico (éds), *Memory and Memories in Early Christianity* (WUNT 398), Tübingen, Mohr Siebeck, 2018.

porte-drapeaux de cette perspective, le premier est connu pour son développement des mémoires dites « sociale » et « collective », les seconds pour leur apport concernant la « mémoire culturelle ». Si Halbwachs s'inscrit dans un contexte de débat de pensées, suivant puis se démarquant de Durkheim et des réflexions purement psychologiques concernant la mémoire, les Assmann quant à eux (ainsi que des historiens tels que Marc Bloch et Pierre Nora) puisent dans les nouvelles perspectives dégagées par le travail du sociologue. Une lecture en diagonale de divers articles reprenant ces théories témoigne de deux aspects, outre la question de la fonction de la mémoire, qui ont retenu l'intérêt de la recherche : 1) le rapport entre le présent et le passé par le biais de la mémoire, 2) le rapport entre mémoire et identité sociale (individuelle et collective).

Traiter des théories de la mémoire revient à faire appel à un champ interdisciplinaire, comme nous l'indique Chris Keith dans son article de 2015¹⁸. En effet, le domaine de la mémoire est rattaché à la philosophie, la linguistique, l'anthropologie, la psychologie, *etc.*, et fait ainsi appel à différents chercheurs chefs de file de telle ou telle discipline. Or, en ce qui concerne le domaine des sciences bibliques, la recherche actuelle¹⁹ se base principalement sur les travaux du sociologue Maurice Halbwachs²⁰ en ce qui concerne la « mémoire sociale » et de Jan Assmann pour la « mémoire culturelle »²¹. S'il fallait se risquer à proposer une définition générale, Jens Schröter présente le terme « mémoire » (*memory*) comme « un concept général pour déterminer la relation entre le passé et le présent »²².

« Mémoire sociale » et « mémoire collective » (Halbwachs)

Maurice Halbwachs (1877-1945), sociologue de la fin du 19ème et du début du 20ème siècle, s'inscrit à la suite de son professeur, Emile Durkheim. Il publie de nombreux ouvrages, mais ceux qui retiennent notre attention fondent sa théorie de la « mémoire sociale et collective » : Les cadres sociaux de la mémoire (1925)²³ ; La Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective (1941)²⁴ ; et son œuvre posthume, La mémoire collective²⁵, puisqu'il décède en 1945, déporté à Buchenwald.

¹⁸ KEITH, Chris, « Social Memory Theory and Gospels Research: The First Decade (Part One) », *Early Christianity* 6/3, 2015, p. 354-376.

 ¹⁹ Par ex: BUTTICAZ, Simon, NORELLI, Enrico (éds), Memory and Memories in Early Christianity, 2018; BAKER, Coleman A., Identity, Memory and Narrative in Early Christianity, 2011; EHRMAN, Bart D., Jésus avant les évangiles. Comment les premiers chrétiens se sont rappelé, ont transformé et inventé leurs histoires du Sauveur, Montrouge, Bayard, 2017 (2016).
 ²⁰ HALBWACHS, Maurice, Les cadres sociaux de la mémoire, Paris, Albin Michel, 2001 (1925); HALBWACHS, La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte, 2017 (1941); HALBWACHS, Maurice, La mémoire collective, Paris, PUF, 1968² (1950).

²¹ ASSMANN, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, Verlag C.H. Beck, 2000³ (1992). En français: ASSMANN, Jan, *La mémoire culturelle*, 2010.

²² (Trad. MJ), citation en langue originale: «[...] a general concept for determining the relationship between the past and the present » (SCHRÖTER, Jens, « Memory and Memories in Early Christianity: The Remembered Jesus as a Test Case », BUTTICAZ, Simon, NORELLI, Enrico (éd.), *Memory and Memories in Early Christianity* [WUNT 1.398], Tübingen, Mohr Siebeck, 2018, p. 79).

²³ HALBWACHS, Maurice, Les cadres sociaux de la mémoire, 2001 (1925).

²⁴ HALBWACHS, La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte, 2017 (194).

²⁵ HALBWACHS, Maurice, *La mémoire collective*, 1968² (1950)

Le sociologue français est la référence principale en ce qui concerne les notions de « mémoire sociale » et « mémoire collective ». Il s'impose comme celui qui définit en premier la mémoire comme un phénomène social²⁶. En effet, il postule que les mémoires sont structurées par les demandes sociales du présent²⁷. Il fait partie, selon Schwartz, de ceux qui ont démontré qu'un : « passé soi-disant immuable est facilement et constamment transformé »²⁸ et selon Keith, il démontre que la mémoire n'est pas orientée vers le passé mais bien vers le présent²⁹. Dans cette ligne d'idées, il soutient que l'individu ne peut reconstruire son/le passé qu'à partir de son milieu social³⁰, d'où il puise son langage, ses concepts, ses idées, *etc*. Ainsi, Halbwachs introduit la notion de « cadres sociaux »³¹. Pour éclairer ce point nous citons Kirk :

Halbwachs argued that memory is constituted by *social frameworks*, which is to say he focused on the way the structure and inner workings of specific groups shape memory for the people belonging to those groups. Social frameworks of memory are indispensable for the very possibility of remembering, for they give coherence and legibility to memories, arranging them within dominant cultural systems of meaning³².

En somme, l'individu s'appuie sur les « cadres sociaux » pour se remémorer les événements du passé³³. Explicitons cette notion avec l'aide de Bart D. Ehrman : la société fournit l'arrière-plan et le cadre de la mémoire, et donc, sans ce cadre social, il n'est pas possible d'organiser les souvenirs du passé de façon cohérente³⁴. C'est ici qu'apparaît la nécessité du groupe, un individu isolé n'a pas accès à la mémoire, comme le met en lumière Schwartz :

Individuals do not know the past singly; they know it with and against other individuals situated in diverse communities, and in the context of beliefs that predecessors and contemporaries have transferred to them³⁵.

Il nous faut présenter ici l'idée que la communication est la colonne vertébrale de la mémoire³⁶ (Halbwachs n'utilise pas ces mots), qui peut prendre la forme de la narration³⁷. C'est-à-dire que la mémoire repose sur une forme de transmission. Voici donc le premier aspect de la pensée de Halbwachs : le passé est remémoré à partir du présent social de l'individu et du groupe.

²⁶ KIRK, Alan, THATCHER, Tom, Memory, Tradition, and Text, 2005, p. 2.

²⁷ KEITH, Chris, « Social Memory Theory and Gospels Research », 2015, p. 359.

²⁸ (Trad. MJ), citation en langue originale : « a supposedly immutable past is readily and constantly transformed » (SCHWARTZ, Barry, « Christian Origins: Historical Truth and Social Memory», 2005, p. 45).

²⁹ Keith, Chris, « Social Memory Theory and Gospels Research », 2015, p. 359.

³⁰ *Ibid.*, p. 360.

³¹ HALBWACHS, Maurice, Les cadres sociaux de la mémoire, 2001 (1925), p. 38-39, 76, 79.

³² KIRK, Alan, « Social and Cultural Memory », dans : KIRK, Alan, THATCHER, Tom, *Memory, Tradition, and Text*, Brill, 2005, p. 2.

³³ Keith, Chris, « Social Memory Theory and Gospels Research », 2015, p. 360.

³⁴ EHRMAN, Bart D., Jésus avant les évangiles, 2017 (2016), p. 312.

³⁵ SCHWARTZ, Barry, « Christian Origins: Historical Truth and Social Memory», 2005, p. 45.

³⁶ HALBWACHS, Maurice, Les cadres sociaux de la mémoire, 2001 (1925), p. 64.

³⁷ La question de la communication est évidemment traitée par Halbwachs, mais elle m'a été mise en lumière ici par : KIRK, Alan, « Social and Cultural Memory », 2005, p. 4-5. Elle est aussi au cœur de la « mémoire communicationnelle » définie par Assmann : ASSMANN, Jan *La mémoire culturelle*, 2010, p. 45-47.

Le deuxième aspect qui nous intéresse est la notion de « mémoire collective ». Prenons la synthèse descriptive que nous propose Keith, qui se base sur des citations provenant de l'ouvrage *Les cadres sociaux de la mémoire* de Halbwachs :

Collective memory instead refers to a shared cultural past to which individuals contribute and upon which they call; but ultimately a past that transcends individual memory. Since collective memory is crucial for informing group identity, it is a past that the group actively manages. Collective memory is, in other words, "an intentional formation of the past"³⁸.

Ainsi, là où l'identité était formée par les « cadres sociaux » dans la « mémoire sociale », la « mémoire collective » « fabrique et fournit des cadres pour des futurs processus de formation d'identité »³⁹. De plus, elle « rappelle et reconstruit le passé sous des formes publiques, propres à un groupe actuel »⁴⁰. La « mémoire collective » vient répondre à l'ancienne vision de la mémoire, perçue comme une faculté individuelle⁴¹. Une distinction doit être ici apportée concernant la « mémoire collective » ; il ne s'agit pas de la mémoire, par exemple, nationale. En effet, Halbwachs, dédie un chapitre à la différenciation entre « mémoire collective » et « mémoire historique », nous le citons :

Si, par mémoire historique, on entend la suite des événements dont l'histoire nationale conserve le souvenir, ce n'est pas elle, ce ne sont pas ses cadres qui représentent l'essentiel de ce que nous appelons la mémoire collective. Mais, entre l'individu et la nation, il y a bien d'autres groupes, plus restreints que celle-ci, qui eux aussi, ont leur mémoire et dont les transformations réagissent bien plus directement sur la vie et la pensée de leurs membres⁴².

L'identité individuelle s'inscrivant dans un groupe se mêle à l'identité de ce dernier ; ainsi, la « mémoire collective » a de spécifique que les mémoires qu'elle conserve intéressent bien plus souvent les membres du groupe et non le groupe, par exemple, à l'échelle nationale⁴³. C'est pour cela que nous notons une multitude de « mémoires collectives », Lavabre développe :

La mémoire s'inscrit dans une matérialité, un espace et des lieux spécifiques où se reconnaissent les groupes en action dans la société. De ce point de vue, la mémoire collective est nécessairement plurielle, multiforme, s'inscrivant dans la multiplicité des temps sociaux et des espaces différenciés que s'approprient les groupes⁴⁴.

La distinction majeure, selon Halbwachs, entre la « mémoire historique » et la « mémoire collective » se situe dans le temps passé. Halbwachs le dit : « [...] le besoin d'écrire l'histoire d'une période, d'une société, et même d'une personne ne s'éveille-t-il que lorsqu'elles sont déjà trop éloignées dans le passé pour qu'on ait chance de trouver longtemps encore autour de soi beaucoup de

³⁸ KEITH, Chris, « Social Memory Theory and Gospels Research », 2015, p. 360.

³⁹ (Trad. MJ), citation en langue originale: « *collective memory* fabricates and provides frames for future processes of identity formation» (HUEBENTHAL, Sandra, « "Frozen Moments" – Early Christianity through the Lens of *Social Memory Theory*», BUTTICAZ, Simon, NORELLI, Enrico [éds], *Memory and Memories in Early Christianity* [WUNT 1.398], Tübingen, Mohr Siebeck, 2018, p. 19, italiques originaux).

⁴⁰ (Trad. MJ), citation en langue originale: « recalls and reconstructs the past in public forms that are unique to a current group » (KEITH, Chris, « Social Memory Theory and Gospels Research », 2015, p. 361).

⁴¹ HALBWACHS, Maurice, *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1968² (1950), p. 40.

⁴² *Ibid.*, p. 68.

⁴³ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁴ LAVABRE, Marie-Claire, « Maurice Halbwachs et la sociologie de la mémoire », 1998, p. 52.

témoins qui en conservent quelque souvenir. »⁴⁵ C'est à partir de là qu'apparaît le besoin de fixer la mémoire⁴⁶. Nous voyons donc que la « mémoire collective » a de spécifique d'être orientée et, on pourrait dire, forgée par le groupe. Par rapport à cette ligne d'idée, indiquons ici que Jan Assmann récuse cette distinction entre la « mémoire historique » et la « mémoire collective »⁴⁷. Il faut comprendre que, pour Halbwachs, comme le présente Assmann, l'histoire commence là où la tradition finit, c'est-à-dire au moment où la mémoire sociale disparaît⁴⁸, et où le passé n'est plus sollicité par la mémoire collective⁴⁹. La tradition serait « [des] formes de souvenir organisé et objectif [...] »⁵⁰. Or, pour Assmann : « Entre "mémoire" et "tradition", la frontière peut être si perméable qu'il paraît peu judicieux de distinguer les deux concepts trop rigidement. »⁵¹

Reprenons le parcours d'Halbwachs. L'identité de l'individu est intrinsèquement liée à son groupe⁵². Kirk, en synthétisant les diverses positions de la recherche⁵³, rend compte du développement de l'identité en rapport à la mémoire : l'identité est constituée d'événements et d'expériences qui sont constamment retravaillés, pour leur donner un sens, par le travail de la mémoire⁵⁴. Il s'agit d'un processus qui vise à « constamment corréler le passé, présent, et le futur anticipé, pour atteindre un

⁴⁵ HALBWACHS, Maurice, *La mémoire collective*, 1968² (1950), p. 69.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁷ ASSMANN, Jan, *La mémoire culturelle*, 2010, p. 39-41.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 40,

⁵¹ *Ibid.*, p. 41.

⁵² HALBWACHS, Maurice, Les cadres sociaux de la mémoire, 2001 (1925), chapitre 5.

⁵³ (Ici les références sur lesquelles s'appuie Alan Kirk, cf. KIRK, Alan, THATCHER, Tom, Memory, Tradition, and Text, 2005, p. 4) ASSMANN, Aleida, ASSMANN, Jan, « Schrift, Tradition und Kultur », dans GOETSCH, Paul, RAIBLE, Wolfgang, ROEMER, Hans-Robert: Zwischen Festtag und Alltag: Zehn Beiträge zum Thema Mündlichkeit und Schriftlichkeit, Tübingen, Narr, 1988, p. 27; ASSMANN, Jan, Das kulturelle Gedächtnis, 1992, p. 16.30.89.132-133; ID., Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, München, C. H. Beck, 2004² (2000), p. 19.22-23.108; CASEY, Edward S., Remembering: A Phenomenological Study, Bloomington, Indiana University Press, 1987, p. 290; COSER, Lewis A., « Introduction: Maurice Halbwachs », dans : HALBWACHS, Maurice, On Collective Memory, édité et traduit par Lewis A. Coser, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p. 22. FENTRESS, James, WICKHAM, Chris, Social Memory. New Perspectives on the Past, Cambridge, Blackwell, 1992, p. 25; HALBWACHS, Maurice, The Collective Memory, traduit par Francis J. Ditter Jr. et Vida Yazdi Ditter, New York, Harper & Row, 1980, p. 51-53; JING, Jun, The Temple of Memories: History, Power, and Morality in a Chinese Village, Standford, Standford University Press, 1996, p. 78-79; LOWENTHAL, David, The Past Is a Foreign Country, New York, Cambridge University Press, 1985, p. 41.196-198; OLICK, Jeffrey K., « Collective Memory: The Two Cultures », Sociological Theory 17/3, 1999, p. 342.344; OLICK, Jeffrey K., ROBBINS, Joyce, « Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Memory of Mnemonic Practices », Annual Review of Sociology 25, 1998, p. 133-134; PRAGER, Jeffrey, Presenting the Past: Psychoanalysis and the Sociology of Misrembering, Cambridge, Havard University Press, 1988, p.70-71.91.123-125; ROSENZWEIG, Roy, THELEN, David, The Presence of the Past: Popular Uses of History in American Life, New York, Columbia University Press, 1998, p.172.198 ; SCHUDSON, Michael, « The Present in the Past versus the Past in the Present », Communication 11, 1989, p. 111; SCHWARTZ, Barry, « Postmodernity and Historical Reputation: Abraham Lincoln in Late Twentieth-Century American Memory », Social Forces 77, 1998, p. 67; SCHWARTZ, Barry, Abraham Lincoln and the Forge of National Memory, Chicago, University of Chicago Press, 2000 p. 294; SHILS, Edward, Tradition, Chicago, University of Chicago Press, 1981, p. 50.51.212; ZERUBAVEL, Eviatar, Social Memories: Steps to a Sociology of the Past, OS 19, 1996, p. 289-290; ZERUBAVEL, Yael, Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 4-7; ZONABEND, Françoise, The Enduring Memory: Time and History in a French Village, traduit par Anthony Forster, Manchester, Manchester University Press, 1984, p. 203.

⁵⁴ KIRK, Alan, THATCHER, Tom, *Memory, Tradition, and Text*, 2005, p. 4.

sentiment de cohérence personnelle et de continuité »⁵⁵. Ainsi, par ce processus, certains événements sont-ils désignés comme marquants par le groupe⁵⁶. Concernant ce rapport aux événements marquants, Sandra Huebenthal, relève que le processus peut être suscité par des fractures et périodes de troubles⁵⁷, car de telles périodes mènent à des cas particuliers de travail de mémoire, par exemple : « […] il arrive parfois qu'une génération suivante se décide pour une interprétation alternative, même en présence de témoins contemporains, si elle sert mieux sa construction identitaire. »⁵⁸ Ces changements interprétatifs demandent un temps d'adaptation liée à une négociation sociale⁵⁹.

Voici donc les deux aspects principaux que nous retenons concernant la théorie de Maurice Halbwachs. Une mémoire orientée par le présent, une mémoire constituée et constitutive par/pour le groupe. Kirk, dans son chapitre, met en avant deux paramètres primordiaux de la « mémoire sociale et collective » : l'espace et le temps⁶⁰, qu'il nous faut relever avant de conclure cette partie. En effet, le temps et l'espace sont deux cadres qui sont intimement liés au groupe : « l'espace est conceptualisé, organisé et façonné par le groupe qui l'habite »⁶¹, il en va de même pour le temps. Ces deux cadres sont des notions qui seront particulièrement reprises dans les réflexions concernant le rapport du groupe au temps qui passe. Nous reprendrons ce point dans la partie qui suit.

« Mémoire culturelle » (Assmann)

En se basant sur la recherche de Halbwachs, Aleida et Jan Assmann ont repris et développé des théories de la mémoire. Celle qui nous intéresse particulièrement est présentée par Jan Assmann dans *Das kulturelle Gedächtnis*⁶²; il y développe les notions de « mémoire communicationnelle » et « mémoire culturelle ». Il est à noter qu'Assmann rejoint Halbwachs par rapport à la « mémoire collective » : « La mémoire procède donc par reconstruction. Le passé ne peut s'y conserver en tant que tel. [...] La mémoire collective opère donc dans deux directions : vers l'arrière et vers l'avant. Non contente de reconstruire le passé, elle organise l'expérience du présent et de l'avenir. »⁶³ Il illustre que c'est aussi, dans le cadre de la « mémoire culturelle », dans le souvenir de l'histoire d'un groupe et de « ses figures-souvenirs fondatrices » que celui-ci s'assure son identité⁶⁴.

_

⁵⁵ (Trad. MJ), citation en langue originale : « This process never reaches statis; rather, it is a matter of constantly correlating past, present, and the anticipated future to achieve a sense of personal coherence and continuity » (KIRK, Alan, THATCHER, Tom, *Memory, Tradition, and Text*, 2005, p. 4-5).

⁵⁶ KIRK, Alan, « Social and Cultural Memory », 2005, p. 5.

⁵⁷ HUEBENTHAL, Sandra, « "Frozen Moments" – Early Christianity through the Lens of *Social Memory Theory* », 2018, p. 29

⁵⁸ (Trad. MJ), citation en langue originale : « [...] at times the subsequent generation can even in the face of contemporary witnesses decide for an alternative interpretation if it better serves their identity construction. » (*ibid.*, p. 29).

⁶⁰ KIRK, Alan, « Social and Cultural Memory », 2005, p. 2.

⁶¹ (Trad. MJ), citation en langue originale: « The space within which memory is plotted is a *social* framework because space is conceptualized, organized, and shaped by the group inhabiting it » (*ibid.*, p. 3).

⁶² ASSMANN, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, Munich, Verlag C.H. Beck, 2000 (1992)

⁶³ ASSMANN, Jan, *La mémoire culturelle*, 2010, p. 38.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 48.

Une première distinction fondamentale par rapport à la « mémoire sociale » ou « collective » est le passage du temps. En effet, la « mémoire collective » et « sociale » s'ancre dans le présent d'un groupe donné, tandis que la « mémoire culturelle » réfléchit au rapport de la mémoire pour un groupe qui s'étend sur plusieurs générations⁶⁵. Dans le cadre de cette réflexion, Jan Assmann présente la notion de « mémoire communicationnelle » pour désigner un groupe encore en contact avec son passé récent. La « mémoire communicationnelle » est définie ainsi : : « La mémoire communicationnelle embrasse des souvenirs qui se rapportent au passé récent, et que l'homme partage avec ses contemporains »⁶⁶ Cette mémoire a de spécifique d'être rattachée à son groupe d'origine, ainsi, elle vit et meurt avec lui. À la mort du groupe, se crée une nouvelle mémoire. En somme, le groupe social est inscrit dans une période de témoignages et de mémoire vivante qui se termine à la mort des témoins, mettant ainsi fin à cette mémoire ou alors se métamorphosant en une nouvelle forme de mémoire. Dans ce cadre, il utilise le concept de génération, qu'il estime à environ quarante années⁶⁷. Nous avons donc une fourchette chronologique qui permet de saisir, à son sens, le passage de la mémoire vivante à la fixation de celle-ci par un médium écrit ou oral. Suite à la perte de contact avec la mémoire vivante, le groupe vit une transition de la « mémoire communicationnelle » à la « mémoire culturelle », transition qui vise à pallier la disparition des témoins. On observe, comme le résume Kirk, un tournant : « vers des médias plus endurant, capable de transporter la mémoire d'une manière vitale à travers les générations, c'est-à-dire, vers des formes de "mémoire culturel" (kulturelle Gedächtnis) »⁶⁸. Un enjeu de cette transition est la cohérence de l'identité du groupe : qu'est-ce qui nous lie entre générations successives ? La tradition (sous toutes ses formes) peut alors être comprise comme un élément structurant du groupe : « [...] le "texte culturel" (kulturelle Texte) qui constitue cette tradition, que ce soit sous forme oral ou écrite, sert comme "ciment ou colonne vertébrale connective d'une société qui assure son identité et cohérence à travers la succession des générations". »⁶⁹ D'autres éléments (rites, mythes, danses, tatouages, accoutrement, par exemple) peuvent soutenir l'identité et la mémoire, la différence majeure par rapport à la « mémoire communicationnelle », est que la « mémoire culturelle » les a institutionnalisés⁷⁰.

Quel est le rapport au passé de la « mémoire culturelle » ? Nous en avons déjà indiqué l'aspect reconstruit, mais le rapport à l'histoire présente un second aspect. Je cite Assmann : « Pour la mémoire culturelle, ce n'est pas l'histoire factuelle qui compte, mais l'histoire telle qu'on s'en souvient »⁷¹, et :

-

⁶⁵ KEITH, Chris, « Social Memory Theory and Gospels Research », 2015, p. 365.

⁶⁶ ASSMANN, Jan, *La mémoire culturelle*, 2010, p. 45 (italiques originaux).

⁶⁷ Ibid n 46

⁶⁸ (Trad. MJ), citation en langue originale: « toward more enduring media capable of carrying memory in a vital manner across generations, that is, toward forms of "cultural memory" (kulturelle Gedächtnis)» (KIRK, Alan, « Social and Cultural Memory », 2005, p. 6. Cf. ASSMANN, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis*, 1992, p. 218-221; ID., *Religion und kulturelles Gedächtnis*, 2004² (2000), p. 3-54.)

⁶⁹ (Trad. MJ), citation en langue originale: « The "cultural texts" (kulturelle Texte) that constitute that tradition, whether oral or written texts, serve as the "cement or connective backbone of a society that ensures its identity and coherence through the sequence of generations". » (KEITH, Chris, « Social Memory Theory and Gospels Research », 2015, p. 365. Keith cite ASSMANN, Jan, « Form as Mnemonic Device: Cultural Texts and Cultural Memory », dans: HORSLEY, Richard A., DRAPER, Jonathan A., FOLEY, John M., *Performing the Gospel. Orality, Memory, and Mark. Essays dedicated to Werner Kelber*, Minneapolis, Fortress Press, 2006, p. 78).

⁷⁰ ASSMANN, Jan, *La mémoire culturelle*, 2010, p. 47.

⁷¹ *Ibid.*, p. 47.

« Dans le souvenir, l'histoire devient mythe. Elle n'en devient pas irréelle pour autant ; au contraire, c'est alors seulement qu'elle prend réalité, c'est-à-dire prend une force normative et formative durable. »⁷² Ainsi, la mémoire transforme l'histoire en objet du souvenir, en mythe⁷³. En effet, « le mythe est une histoire fondatrice, une histoire qu'on raconte pour éclairer le présent à la lumière des origines »⁷⁴. De plus, il met en avant que les mémoires « peuvent être fausses, déformées, inventées, ou implantées »⁷⁵ ; ainsi le passé existe-t-il non comme fait mais comme forme narrative qui sera interprétée⁷⁶.

Outre ce rapport au passé, il y a aussi un rapport particulier au temps : cette mémoire se vit sous forme de cérémonie, hors du temps quotidien⁷⁷. De plus, contrairement à la « mémoire communicationnelle » qui a une diffusion non-contrôlée, les garants de la mémoire culturelle la transmettent de façon bien plus contrôlée⁷⁸. À cette dimension cérémonielle se joignent de nombreux rites, symboles, *etc.*, porteurs de commémoration.

Citons comme conclusion Huebenthal qui nous offre une synthèse de la théorie de la « mémoire culturelle »⁷⁹ :

[...] cultural memory which – simply speaking – understands texts as canonized normative and formative founding stories of a certain group. Cultural memory treasures the origins, the remote past a group referes to. Cultural memory is formal, ceremonial, consists of codified or even canonized signs and is mediated through education. Identity is established through one's relation to received tradition. [...] Cultural memory is what seems to have always been there and shapes our identities – whether we are aware of it or not and whether we like it or not. One of the most important characteristics is its temporal structure: Cultural memory deals with the remote past and how it shapes our identity, our present and our future⁸⁰.

Reprise par les sciences bibliques (Nouveau Testament)

Maintenant que nous avons succinctement posé les jalons principaux des théories retenues, il nous faut nous intéresser à leurs reprises par les sciences bibliques. C'est ici que nous trouverons des pistes de réflexion propres à éclairer notre recherche.

L'utilisation de la mémoire dans la recherche néo-testamentaire s'est modifiée avec les années, comme le rend compte le chapitre introductif de Simon Butticaz et Enrico Norelli paru dans un récent collectif⁸¹ et auquel je me réfère pour ce qui suit. Si dans un premier temps des motifs sont apparus

⁷⁴ ASSMANN, Jan, *La mémoire culturelle*, 2010, p. 47.

⁷² ASSMANN, Jan, *La mémoire culturelle*, 2010, p. 47.

⁷³ *Ibid.*, p. 47.

⁷⁵ (Trad. MJ), citation en langue originale : « memories may be false, distorted, invented, or implanted », dans : KEITH, Chris, « Social Memory Theory and Gospels Research », 2015, p. 366 ; citant Assmann, Jan, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, p. 9.

⁷⁶ KEITH, Chris, « Social Memory Theory and Gospels Research », 2015, p. 367.

⁷⁷ ASSMANN, Jan, *La mémoire culturelle*, 2010, p. 48.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 49-50.

⁷⁹ HUEBENTHAL, Sandra, « "Frozen Moments" – Early Christianity through the Lens of *Social Memory Theory* », 2018, p. 17-43.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 17.

⁸¹ BUTTICAZ, Simon, NORELLI, Enrico, «Introduction», 2018, p.1-14.

(on ne peut alors à proprement parler de « théorie de la mémoire ») dans les travaux sur la *form criticism* ainsi que sur le Jésus historique, puis dans l'« école scandinave », pour désigner la continuité de la tradition de Jésus, partant des disciples jusqu'aux évangiles, c'est plus tardivement que le concept est utilisé dans son sens sociologique et constructiviste⁸². Plus largement aujourd'hui, les théories de la mémoire sociale sont sollicitées :

to study the Gospel tradition as one large memory project, undertaken by the various groups who believed in Jesus, with the origins of Christianity being continuously subjected to a process of re-examination and reconfiguration in light of the demands and opportunities of the present time⁸³

Néanmoins, Schröter distingue deux perspectives qui font appel à la notion de mémoire : la première traite de la conservation et de la transmission des activités et enseignements du Christ à ses disciples⁸⁴ ; la seconde utilise la notion de « mémoire » pour décrire la façon dont « les premières communautés percevaient [...] leur propre identité et situation contemporaine en les interprétant à la lumière de l'activité et du dessein de Jésus »⁸⁵. En tant que pionnier de cette approche⁸⁶, Schröter développe notamment l'idée que ce n'est pas forcément le contenu de la prédication de Jésus qui s'est avisée constitutive pour sa réception, mais bien plutôt : « la conviction de la pertinence de sa personne »⁸⁷. Cette remarque de Schröter s'inscrit dans le débat concernant la recherche des traditions orales de Jésus : on ne peut, à son sens, retirer les éléments oraux concernant Jésus de leur cadre, c'est-à-dire, de la façon dont ils ont été contextualisés dans leur milieu⁸⁸. Ainsi, ce qui demeure est la façon et le contenu dont les personnes se sont souvenues de ces paroles, par exemple⁸⁹. Nous suivrons donc sur ce point la ligne de pensée de Schröter.

L'orientation actuelle s'intéresse aux textes des premiers croyants en Christ, narration d'un passé fondamental, qui communiquent l'histoire de Jésus. Ainsi, les divers groupes ont retenu tel ou tel élément sur Jésus car, selon Butticaz et Norelli, « ils étaient considérés comme fondamentaux à leur foi ». 90 Le postulat sous-jacent serait donc que chaque élément retenu est à comprendre comme élément structurant pour la foi : il nous faudra interroger ce point. Un autre élément clé de la posture actuelle est l'idée que les éléments retenus doivent être adaptés au contexte du groupe : « [...] les mémoires devaient être adaptées aux divers systèmes culturels et sous-systèmes auxquels appartenaient les croyants en Christ, ainsi qu'aux besoins et inquiétudes de leurs situations respectives

⁸² BUTTICAZ, Simon, NORELLI, Enrico, « Introduction », 2018, p.1-14.

⁸³ *Ibid.*, p. 3-4.

⁸⁴ SCHRÖTER, Jens, « Memory and Memories in Early Christianity », 2018, p. 84.

⁸⁵ (Trad. MJ), citation en langue originale : « [...] early communities perceived [...] the own identity and contemporary situation by interpreting them in the light of Jesus' activity and fate » (*ibid.*, p. 84).

⁸⁶ SCHRÖTER, Jens, Erinnerung an Jesu Worte, 1997.

⁸⁷ (Trad. MJ), citation en langue originale: « In beiden Fällen nämlich sollte damit zum Ausdruck gebracht werden, daß es nicht die *Inhalte* der Vekündigung Jesu selber seinen, die sich als Konstitutiva der späteren Rezeption erwiesen, sondern vielmehr die Überzeugung von der Relevanz seiner Person, die ihrerseits durch den Rückgriff auf anderweitige Topoi formuliert worden sein, sich jedoch nicht aus dessen Vekündigung selber herleiten lasse. » (*ibid.*, p. 482).

⁸⁸ *Ibid.*, p. 465.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 466.

⁹⁰ (Trad. MJ), citation en langue originale : « they were deemed seminal to their faith » (BUTTICAZ, Simon, NORELLI, Enrico, « Introduction », 2018, p. 5).

»⁹¹. Est aussi traitée la question de la transmission des mémoires/traditions par des personnes considérées légitimes ou porteuses d'autorité; s'y articulent le constat de la diversité des versions et des diverses unités mémorielles des premières décennies, ainsi que la question du phénomène de la pseudépigraphie⁹².

Nous voulons nous focaliser sur deux points ici : premièrement, nous questionner sur l'usage qui est fait de cette théorie par les sciences bibliques, et surtout comment le passé y est compris ; secondairement, considérer la question du temps (chronologique) et la notion de crise.

Tout d'abord, voici quelques éléments de réflexion sur ce que le travail des théories de la mémoire en sciences bibliques devrait essayer de dégager. Prenons, en premier lieu, quelques critiques apportées par Barry Schwartz, figure clé de la mémoire sociale en Amérique. Sa position interroge la tendance constructiviste de la théorie sociale. Il distingue dans la recherche deux modèles, c'est-à-dire deux façons de comprendre la « mémoire sociale » : 1) la « mémoire sociale » dite « présentéiste », où le présent influence le rapport au passé et la mémoire est faite ou défaite en fonction des besoins⁹³; et 2) la « mémoire sociale » dans un système culturel, qui perdure malgré les changements sociaux, car les nouvelles croyances se « surimpriment » (superimposed) sur les anciennes⁹⁴. Il postule qu'en ayant trop insisté sur l'aspect construit de la mémoire sociale, nous avons perdu de vue ce qui fait la continuité de la mémoire, préférant le premier modèle au second⁹⁵. En effet, il met clairement en avant le fait que les communautés ne recréent pas à chaque fois un nouveau Jésus, mais qu'il y a bien une forme de continuité à travers les générations. Nous le citons : « Ainsi, les générations qui se succèdent ne créent pas Jésus à nouveau mais héritent de la plupart de leurs connaissances, c'est pour cela que l'image de Jésus demeure identifiable à travers les générations et siècles »⁹⁶ Voici un premier point : il nous faut garder à l'esprit ce qui fait la continuité de la mémoire de Jésus. Ensuite, il suffit de s'attarder sur le sous-titre de son chapitre The Cynical Discipline pour comprendre son reproche principal. Situant cette théorie dans son contexte d'émergence, Schwartz relève que certains chercheurs transposeraient leur cynisme quant à la validité des valeurs culturelles et des symboles sur leurs sources (reflétant une réalité des 20-21ème siècles)⁹⁷. Ainsi, il souhaite relever que la mémoire sociale moderne ne fonctionne pas comme la mémoire sociale traditionnelle. Il nous faut donc comprendre le rapport à la mémoire de l'époque étudiée⁹⁸. Pour être pertinente, la mémoire sociale doit nous permettre d'entrer en contact avec le christianisme du premier siècle⁹⁹. Il faut dès lors remettre en question l'idée que ce sont les élites qui fournissent le travail de mémoire et font figure d'autorité, et plutôt essayer de relever ce que les textes révèlent sur les croyances des personnes

_

⁹¹ (Trad. MJ), citation en langue originale: « they had to be adapted to the various cultural systems and subsystems to which believers in Jesus belonged, as well as to the needs and concerns produced by their respective situations », (BUTTICAZ, Simon, NORELLI, Enrico, « Introduction », 2018, p. 5).

⁹² *Ibid.*, p. 7-10.

⁹³ SCHWARTZ, Barry, « Christian Origins: Historical Truth and Social Memory», 2005, p. 44.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 44.

⁹⁶ (Trad. MJ), citation en langue originale: « Thus, successive generations do not create Jesus anew but inherit most of their knowledge, which is why the image of Jesus remains identifiable across generations—and centuries. » (*ibid.*, p. 55). ⁹⁷ *Ibid.*, p. 45-46.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 46.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 46.

ordinaires du premier siècle¹⁰⁰. Il souhaite donc nous mettre en garde contre un cynisme qui voudrait penser que les évangiles sont uniquement « des écrans sur lesquels les leaders d'Église projettent leur agenda »101 et réorienter notre regard sur ce qui est dit sur les croyants d'alors. Néanmoins, il s'agit de tout de même considérer cet aspect, car, dans le contexte du groupe, des personnes peuvent se présenter comme garantes/porteurs d'une certaine mémoire. Dans le cadre de la mémoire culturelle, où un contrôle de sa propagation est mis en place, Assmann parle par exemple de porteurs spécialisés de la mémoire¹⁰². Ainsi, on ne peut totalement écarter la place que prennent certains individus et leur rôle dans la transmission de la mémoire ; il demeure qu'il y a une forme de projet communicationnel (comme nous le verrons avec Luc). Markus Bockmuehl¹⁰³, dans cette ligne d'idées, rappelle le cadre dans lequel les mémoires se sont fondées : les premiers croyants en Christ ont affaire à plusieurs trajectoires de mémoire racontant un événement, avec une forme de compétition des mémoires 104 (nous reprendrons cette question dans notre partie concernant la mémoire concurrentielle). C'est-à-dire qu'ils sont dans une phase de mémoire vivante qui présente plusieurs interprétations et qu'ils sont éloignés au niveau chronologique des témoins de cette période¹⁰⁵. Il arrive dès lors que, pour justifier sa mémoire vis-à-vis des adversaires, on vienne rattacher l'origine de sa trajectoire à une figure du passé proche, telle celle des apôtres¹⁰⁶.

Reprenons la question des convictions des croyants en Christ ordinaires. Dans ce cadre, Schwartz élabore un modèle qui pourrait permettre d'explorer cette représentation des « croyants en Christ ordinaires ». Le principe de base est que l'auteur, par exemple de l'évangile, produit son œuvre en vue d'une audience avec laquelle il partage le même monde social 107. Ainsi, pour avoir accès à la pensée du « croyant en Christ ordinaire », il faut s'intéresser à sa culture, son milieu social, *etc.*, et afin de : « [...] de voir le monde à partir du "point de vue indigène" en entrant en contact avec le monde des idées ["thought world"] de sa communauté, en reconstruisant le contexte dans lequel ses membres écrivaient, parlaient et écoutaient » 108 C'est ici qu'apparaît l'importance d'articuler la « mémoire culturelle » à la « mémoire sociale ». Cette première incursion dans la critique de Schwartz nous invite donc à ne pas tomber dans le cynisme et à essayer de faire la part entre ce que disent nos sources et ce que nous projetons dessus. Bref, il s'agit de réfléchir à notre utilisation de la théorie de la mémoire! Le projet de Schwartz est de nous intéresser à la théorie de la mémoire afin de déterminer les représentations produites par les premiers croyants en Christ. Nous le citons :

-

¹⁰⁰ SCHWARTZ, Barry, « Christian Origins: Historical Truth and Social Memory», 2005, p. 49.

¹⁰¹ (Trad. MJ), citation en langue originale: « Theories that dismiss the Gospel as screens on which church leaders projected their agenda [...] » (*ibid.*, p. 53).

¹⁰² ASSMANN, Jan, La mémoire culturelle, 2010, p. 49.

¹⁰³ BOCKMUEHL, Markus, « New Testament *Wirkungsgeschichte* and the Early Christian Appeal to Living Memory », dans : Stuckenbruck, Loren T., *et alii* (éds), *Memory in the Bible and Antiquity* (WUNT 212), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 341-368.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 348-349.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 354.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 356.

¹⁰⁷ SCHWARTZ, Barry, « Christian Origins: Historical Truth and Social Memory», 2005, p. 54.

¹⁰⁸ (Trad. MJ), citation en langue originale : « [...] we see the world from the "native's point of view" by making contact with the thought world of his community, by reconstructing the context in which its members wrote, spoke and listened. » (*ibid.*, p. 55).

The job of social memory scholarship is to assess what we know: assembling documents like the Gospels, estimating their meanings and relation to the culture of which their authors were a part, and drawing conclusions. From the social memory standpoint, then, our object of study is not the authenticity of the Gospels; it is rather the Gospels as sources of information about the popular beliefs of early Christianity¹⁰⁹.

De plus, il ne s'agit pas de restituer la véracité du passé mais de le présenter comme un travail d'interprétation. Cette posture est reprise par Schröter, qui en citant Schwartz nous dit : « [...] pour [soutenir] la perception de soi d'une nation, une société, ou une communauté religieuse, le passé devient significatif en tant que passé remémoré, c'est-à-dire, comme passé *interprété*, *célébré* et *ritualisé* »¹¹⁰ En somme, comme le résume Keith à la fin de sa partie consacrée à Schwartz : « [...] il ne s'agit pas de découvrir le passé réel mais de comprendre pourquoi la tradition s'est développée d'une telle [ou telle]façon »¹¹¹ Ainsi le rapport au passé prend-il une couleur particulière. On pourrait dès lors être tenté de mettre le rapport à l'histoire, compris comme l'étude du passé réel, de côté, or Schröter nous invite à concilier les deux perspectives, pour lui on ne peut pas, par exemple, faire une différenciation pure et dure entre le Jésus remémoré et le Jésus historique¹¹². Il met en emphase que des éléments historiques du passé réel demeurent : « "la mémoire", par conséquent, repose sur la préservation et transmission de vestiges du passé comme prérequis pour accéder au passé dans le présent »¹¹³ Il faut ainsi reconnaître que des éléments de la réception du Christ sont historiques, comme le fait qu'il était Juif, par exemple¹¹⁴. En somme, il faut procéder à un travail critique. Pour Schröter, la « Jesus memory » :

[...] has to ask how the early Christians developed their self-understanding via reception of the person of Jesus of Nazareth. The aim of this enterprise is not to uncover a "historical Jesus" *behind* the texts, but rather a plausible portrait based on the early traditions that provide access to Jesus on the basis of a historical-critical evaluation of the available sources¹¹⁵.

En bref, il ne s'agit pas de dégager un portrait historique précis, mais bien d'avoir conscience que la tradition a été adaptée selon les contextes de chaque groupe et/ou culture¹¹⁶. Bien que des traces du personnage historique persistent, la tradition est avant tout vivante¹¹⁷ et donc prompte au changement. L'approche historico-critique vise alors à analyser les sources à disposition et, à l'aide de la connaissance du passé historique, à faire la part entre des éléments culturels qui se sont calqués sur la

¹⁰⁹ SCHWARTZ, Barry, « Christian Origins: Historical Truth and Social Memory», 2005, p. 50.

^{110 (}Trad. MJ), citation en langue originale: « [...] for the self-perception of a nation, a society, or a religious community, the past becomes meaningful as remembered past, namely as *interpreted, celebrated and ritualized past.* » (SCHRÖTER, Jens, « Memory and Memories in Early Christianity », 2018, p. 80, (italiques originaux); Schröter nous renvoie à: SCHWARTZ, Barry, « The Social Context of Commemoration », *Social Forces* 61.2, 1982, p. 374-402; SCHWARTZ, Barry, *Abraham Lincoln and the Forge of National Memory*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000).

^{111 (}Trad. MJ), citation en langue originale: « [...] it is not about discovering the actual past but understanding why the tradition developed in the manners that it did. » (KEITH, Chris, « Social Memory Theory and Gospels Research », 2015, p. 373)

¹¹² SCHRÖTER, Jens, « Memory and Memories in Early Christianity », 2018, p. 85.

^{113 (}Trad. MJ), citation en langue originale : « "Memory", therefore, relies on the preservation and transmission of the remains from the past as a prerequisite for access to the past in the present. », (*ibid.*, 2018, p. 85).

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 85

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 86 (italiques originaux).

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 95.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 95.

tradition et les éléments qui sont possiblement ancrés dans la Galilée de Jésus et ses premiers disciples. En somme : « [...] la mémoire ne doit pas être séparée de la quête d'une tradition fiable et exacte, cependant l'objectif n'est pas de prouver la véracité d'une tradition, mais plutôt sa signification pour la compréhension du présent face au passé, interprété et adopté comme histoire » 118.

Dans cette perspective, Bart Ehrman propose un usage des théories de la mémoire dans : *Jésus avant les évangiles. Comment les premiers chrétiens se sont rappelé, ont transformé et inventé leur histoire du Sauveur*¹¹⁹. Il cherche à cerner les possibles souvenirs déformés présents dans les sources, de façon à éclairer ce qui était mis en avant par le groupe dans sa mémoire¹²⁰. Dans ce cadre, il souligne le fait que les traditions orales sont très changeantes ; par une analogie avec les cultures orales contemporaines ou de notre passé proche, il démontre qu'elles ne cherchent pas à préserver la mémoire exacte mais à la rendre pertinente dans un nouveau contexte¹²¹. Les critères pour déterminer si un souvenir est déformé sont : 1) la présence de plusieurs versions du récit qui ne concordent pas¹²² ; 2) un élément dans le présent qui pourrait expliquer la déformation d'un souvenir¹²³ ; et 3) le critère de vraisemblance¹²⁴.

Attardons-nous à présent sur la question du temps. Un des facteurs de la transition entre les mémoires « sociale », « collective » et « culturelle » semble être le temps¹²⁵. Concernant ce point, certains ont essayé de quantifier, approximativement, le nombre d'années qui séparent les différents types de mémoire. Dans son article « "Frozen Moments" – Early Christianity through the Lens of Social Memory Theory »¹²⁶, Sandra Huebenthal traite de cette question et l'applique au cas du Nouveau Testament. La mémoire sociale a développé les notions de « *generation gap* »¹²⁷ (30-50 ans) et de « *floating gap* »¹²⁸ (80-120 ans), ces périodes se caractérisent par un changement de média¹²⁹. L'intérêt de ces notions est l'hypothèse que les années conditionnent le rapport à la mémoire, c'est un certain laps de temps qui « [...] stimule les processus pertinents de production de texte et de

¹¹⁸ (Trad. MJ), citation en langue originale: « [...] memory should not be separated from the quest for a reliable and accurate tradition, although its aims is not merely to prove the veracity of a tradition, but rather its meaning for the understanding of the present against the past, interpreted and adopted as history. », (SCHRÖTER, Jens, « Memory and Memories in Early Christianity », 2018, p. 95).

¹¹⁹ EHRMAN, Bart D., Jésus avant les évangiles, 2017 (2016).

¹²⁰ *Ibid.*, p. 233.

¹²¹ *Ibid.*, p. 251.254-257.

¹²² *Ibid.*, p. 215.

¹²³ *Ibid.*, p. 220-221.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 222.

¹²⁵ Une tripartition qui remonte à ASSMANN, Aleida: « Soziales und kollektives und soziales Gedächtnis », Vortrag im Panel 2 Kollektive und soziales Gedächtnis bei der Tagung Kulturelles Gedächtnis. China zwischen Vergangenheit und Zukunft. Internationale Konferenz zum künstlerischen und politischen Umgang mit der eigenen Geschichte in China der Bundeszentrale für politische Bildung, 2006 (http://www.bpb.de/files/0FW1JZ.pdf); HUEBENTHAL, Sandra, «"Frozen Moments" – Early Christianity through the Lens of Social Memory Theory », 2018, p. 27.

¹²⁶ HUEBENTHAL, Sandra, « "Frozen Moments" – Early Christianity through the Lens of *Social Memory Theory* », 2018, p. 17-43.

¹²⁷ ASSMANN, Jan, La mémoire culturelle, 2010, p. 192-205.

 ¹²⁸ La notion de « *floating gap* » provient du travail de l'ethnologue Jan Vansina, dans : VANSINA, Jan, *De la tradition orale. Essai de méthode historique* (Annales Sciences Humaines 16), Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1961.
 ¹²⁹ HUEBENTHAL, Sandra, « "Frozen Moments" – Early Christianity through the Lens of *Social Memory Theory* », 2018, p. 17.

changement médiatique [...] »¹³⁰. Ces *gaps* renvoient à l'idée d'un changement dans la structure de la mémoire du groupe¹³¹ qui se traduit par un changement de média de communication, ou par l'apparition de nouveaux genres littéraires¹³².

Sandra Huebenthal procède à une articulation de diverses théories des sciences bibliques, portées par Schnelle, Roloff, Pokorny/Heckel et Ebner¹³³, traitant notamment de la question du passage des textes orthonymes à la pseudépigraphie¹³⁴, et de réflexions sur la mémoire sociale. En faisant ce pont, elle éclaire la période de transition des genres littéraires et le rapport du groupe à sa mémoire. Huebenthal, par ce travail, nous propose un tableau permettant de faire le lien entre les diverses périodes de production du christianisme des premiers siècles et les phases de la mémoire, articulées autour de ces deux *gaps*. Nous reproduisons partiellement ci-dessous son tableau synthétique¹³⁵, puisque le dernier tiers concerne des écrits que nous ne traiterons pas dans notre travail.

-

¹³⁰ (Trad. MJ), citation en langue originale : « [...] stimulates the relevant processes of text production and media change [...] » (HUEBENTHAL, Sandra, « "Frozen Moments" – Early Christianity through the Lens of *Social Memory Theory* », 2018, p. 18).

¹³¹ *Ibid.*, p. 34.

¹³² *Ibid.*, p. 34.

¹³³ *Ibid.*, p. 23.35; Huebenthal nous renvoie ici à : SCHNELLE, Udo, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen, UTB, 2002⁴, p.327-328; SCHNELLE, Udo, *Die ersten 100 Jahre des Christentums: 30–130 n. Chr.*, Stuttgart, UTB, 2015, p.27-28; ROLOFF, Jürgen, *Einführung in das Neue Testament*, Stuttgart, Reclam, 1995, p. 194; POKORNY, Petr, HECKEL, Ulrich, *Einleitung in das Neue Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007; EBNER, Martin, « Von den Anfängen bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts », dans : KAUFMANN, Thomas, et *al.* (éds), *Von den Anfängen bis zum Mittelalter*, Vol. 1 de *Ökumenische Kirchengeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, p. 16.

¹³⁴ HUEBENTHAL, Sandra, « "Frozen Moments" – Early Christianity through the Lens of *Social Memory Theory* », 2018, p. 20-26.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 36.

Time	Text/Genre	Pragmatics	Social Memory Terminology	
Foundational Event: Life, Ministry, Death and Resurrection of Jesus				
30-70	Authentic Letters (Paul)	Functional Literature: Deals with concrete issues (of a particular group/community), replaces oral communication	Localization within given frames, the past is usually consciously recalled and reshaped, thus is collective rather than social memory	
Generation Gap (30–50 years) (Common explanations: Destruction of the Temple, Death of Eyewitnesses)				
70–150	Gospels (Anonymous)	Memory Literature: Remembers Jesus and his heritage, extrapolates traditions	Drafting/"Finding" of traditions, fabrication of new frames for identity construction(s) Individual texts can be read as snap-shots or frozen moments in a longer process of emerging early Christian identities	
	Deuteropauline, Pastoral and Catholic Letters (Pseudepigraphy)	Memory Literature: Remembers Jesus and his heritage, extrapolates traditions		
	Authentic Letters (Apostolic Fathers)	Functional Literature: Deals with concrete issues (of a particular group/community), replaces oral communication		

Floating Gap (80-120 years) (Commonly held to be a caesura, it is often not clear why)

Une première remarque : pour Huebenthal, il faut bien préciser que les *gaps* sont des événements flexibles qui peuvent se produire à divers moments dans le temps. Ainsi un *gap* peut avoir lieu dans un groupe avant un autre, *etc*. ¹³⁶. En somme, elle invite à observer les datations avec flexibilité et à considérer ce modèle comme un outil heuristique. Secondairement, le passage de la « mémoire collective » à la « mémoire culturelle » se situe à la suite du « *floating gap* » (80-120 ans)¹³⁷. En somme, son modèle propose de comprendre l'apparition de nouveaux genres littéraires, notamment la pseudépigraphie, à la lumière de la « mémoire sociale » ¹³⁸. Nous avons ici brièvement esquissé son modèle car il nous paraît être un outil intéressant pour notre étude. Nous intéressant à l'œuvre lucanienne, elle serait à situer dans une période de « littérature de mémoire », mais il faut, à mon sens, aussi se demander si nous pouvons y articuler des sections de « littérature fonctionnelle » ¹³⁹

¹³⁶ HUEBENTHAL, Sandra, « "Frozen Moments" – Early Christianity through the Lens of *Social Memory Theory* », 2018, p. 32-33.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 34.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 35.

¹³⁹ (Trad. MJ)

(« functional literature ») – nous tâcherons de reprendre cette question dans notre analyse et de tester l'applicabilité d'un tel modèle¹⁴⁰.

Résumons cette section avec Huebenthal : « Lire des textes à travers le prisme de la mémoire sociale est la tentative de comprendre comment l'identité est forgée et comment les textes fournissent des cadres pour de future processus de construction d'identité » 141.

1.1.2 Pistes à explorer

Finalement, quand on a affaire aux textes des évangiles et aux Actes, à quelle catégorie de mémoire devrait-on se référer ? Nous suivons Huebenthal, pour qui le phénomène se comprend ainsi : « Les Evangiles et les Actes en narrant la mémoire sociale créent une mémoire collective et ainsi fabriquent de nouveaux cadres de référence pour les constructions identitaires du christianisme naissant » 142.

Il nous faut ici indiquer le travail qui se fait par le groupe sur la réinterprétation des traditions du judaïsme dont sont issus Jésus et son mouvement, car nous voyons dans les récits évangéliques une forme de réappropriation du calendrier festif juif ou des sources scripturaires hébraïques. De telles modifications ne sont pas anodines et sont aussi suscitées par l'actualité du groupe. Ce qu'il faut donc veiller à ne pas négliger est la notion de continuité présentée par Schwartz, celle-ci me paraît primordiale dans l'étude des sources néotestamentaires. Cette considération de la continuité s'exprime aussi dans le souci de bien étudier le rapport du christianisme à son contexte social. L'article de Richard Horsley, « Prominent Patterns in the Social Memory of Jesus and Friends », démontre bien que Jésus et son mouvement sont enracinés dans la mémoire sociale israélite¹⁴³. Dans son parcours, Horsley veille à présenter Jésus comme étant inscrit dans la mémoire sociale de sa période et non comme étant uniquement un dissident ou quelqu'un qui apporte une vision entièrement nouvelle¹⁴⁴. Il en conclut donc que la mémoire sociale des premiers chrétiens est double :

That is, we are dealing not only with social memory in the development toward and formation of the oral-derived texts of gospels themselves but also with the social memory of Israelite tradition that those texts referenced in order to resonate with their hearers (see Foley; Horsley and Draper)¹⁴⁵.

Il faudra donc, lors de notre mise en lumière de notre analyse par les théories de la mémoire, veiller à saisir la continuité que présentent nos sources vis-à-vis de leur milieu social. Il sera ainsi important

¹⁴⁰ Les deux catégories sollicitées par Huebenthal sont tirées du travail de Martin Ebner dans : Martin Ebner, « Von den Anfängen bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts», dans : KAUFMANN, Thomas *et al.* (éds), *Von den Anfängen bis zum Mittelalter*. Vol. 1 de *Ökumenische Kirchengeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, p. 16.

¹⁴¹ (Trad. MJ), citation en langue originale: « Reading texts through the lens of social memory is the attempt to understand how identity is shaped and how texts provide frames for future processes of identity construction. » (HUEBENTHAL, Sandra, « "Frozen Moments" – Early Christianity through the Lens of *Social Memory Theory* », 2018, p. 41).

¹⁴² (Trad. MJ), citation en langue originale : « As the Gospels and Acts narrate social memory, they create collective memory and thus fabricate new frames of reference for Early Christian identity constructions. » (*ibid.*, p. 20).

¹⁴³ HORSLEY, Richard A., « Prominent Patterns in the Social Memory of Jesus and Friends », dans: KIRK, Alan, THATCHER, Tom, (éds.), *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity* (SBL.SS 52), Leiden/Boston, Brill, 2005, p. 58.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 69.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 71.

d'avoir en vue l'utilisation des anciennes traditions pour créer un nouveau cadre pour l'identité chrétienne.

Je présente deux dernières interrogations suscitées par mes lectures. Premièrement, est-ce que la « mémoire collective » est nourrie par la confrontation de plusieurs mémoires sociales concurrentes en fin de vie ? Est-ce qu'un possible « groupe baptiste » aurait été un facteur de travail de mémoire ? Secondairement, ce point est à lier à la question du temps : est-ce que la densité des traditions traduites en textes est corrélée à l'éloignement de l'événement fondateur ? Autrement dit : faut-il considérer qu'un portrait étoffé témoigne d'une plus grande distanciation du moment fondateur, ou bien est-il simplement le reflet d'une collection plus grande de traditions ? Par exemple, si nous considérons avec sérieux les datations proposées par la recherche actuelle : comment expliquer le portrait succinct du Baptiste chez Marc, par rapport au portrait plus développé de Luc ? Nous n'avons pas de réponses à fournir pour ce dernier point mais relevons notre curiosité.

Ouverture : les mémoires en conflits

Pour répondre à notre première interrogation concernant la confrontation de plusieurs mémoires sociales nous pouvons ici nous intéresser à la notion de « contre-mémoire »¹⁴⁶. Il s'agit d'une mémoire qui se confronte à celle d'autres groupes. Prenons un exemple : Esler dans son article sur Abraham démontre, à l'usage de cette catégorie ainsi que des théories sur la mémoire et l'identité sociales notamment, comment un groupe, représenté par Paul, travaille la mémoire d'un personnage de façon différente par rapport à une mémoire majoritaire¹⁴⁷. Son analyse souligne ceci : « Les minorités et groupes périphériques, tel que la version paulinienne du mouvement de Christ, confrontent régulièrement les mémoires hégémoniques de groupes qui sont dominants »¹⁴⁸ Cette notion est donc précieuse pour mieux appréhender notre rapport à la mémoire, car elle considère les mécanismes de transformation (omissions, ajouts, *etc.*) de traditions communes par un groupe dans un cadre conflictuel. Nous avons donc affaire à un travail identitaire qui se joue autour de la continuité et la discontinuité.

Le terme de « contre-mémoire », comme nous l'indique Philip Esler, est utilisé par F. Bouchard en rapport au travail de Foucault¹⁴⁹. Il s'applique à des écrits qui : « [...] servent à défier les discours dominants, incluant les mémoires vivantes »¹⁵⁰. L'approche foucaldienne est reprise par plusieurs

1

¹⁴⁶ Notamment: BECKER, Eve-Marie, « John 13 as Counter-Memory: How the Fourth Gospel Revises Early Christian Historiography », dans: LARSEN, Kasper Bro (éd.), *The Gospel of John as Genre Mosaic*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, p. 269-282; ESLER, Philip, « Paul's Contestation of Israel's (Ethnic) Memory of Abraham in Galatians 3 », *BTB* 36/1, 2006, p. 23-34.

¹⁴⁷ ESLER, Philip, « Paul's Contestation of Israel's Memory of Abraham », 2006, p. 23-34.

^{148 (}Trad. MJ), citation en langue originale : « Peripheral and minority groups, such as Paul's version of the Christ-movement, regularly confront the otherwise hegemonic memories of groups that are dominant. » (*ibid.*, p. 29).

¹⁴⁹ FOUCAULT, Michel, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, édité avec une introduction par Donald F. Bouchard, trad. Donald F. Bouchard et Sherry Simon, Ithaca, Cornell University Press, 1980² (1977), p. 9. ¹⁵⁰ (Trad. MJ), citation en langue originale: « [...] serve to challenge dominant discourses, including living memories » (ESLER, Philip, « Paul's Contestation of Israel's Memory of Abraham », 2006, p. 29).

chercheurs en sciences bibliques¹⁵¹. Pour Eve-Marie Becker¹⁵², nous pouvons la résumer par la citation suivante de Foucault :

The historical sense gives rise to three uses that oppose and correspond to the three Platonic modalities of history. The first is parodic, directed against reality, and opposes the theme of history as reminiscence or recognition; the second is dissociative, directed against identity, and opposes history given as continuity or representative of a tradition; the third is sacrificial, directed against truth, and opposes history as knowledge. They imply a use of history that severs its connection to memory, its metaphysical and anthropological model, and constructs a counter-memory-a transformation of history into a totally different form of time¹⁵³.

Eve-Marie Becker sélectionne ce passage et en traduit l'essence pour les sciences bibliques : « La contre-mémoire oppose un concept d'histoire qui sert la transmission de tradition et ainsi l'idée de continuité ; en conséquence, il conceptualise l'histoire en opposition à la mémoire et questionne ou déconstruit divers types d'identité (sociale, culturelle, religieuse). » ¹⁵⁴ En abordant cette perspective, on s'intéresse notamment aux dynamiques entre les groupes. Pour notre sujet, il s'agit de se demander si la diversité des mémoires est liée à une période de formation spontanée dans plusieurs lieux distincts ¹⁵⁵, ou si d'autres facteurs sont à considérer (confrontation, dialogue, *etc.*) qui se traduisaient sous la forme de mémoire concurrentielle ¹⁵⁶, comme le suggère Enrico Norelli ¹⁵⁷. Développons la ligne d'idées de ce dernier : ces mémoires peuvent être mues par plusieurs dynamiques. Par exemple :

Au fur et à mesure que ces mémoires se différenciaient, les groupes qui se reconnaissaient en elles étaient confrontées¹⁵⁸ à des tensions et à des conflits qui les poussaient à rechercher des rapprochements et des alliances. Pour recevoir l'appui d'un autre groupe, il était nécessaire d'adapter sa propre mémoire à celle des autres, au moins dans une certaine mesure¹⁵⁹.

Ou encore, un groupe en position de force pouvait essayer d'imposer sa mémoire pour mieux contrôler l'autre groupe 160. En somme, on peut postuler que nous avons affaire à une période marquée par de forts enjeux, notamment identitaires, qui peuvent être stimulés par un rapport négatif ou positif vis-àvis d'une autre mémoire, d'un autre groupe. Ainsi, en travaillant nos sources, il nous faudra garder à l'esprit que le travail de mémoire est peut-être interne à un groupe mais qu'il ne fait pas forcément fi des autres mémoires qui gravitent autour de son groupe ou qui circulent dans son milieu. Si nous

¹⁵¹ Ici notamment: BECKER, Eve-Marie, « John 13 as Counter-Memory », 2015, p. 269-282; ESLER, Philip, « Paul's Contestation of Israel's Memory of Abraham », 2006, p. 23-34.

¹⁵² BECKER, Eve-Marie, « John 13 as Counter-Memory », 2015, p. 276.

¹⁵³ FOUCAULT, Michel, Language, Counter-Memory, Practice, 1980² (1977), p. 160.

¹⁵⁴ (Trad. MJ), citation en langue originale: « Counter-memory opposes a concept of history which serves the transmission of tradition and thereby the idea of continuity; in consequence, it conceptualizes history in opposition to memory and questions or deconstructs various types of identity (social, cultural, religious). » (BECKER, Eve-Marie, « John 13 as Counter-Memory », 2015, p. 277).

¹⁵⁵ NORELLI, Enrico « La notion de 'mémoire' nous aide-t-elle à mieux comprendre la formation du canon du Nouveau Testament? », dans : ALEXANDER, Philip S., KAESTLI, Jean-Daniel (éds), *Le canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne* (PIRSB 4), Prahins, Zèbre, 2007, p. 181.

¹⁵⁶ BOCKMUEHL, Markus, « Early Christian Appeal to Living Memory », 2007, p. 349; Bockmuehl comprend les mémoires en conflit comme des récits et histoires en compétition.

¹⁵⁷ NORELLI, Enrico « La notion de 'mémoire' », 2007, p. 181.

¹⁵⁸ Erreur d'accord dans le texte de Norelli : « confrontés ».

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 181.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 181.

articulons cela à notre réflexion sur la chronologie des origines chrétiennes, les périodes qui nous intéressent sont définies comme une période de « *crise de la mémoire* »¹⁶¹. Dans cette situation, il est pertinent de considérer l'influence entre groupes de cette période spécifique, car le travail de mémoire n'est pas hermétique à son environnement social.

Ce travail de mémoire s'articule notamment autour du couple différenciation et continuité. Huebenthal postule que le groupe va devoir passer par une phase de différenciation par rapport à son milieu d'origine¹⁶², une idée qu'on retrouve chez Wolter. Cette différenciation est selon lui symptomatique de la « religion de conversion »¹⁶³, un phénomène typique dans le christianisme naissant de la période paulinienne¹⁶⁴.

Une autre notion que nous n'avons pas encore présentée est l'idée que le travail de tradition, et surtout la fixation de celle-ci sur un médium, va figer des développements identitaires, comme le dit Huebenthal :

Es sieht ganz danach auch, als gäbe das Neue Testament von genau dieser spannenden und wichtigen Zeit frühchristlicher Vergesellschaftung Zeugnis. Wenn man so will, hat es den Moment christlicher Identitätsbildung eingefroren und die lebendige Auseinandersetzung konserviert in einem für spätere Generationen verbindlichen Kanon.¹⁶⁵

Nous pouvons ainsi avoir accès par le texte à des situations fossilisées et donc possiblement à des traces de conflits passés. Bref, la catégorie de « contre-mémoire » apporte des outils analytiques complémentaires : en nous intéressant aux omissions¹⁶⁶, aux péricopes rendant compte de rupture ou de continuité, *etc.*, nous pouvons considérer la piste d'une mémoire concurrentielle, conflictuelle. À vérifier donc quand une telle perspective est pertinente pour éclairer nos sources.

Pistes heuristiques

Suite à ce parcours, nous avons dégagé plusieurs pistes heuristiques à explorer vis-à-vis de nos sources. Nous en formulons ici quelques-unes, sur lesquelles nous pourrons nous appuyer dans notre enquête : quelle est l'importance des besoins du milieu rédactionnel et destinataire ? Ou formulé autrement : peut-on déterminer les éléments du présent communautaire qui ont suscité un enjeu identitaire majeur et qui se seraient traduits dans leur reconstitution du passé fondateur ? Comment les traditions anciennes s'articulent-elles aux nouvelles ? A quelles formes de continuité avons-nous affaire ? avec quelles traditions, et pourquoi avoir conservé ces éléments ? Et finalement, pour quelles raisons était-ce nécessaire de préserver la mémoire du Baptiste ?

¹⁶¹ NORELLI, Enrico « La notion de 'mémoire' », 2007, p. 82.

¹⁶² HUEBENTHAL, Sandra, « Pseudepigraphie als Strategie in frühchristlichen Identitätsdiskursen? Überlegungen am Beispiel des Kolosserbriefs », *SNTU.A* 36, 2011, p. 88; Wolter, Michael, « Die Entwicklung des paulinischen Christentums von einer Bekehrungsreligion zu einer Traditionsreligion », *Early Christianity* 1/1, 2010, p. 15-40.

¹⁶³(Trad. MJ). *Ibid*.

^{164 (}Trad. MJ). Ibid.

¹⁶⁵ HUEBENTHAL, Sandra, « Pseudepigraphie als Strategie in frühchristlichen Identitätsdiskursen », 2011, p. 90.

¹⁶⁶ Voir par exemple l'article de Becker : BECKER, Eve-Marie, « John 13 as Counter-Memory », 2015, p. 275-276. Dans cet article, elle explique l'omission de la cène dans l'évangile de Jean par une volonté de manipuler la mémoire (celle de la cène) afin de présenter la mémoire johanienne de l'événement qui lui se cristallise autour du lavage des pieds.

1.2 Qu'en est-il du Jean-Baptiste, dit historique?

1.2.1 Introduction

Si nous souhaitons réfléchir aux divers scénarios sociaux-historiques, et théologiques, qui ont pu influencer les choix théologiques et littéraires quant au portrait du Baptiste, on ne peut faire l'impasse des réalités historiques dans lesquelles s'inscrit notre rédacteur. De plus, puisque nous venons de dégager l'importance du contexte social et des événements du présent dans la construction de l'identité du groupe, il faut en prendre connaissance. Concernant spécifiquement le portrait historique, il ne s'agit pas de dégager le vrai du faux entre la réalité historique et la figure littéraire, mais plutôt d'éclairer au mieux le développement de cette figure dans les communautés chrétiennes les, nous l'avons compris, une réflexion s'impose sur la reconstruction de la figure. Une question se profile particulièrement : quels éléments devraient être éclaircis pour aider au mieux notre enquête ?

Deux remarques préalables doivent encadrer cette sous-section : premièrement, les sources que nous avons à disposition pour reconstruire la figure historique de Jean Baptiste sont soit le produit d'une *interpretatio hellenistica* (Flavius Josèphe, *Antiquités Juives*) ou d'une *interpretatio christiana* (Evangiles, Actes)¹⁶⁸. Ainsi, nous n'avons aucune source datant du premier siècle que nous pouvons relier avec certitude à un possible mouvement baptiste ; une comparaison entre l'idéologie de ce groupe et la réception du Baptiste dans d'autres milieux n'est donc pas possible. Nous avons affaire à des données qui ont été travaillées et incorporées dans des projets littéraires et théologiques variés. Secondairement, un constat apporté par Zumstein concernant le Jésus historique vient interroger notre recherche :

La théorie de la mémoire rend donc attentif au fait que le récit évangélique ne restitue pas le « Jésus historique », mais le « Jésus remémoré ». [...] Disparu, le passé ne peut être présent que par les traces qu'il a laissées, lesquelles ne prennent sens que dans des contextes interprétatifs, c'est-à-dire dans des textes. [...] D'ailleurs, pour qui s'acharnerait à établir une impossible référence, il est bon de rappeler que dans le cas du Jésus johannique, l'exégète peut identifier des lieux, des personnes, mais non ce qui a trait à Jésus lui-même. En d'autres termes, nous pouvons établir la plausibilité du cadre historique et topographique du récit, mais non celle de l'histoire racontée 169.

Ces deux remarques mettent en exergue la difficulté de la tâche d'une reconstruction historique. Une façon de procéder serait de relever les possibles pistes qui ont été établies par la recherche et les avoir à l'esprit comme cadre interprétatif et heuristique. La difficulté, ou même l'erreur¹⁷⁰, réside dans la tentative d'enlever le filtre théologique, littéraire et interprétatif qui lui a été accolé par les premiers

¹⁶⁷ Jens Schröter procède de même manière à propos de Jésus, de ses paroles en particulier, dans : SCHRÖTER, Jens, *Erinnerung an Jesu Worte*, 1997.

¹⁶⁸ Comme le relève DETTWILER, Andreas, « La signification du baptême de Jean et sa réception plurielle », *Positions luthériennes 54*, 2006, p. 32.

¹⁶⁹ ZUMSTEIN, Jean, « Mémoire, histoire et fiction dans la littérature johannique », *New Testament Studies* 65/2, 2019, p. 133.

¹⁷⁰ Ici: SCHRÖTER, Jens, Erinnerung an Jesu Worte, 1997, en particulier p. 462-466.482-486.

croyants en Christ pour retrouver le noyau de la figure. Baumgarten, par exemple, argumente qu'un passage dans lequel Jean Baptiste n'a pas été rabaissé au profit de Jésus pourrait être l'indice d'une tradition baptiste, il le dit ainsi : « [les éléments de la tradition baptiste] ont réussi à passer dans la chaîne de transmission des évangiles sans avoir été retravaillés pour refléter la situation inférieure de Jean vis-à-vis de Jésus »¹⁷¹. Mais est-ce un critère suffisant? La question épineuse, nous le voyons, est la sélection des critères qui permettent de déterminer ce qui est représentatif du Jean Baptiste historique. Une piste serait d'appliquer les critères de la recherche du Jésus historique¹⁷². Rappelons ici, pour contraster le propos de Zumstein, la position de Schröter : « [la] "mémoire", par conséquent, se fonde sur la préservation et transmission des vestiges du passé comme un prérequis pour accéder au passé dans le présent »¹⁷³. Il nous rappelle que des éléments historiques sont présents dans cette transmission. De plus, lui-même invite à ne pas chercher à dresser un portrait historique mais plutôt « un portrait plausible, basé sur les premières traditions qui donnent accès à Jésus, en se basant sur une évaluation historico-critique des sources disponibles »¹⁷⁴. Nous devons rappeler ici que nous ne souhaitons pas, par notre enquête, dévoiler le Baptiste historique mais plutôt mettre en lumière la construction du portrait littéraire par les premiers croyants en Christ en fonction de leurs diverses visées. Idéalement, connaître des éléments fondamentaux du personnage historique permettraient d'esquisser l'évolution de sa figure, passant du personnage empirique au personnage littéraire¹⁷⁵.

Maintenant que nous avons mis en avant les quelques difficultés liées à notre tâche, il nous faut présenter le plan de cette sous-section. Premièrement, un bref état des lieux des sources à notre disposition, qui dans le cadre de notre recherche représentent notamment les autres trajectoires de mémoire narrative concernant notre figure et secondairement, présenter le rapport du portrait historique et littéraire.

_

¹⁷¹ (Trad. MJ), citation en langue originale: « [they] managed to make it through the chain of transmission in the gospels without their being reworked to reflect the lower standing of John vis-à-vis Jesus. » (BAUMGARTEN, Albert, « An Ancient Debate of Disciples », dans: BAR-ASHER SIEGAL, Michal, GRÜNDSTÄUDL, Wolfgang, THIESSEN, Matthew [éds], Perceiving the Other in Ancient Judaism and Early Christianity [WUNT 1.394], Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, p. 10).

¹⁷² Les critères retenus sont ceux de : 1) l'attestation multiple (présence d'un fait/geste dans au moins deux sources littérairement indépendante) ; 2) de l'embarras ecclésiastique, les motifs qui paraissent embarrassants pour les premières communautés (par. ex baptême de Jésus par Jean) ; 3) d'originalité/dissemblance, ne doit pas être la reprise d'un motif présent dans d'autres traditions ; 4) de plausibilité historique ; 5) de cohérence, il y a une logique dans les gestes et discours ; 6) logique de crise, souligner ce qui aurait pu mener à un conflit mortel. Voir ici MARGUERAT, Daniel, L'aube du christianisme (MdB 60), Genève/Paris, Labor et Fides/Bayard, 2008, p. 29-31.

¹⁷³ (Trad. MJ), citation en langue originale: « "Memory", therefore, relies on the preservation and transmission of the remains from the past as a prerequisite for access to the past in the present. » (SCHRÖTER, Jens, « Memory and Memories in Early Christianity », 2018, p. 85).

¹⁷⁴ (Trad. MJ), citation en langue originale : « a plausible portrait based on the early traditions that provide access to Jesus on the basis of a historical-critical evaluation of the available sources » (*ibid.*, p. 86).

¹⁷⁵ C'est là le projet poursuivi sur la personne de Jésus, notamment par LE DONNE, Anthony, *The Historiographical Jesus. Memory, Typology, and the Son of David*, Waco, Baylor University Press, 2009.

1.2.2 État des lieux : sources

Nous l'avons déjà esquissé, reconstruire le Jean Baptiste historique n'est pas une tâche aisée. La majorité des sources à notre disposition sont des textes religieux : nous avons donc affaire à des théologiens qui traitent des événements du passé¹⁷⁶ en fonction de leur visée rédactionnelle. Lupieri le souligne, ce que nous avons conservé du Baptiste nourrit principalement le projet de l'auteur : « on peut s'attendre à ce qu'ils [les éléments concernant Jean] aient le but de mieux expliquer le mystère du Christ, le Dieu fait homme, plutôt que de décrire simplement pour la prospérité une image réaliste d'un homme qui baptisait dans le Jourdain »¹⁷⁷. Le projet théologique peut être responsable d'omissions de traditions ou alors d'ajouts. L'ajout pourrait se baser sur un élément réel : par exemple, la façon dont Jean Baptiste est vêtu pourrait être historique, alors que son interprétation comme un élément du redivivus d'Elie serait un ajout théologique¹⁷⁸. S'il est moins difficile de reconstruire le milieu d'origine des auteurs ou des premières communautés, il est plus compliqué de reconstruire un personnage historique spécifique, comme l'a soulevé Zumstein, sans autres données que les textes à notre disposition. Un autre élément à considérer est la question de la perspective. En effet, nous avons avant tout le point de vue d'un groupe (diversifié certes), mais Baumgarten l'a bien souligné : « [...] toutes nos preuves proviennent d'un côté, la position de l'autre groupe est donc déterminée par une lecture en miroir des sources de leurs opposants »¹⁷⁹. Bref, nous avons surtout accès au portrait « chrétien » du Baptiste. Ainsi, ce que nous pouvons déterminer plus facilement c'est la représentation du Baptiste tel que les premiers croyants en Jésus le concevaient, c'est la piste que nous allons préférer, mais nous y reviendrons dans l'analyse de nos péricopes.

En préparant cette section, nous nous sommes demandée s'il était vraiment nécessaire de s'intéresser à l'aspect historique du personnage. En effet, pourquoi chercher à esquisser un portrait historique ? Nous verrons que la question des éléments historiques pourrait s'avérer intéressante pour notre enquête, puisque le travail de recherche de Bennema, présenté dans son ouvrage *A Theory of Character in New Testament Narrative*¹⁸⁰, met, en avant, entre autres, la dépendance du lecteur à sa pré-connaissance de l'événement ou du personnage. C'est là que réside l'intérêt du rapport entre le portrait littéraire et historique, c'est le lecteur qui par ses connaissances peut juger de la vraisemblance de ce que le texte/la communauté lui transmet. S'il avait des connaissances préalables sur Jean, il peut contrôler ce qu'on lui communique, dans le cas contraire, il est appelé à faire confiance aux garants de la mémoire¹⁸¹. L'hypothèse de Bennema est que le lecteur/auditeur antique/moderne, en se basant sur

1

¹⁷⁶ LUPIERI, Edmondo F., « John the Baptist in New Testament Traditions and History », dans : HAASE, Wolfgang (éd.), *Religion (Vorkonstantinisches Christentum. Neues Testament [Sachthemen])*, Vol. 26/1 de *Principat*, Teil II. de *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, de Gruyter, 1992, p. 430-461.

¹⁷⁷ (Trad. MJ), citation en langue originale: « We can expect them [the statements about John] to have the goal of better explaining the mystery of Christ, the human God, more than that of depicting for posterity a realistic image simply of a man baptizing in the Jordan. » (*ibid.*, p. 431).

¹⁷⁸ WEBB, Robert L., *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study* (JSNTSup 62), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991. p. 86.

¹⁷⁹ (Trad. MJ), citation en langue originale: « [...] all our evidence comes from one side, with the position of the other side determined by reading the sources of their opponents against the grain. », (BAUMGARTEN, Albert, « An Ancient Debate of Disciples », 2017, p. 5). Ici sa réflexion porte spécifiquement sur le possible débat entre disciples.

¹⁸⁰ Bennema, Cornelis, A Theory of Character in New Testament Narrative, Minneapolis, Fortress Press, 2014.

ASSMANN, Jan, *La mémoire culturelle*, 2010, p. 49; BOCKMUEHL, Markus, « Early Christian Appeal to Living Memory », 2007, p. 341-368.

son vécu, interprète les faits et gestes du personnage qu'il découvre par le biais d'un texte ou d'une performance¹⁸². En complément de son vécu (cadres sociaux, culturels, *etc.*), le lecteur a potentiellement eu accès à une connaissance préalable du personnage, puisque le lecteur y a accès par d'autres biais¹⁸³. Cette connaissance va influencer sa lecture de l'évangile et son travail de réception. Par exemple, si on me présente une histoire concernant Alain Berset (pour rester dans l'actualité), mes connaissances, acquises par d'autres moyens, concernant ce personnage vont influencer ma réception de l'histoire et la façon dont j'interprète les paroles et gestes de ce dernier¹⁸⁴.

Maintenant que nous avons esquissé l'intérêt de ce portrait historique, intéressons-nous à nos sources : lesquelles avons-nous à disposition ? Si nous voulons produire une reconstruction qui se base sur des sources proches des événements historiques, nous nous retrouvons *grosso modo* avec les mêmes que pour la recherche du Jésus historique ; sont le plus souvent retenues¹⁸⁵ : les évangiles, le livre des Actes des apôtres, les *Antiquités Juives* de Flavius Josèphe (*Ant. juive* 18,116-119), ainsi que l'hypothétique source Q. Commençons par nous attarder sur les sources qui ne sont pas issues des premiers croyants en Christ, c'est-à-dire, les *Antiquités Juives*. Nous mentionnerons aussi brièvement le Roman pseudo-clémentin. Nous traiterons de Q et des évangiles synoptiques plus précisément en section 2.

La version de Josèphe, composée dans les années 90, a l'intérêt de présenter un Baptiste qui n'est aucunement relié au christianisme. Pour Lupieri, cette indépendance peut être un indice suggérant que cette tradition est tirée du judaïsme et non du christianisme¹⁸⁶. Ce qui est certain c'est que nous avons ici un indice de l'importance du Baptiste car « [il] avait tenu une place suffisamment importante dans l'histoire récente du peuple juif pour qu'il soit, comme Banus, digne d'être mentionné en tant que modèle de religiosité vertueuse »¹⁸⁷. Nous le citons selon la traduction de Étienne Nodet¹⁸⁸:

À certains des Juifs il semblait que l'armée d'Hérode avait été détruite par Dieu, châtiant très justement, en vengeance de Jean surnommé Baptiste. Hérode en effet tue cet homme de bien exhortant les Juifs à cultiver la vertu, et [en particulier] à user de justice pour les [relations] entre eux, et de piété envers Dieu, afin de se joindre au baptême ; ainsi seulement le baptême lui paraîtrait agréable, si on n'en usait pas pour le pardon de certaines fautes, mais pour la purification du corps, après que l'âme a été auparavant entièrement purifiée par la justice. Beaucoup se rassemblant autour de lui – en effet on était exalté au plus haut point à la réception de [ses] paroles – Hérode, craignant qu'un tel charme sur les gens n'entraîne quelque sédition, car ils semblaient prêts à tout faire

¹⁸² *Ibid.*, p. 62-72.

¹⁸³ BENNEMA, Cornelis, *A Theory of Character in New Testament Narrative*, 2014, p. 64. Bennema se base ici sur: MERELANTHI, Petri, HAKOLA, Raimo, « Reconceiving Narrative Criticsm », dans: RHOADS, David M., SYREENI, Kari (éds), *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism* (JSNT.S 184), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p. 35-38; THOMPSON, Marianne M., « "God's voice You Have Never Heard, God's Form You Have Never Seen": The Characterization of God in the Gospel of John », *Semeia* 63, 1993, p.181.

¹⁸⁴ Par ailleurs, il serait amusant de voir combien d'années devront s'écouler pour que ma mention de ce personnage nécessite un travail de recontextualisation de la part du lecteur. De plus, entre le moment où j'ai fait cette mention (octobre 2020) et la rédaction finale du mémoire (mai 2021), l'opinion publique à son sujet a changé due à la gestion de la crise sanitaire.

LUPIERI, Edmondo F., « John the Baptist in New Testament Traditions and History », 1992, p. 430; DETTWILER, Andreas, « La signification du baptême de Jean et sa réception plurielle », 2006, p. 25-37.

¹⁸⁶ LUPIERI, Edmondo, « John the Baptist in New Testament Traditions and History », 1992, p. 454.

¹⁸⁷ GEOLTRAIN, Pierre, « De Jean Baptiste à Jésus », dans : HOUZIAUX, Alain (éd.), *Jésus de Qumrân à l'Evangile de Thomas. Les judaïsmes et la genèse du christianisme*, Paris, Bayard, 1999, p. 70.

¹⁸⁸ NODET, Etienne, « Jésus et Jean-Baptiste selon Josèphe », Revue biblique 92, 1985, p. 323.

selon l'avis de celui-là, juge bien meilleur de s'en emparer avant qu'un imprévu survienne par lui, [plutôt] que de changer d'avis sous la surprise d'un événement brusque. Celui-là donc, envoyé captif à Machéronte, la forteresse précitée, à cause des soupçons d'Hérode, y est occis. Dans l'opinion des Juifs, c'est en vengeance de celui-là que la catastrophe est arrivée à l'armée, Dieu voulait faire du mal à Hérode.

Dans ces quelques lignes, il est fait mention de son nom et de son épithète « le Baptiste », de sa mise à mort par Hérode, de son activité de prédication, accompagnée d'une explication sur la signification du baptême et la mention de son auditoire. Il faut avoir à l'esprit que Josèphe s'adresse à un auditoire non-juif¹⁸⁹. Dans l'argumentaire, selon Lupieri, le cas de Jean apparaît pour présenter une interprétation faite par des « Juifs » 190 de la défaite d'Hérode contre Arétas : il s'agirait d'une rétribution pour la mise à mort injuste du Baptiste¹⁹¹. Le portrait flavien présente Jean comme quelqu'un de bon et pieux et met en avant que son baptême n'était pas lié à la rémission des péchés; par ailleurs le contenu de sa prédication reste inconnu¹⁹². Ce portrait représente un strict minimum : il n'est pas question de son origine, de son accoutrement, ni de son lieu de prédication. La figure pour servir son argumentation ne nécessite plus d'informations, tout semble avoir été dit. Évidemment, l'œuvre de Josèphe est aussi déterminée par son projet rédactionnel, puisqu'il omet des informations, comme le démontre l'exemple du background apocalyptique et eschatologique des Esséniens qu'il omet dans son histoire. Lupieri nous indique que Josèphe évite/omet, dans sa narration, les croyances apocalyptiques et eschatologiques de la doctrine juive. 193 Ainsi, les éléments apocalyptiques n'apparaissent que pour décrire des personnes qui, pour Flavius, sont responsables de la chute de Jérusalem et jamais pour des personnes qu'il décrit positivement¹⁹⁴. Cette information nous rappelle simplement que ce n'est pas parce que nous n'avons pas l'influence de l'interprétation chrétienne dans ce portrait de Jean qu'il n'y a pas d'omissions ou d'autres filtres. Ainsi, le Baptiste aurait pu hypothétiquement avoir une vision eschatologique ou apocalyptique que Flavius Josèphe aurait tout simplement omise. La question de la rémission des péchés est aussi intéressante et Lupieri postule que, si Josèphe a spécifié ce détail, c'était que cette idée était présente ailleurs¹⁹⁵. Pour Dettwiler, Flavius minimise l'importance théologique et éthique du rite¹⁹⁶. Pour Geoltrain, cette précision sur le rite par Flavius, ainsi peut-être qu'une forme de minimisation, s'explique par l'attitude des Romains et Grecs vis-à-vis des rites baptismaux : « Ils pensaient qu'il était trop aisé de pouvoir se laver de tous crimes en se plongeant dans l'eau d'un fleuve. »¹⁹⁷ Ainsi, il s'agissait peut-être d'une stratégie pour souligner la légitimité du rite de Jean. Que retenons-nous de cette source ? La figure de Baptiste n'apparaît pas dans la mention des différents mouvements du judaïsme, comme on aurait pu l'imaginer, mais dans le cas précis de la biographie d'Hérode. La mention de son épithète témoigne qu'elle avait été acceptée par plusieurs interprétations, juive et chrétienne. Maintenant, nous pouvons nous demander si la

1

¹⁸⁹ DETTWILER, Andreas, « La signification du baptême de Jean et sa réception plurielle », 2006, p. 33.

¹⁹⁰ Pour le choix de la majuscule pour le terme « Juifs » (*Ioudaioi*), nous nous appuyons sur l'article de : MASON, Steve, « Jews, Judeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History », *Journal for the Study of Judaism* 38, 2007, p. 457-512.

¹⁹¹ LUPIERI, Edmondo, « John the Baptist in New Testament Traditions and History », 1992, p. 451.

¹⁹² *Ibid.*, p. 452.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 453.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 453.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 454.

¹⁹⁶ DETTWILER, Andreas, « La signification du baptême de Jean et sa réception plurielle », 2006, p. 33.

¹⁹⁷ GEOLTRAIN, Pierre, « De Jean Baptiste à Jésus », 1999, p. 70.

mention de personnes suivant le Baptiste est un témoignage d'un mouvement dont le patron est Jean. On peut aussi s'interroger sur sa relative importance s'il en est uniquement fait mention ici.

Nous devons à présent indiquer quelques références issues de la *littérature pseudo-clémentine*, une œuvre qui dépasse les limites chronologiques établies, étant trop éloignée des événements historiques, datant autour du 2ème ou 3ème siècle¹⁹⁸, mais qui a l'intérêt de relever plusieurs éléments intéressants. Le roman rend compte d'une scène de disputes entre des disciples de Jean et des disciples de Jésus afin de déterminer celui qui est supérieur et celui qui est le Christ. La discussion semble se baser sur l'évangile de Matthieu¹⁹⁹. Ce passage pourrait rendre compte d'une tension réelle entre deux groupes, ou peut-être s'agit-il d'une mise en scène qui veut mettre à mal les interprétations erronées – si, comme le suppose Pierre Geoltrain, la référence est bien de Matthieu. Voici le passage en question, comme traduit par Geoltrain:

Or voici qu'un des disciples de Jean se mit à prétendre que Jean, et non pas Jésus, était le Christ. « D'autant, disait-il, que Jésus lui-même avait déclaré que Jean était supérieur à tous les hommes et à tous les prophètes. Si donc, poursuivit-il, il est supérieur à tous, il faut sans aucun doute le tenir pour supérieur à Moïse et à Jésus lui-même. Et s'il est supérieur à tous, c'est lui le Christ. [...] À ces affirmations, Simon le Cananéen répondit en disant que si Jean était supérieur à tous les prophètes et à tous ceux qui sont fils des femmes, il n'était pas supérieur au Fils de l'homme ; et pour cette raison Jésus est aussi le Christ alors que Jean est seulement prophète. Il y a autant de différence entre ce dernier et Jésus qu'il y a de différence entre le précurseur et celui dont la venue est annoncée, ou qu'entre celui qui donne la loi et celui qui l'observe. Après avoir prononcé ces paroles et d'autres semblables, le Cananéen garda lui aussi le silence²⁰⁰.

Ajoutons un second passage relevé par Baumgarten, ici dans la traduction de Pierre Geoltrain : « Et même parmi les disciples de Jean, certains, qui se considéraient comme importants, s'écartèrent du peuple et proclamèrent Christ leur propre Maître. Or toutes ces dissidences ont été fomentées afin d'entraver par ce moyen et la foi dans le Christ et le baptême »²⁰¹. On ne peut déterminer si les deux groupes étaient séparés dès le début, ou s'ils étaient unis dans un premier temps puis se seraient divisés autour d'une divergence d'interprétation. Ce que nous pouvons affirmer c'est qu'aux 2-3ème siècles la question de l'identité de Jean Baptiste est un sujet de contentieux, une difficulté déjà présente dans les évangiles. Certaines études vont s'intéresser, plus loin dans l'histoire de la réception, au Mandéisme²⁰². Si les quelques sources préservées sont bien trop tardives pour être considérées comme sources de reconstruction historique, elles nous permettent néanmoins d'affirmer la réception de la figure du Baptiste comme patron d'un mouvement religieux, un mouvement qui le considère comme Messie. On peut donc établir que l'identité du Baptiste a bel et bien connu plusieurs courants interprétatifs, majoritairement chrétiens certes, mais aussi d'autres mouvements qui nous sont bien moins connus. On peut aussi supposer que l'interprétation proposée par le christianisme d'un Baptiste précurseur n'a

¹

¹⁹⁸ GEOLTRAIN, Pierre « Roman pseudo-clémentin », dans : ID., KAESTLI, Jean-Daniel (éds), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Volume II, Paris, Gallimard, 2005, p. 1186.

¹⁹⁹ GEOLTRAIN, Pierre, « De Jean Baptiste à Jésus », 1999, p. 71-73.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 71-72.

²⁰¹ Ps.-Clem. Rec. 1.54 [GCS 51,42], traduites par : GEOLTRAIN, Pierre « Roman pseudo-clémentin », 2005, p. 1670.

²⁰² Veuillez voir par exemple : LUPIERI, Edmondo, « Aux origines du mandéisme : la question de Jean le Baptiste », Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses 123, 2016, p. 199-204.

pas satisfait les disciples de Jean, du moins dans ce qui a été transmis dans les *Ps.-Clem.*, courants où les disciples de Jean reconnaissent en leur maître le Messie.

1.2.3 Jean le Baptiste

Dans notre recherche nous ne serons pas appelés à jauger de l'historicité de tel ou tel élément, la représentation qu'ils avaient de Jean nous intéressant bien plus. Dans nos analyses, les éléments historiques que nous soulignerons auront surtout affaire à la connaissance du lectorat ainsi qu'à quelques indications concernant la littérature du judaïsme du Second Temple ou de la cartographie religieuse du premier siècle (par exemple, les différents rites baptismaux). Nous pouvons ici relever quelques éléments historiques plausibles qui viennent soutenir la cohérence/éclairer la stratégie derrière la caractérisation de Jean, ou encore suggérer pourquoi l'on aurait préservé sa mémoire. Les lignes qui suivent sont donc à considérer à titre d'hypothèses.

Premièrement, un fait jugé vraisemblable est la performance du baptême de Jésus par Jean. Pour Dettwiler, entre autres²⁰³, il s'agit même d'une donnée historique sûre. Ce constat se base sur la théorie largement répandue de l'« embarras », c'est-à-dire que « les différents courants du christianisme primitif ont eu de la peine à comprendre pourquoi leur maître a accepté de se soumettre à l'autorité de Jean-Baptiste. Les différentes interprétations chrétiennes de la figure du Baptiste témoignent de cet embarras »²⁰⁴. Cette théorie repose sur plusieurs postulats : 1) Jésus a été baptisé ; 2) le baptême a été réalisé par Jean ; 3) un tel rite a été compris comme signe de soumission. Dans tous les cas, cela établit qu'une forme de relation liait nos deux protagonistes, et nous laisse supposer une acceptation/reprise du message accompagnant le rite de baptême. Le fait que les évangiles retiennent cette scène nous indique qu'on ne pouvait retirer Jean de l'histoire de Jésus, ce moment étant un élément constitutif du récit de la vie du Nazaréen. Cette théorie de l'embarras pourrait éclairer les scènes qui viennent spécifier leurs différences/ressemblances : leur rapport demande donc une clarification.

Deuxièmement, un consensus quant à la teneur eschatologique de sa prédication semble avoir été établi²⁰⁵. Suivons Marguerat : « La prédication qui justifie le rite de conversion n'est que partiellement reconstituable [...] Le fond du message de Jean est eschatologique : le jour est proche où le jugement de Dieu va s'abattre sur Israël »²⁰⁶ et le moyen d'échapper au jugement réside dans le baptême et dans le fait de mener une vie de justice²⁰⁷. Dettwiler définit lui aussi l'historicité de la prédication de jugement de Jean, où le baptême décide du salut eschatologique de l'individu²⁰⁸. Ainsi, la base eschatologique du message de Jean est supposée être historique et aurait donc été conservée dans son portrait littéraire et mémoriel.

²⁰³ ERNST, Josef, « War Jesus ein Schüler Johannes' des Täufers? », dans : FRANKEMÖLLE, Hubert, KERTELGE, Karl, *Vom Urchristentum zu Jesus. Für Joachim Gnilka*, Freiburg i. B., Herder, 1989, p. 14 ; BAUMGARTEN, Albert, « An Ancient Debate of Disciples », 2017, p. 6.

²⁰⁴ DETTWILER, Andreas, « La signification du baptême de Jean et sa réception plurielle », 2006, p. 30.

²⁰⁵ Voir aussi Lupieri, Edmondo, « John the Baptist in New Testament Traditions and History », 1992, p. 461.

²⁰⁶ MARGUERAT, Daniel, *L'aube du christianisme*, 2008, p. 40.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 41

²⁰⁸ DETTWILER, Andreas, « La signification du baptême de Jean et sa réception plurielle », 2006, p. 27-28.

Troisièmement, peut-on établir son statut de prophète ? Michael Tilly rend compte de la représentation du prophète dans le judaïsme palestinien de la période de Jean et Jésus. Il note notamment qu'il ne s'agit pas d'une représentation homogène²⁰⁹. Le chercheur essaie de jauger si Jean était compris et interprété comme un prophète par ses contemporains et par lui-même²¹⁰. Il propose un parcours des sources disponibles et fondatrices pour le judaïsme de cette période : les Écritures/les Targumim/les légendes de prophètes²¹¹. Après ce parcours, il tente de voir si les traits caractéristiques pour décrire un prophète se retrouvent dans la source la plus ancienne où Jean apparaît, c'est-à-dire l'Evangile de Marc²¹², et s'il y a une continuité de cette représentation dans le reste des écrits. Les éléments typologiques par rapport aux prophètes vétérotestamentaires (notamment en rapport avec Élie), sa mort ainsi que sa prédication eschatologique pourraient être des indices d'une caractérisation prophétique de Jean²¹³. En Matthieu²¹⁴ et Luc²¹⁵ sont repris des éléments d'une caractérisation prophétique. Tilly établit donc que la caractérisation néo-testamentaire de Jean s'inscrit dans une représentation largement attestée de ce qu'est/fait un prophète d'Israël²¹⁶. Dans tous les cas, nous pouvons retenir que Jean était déjà présenté comme prophète dans les premières mouvances de croyants en Christ. De plus, nous avons établi que le message du Jean empirique était probablement de nature eschatologique, ce qui s'accorderait à une caractérisation prophétique de ce dernier.

1.2.4 Conclusion

Nous l'avons indiqué, l'histoire a préservé avant tout un portrait « chrétien » du Baptiste. Ce portrait a bien probablement préservé des éléments du personnage empirique et fait écho (ou conteste) possiblement à des pré-connaissances du lectorat et auditoire du premier siècle.

Nous avons essayé d'établir les éléments empiriques vraisemblables concernant le Baptiste : sa prédication eschatologique, son activité de Baptiste, sa relation à Jésus, son possible statut de prophète. Ajoutons également sa mise à mort par Hérode (*critère dit « d'attestation multiple »*) qui est aussi plausible.

1.3 Théories littéraires

Pour conclure cette partie méthodologique, il nous faut nous attarder sur la théorie littéraire. Le récit est porteur du projet littéraire et théologique du rédacteur ; c'est par son style, sa rhétorique, le contenu de son texte, que ce dernier révèle le message qu'il souhaite émettre à son lectorat. Il s'agit d'un domaine complexe où de nombreuses théories se croisent et se complètent, nous essaierons de puiser au mieux dans les modèles dégagés, en étant consciente de notre approche sélective.

²⁰⁹ TILLY, Michael, *Johannes der Täufer und die Biographie der Propheten. Die Synoptische Täuferüberlieferung und das jüdische Prophetenbild zur Zeit des Täufers* (BWANT 137), Stuttgart, Kohlhammer, 1994, p. 13

²¹⁰ *Ibid.*, p. 15.

²¹¹ *Ibid.*, p. 13-25.

²¹² *Ibid.*, p. 31-68.

²¹³ *Ibid.*, p. 67-68.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 103-104.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 143-145

²¹⁶ *Ibid.*, p. 254.

Les théories littéraires nous paraissent particulièrement intéressantes quand elles sont articulées aux théories de la mémoire. En effet, non seulement le texte est le produit d'un processus complexe qui témoigne du travail de mémoire des communautés, mais il est aussi vivant, car il engage une relation dynamique avec le lectorat ou auditoire. Le travail de mémoire se prolonge dans cette rencontre entre le texte et le lecteur. Ainsi, l'étude du texte et de ses effets est une étape essentielle de notre travail. Une telle approche demande de se familiariser avec les codes rédactionnels et littéraires propres à l'époque de rédaction de notre texte, étant un produit littéraire et culturel qu'on ne peut couper de son milieu. En effet, nous étudions un processus de mémoire exprimé par des récits narratifs qui répondent à des codes propres à cette époque et une culture données; en clair : le travail de mémoire est produit en vue d'un lectorat précis, à une période précise. Dès lors, étant une lectrice, un lecteur moderne, il nous faut faire l'effort de nous familiariser avec les codes littéraires de l'Antiquité pour ne pas puiser uniquement dans notre bibliothèque narrative du 21ème siècle et éclairer ainsi au mieux cette étape de la transmission de la figure du Baptiste.

Cette section ne proposera pas un parcours exhaustif²¹⁷ des théories littéraires ; nous présenterons plutôt les éléments qui nous paraissent les plus pertinents pour notre recherche : premièrement, quelques notions de base pour aborder nos textes et les personnages d'un récit ; secondement, la reprise d'une réflexion épistémologique et méthodologique de Coleman A. Baker concernant l'« identité narrative » selon Paul Ricoeur et son articulation aux théories sur la mémoire et l'identité sociales, le tout appliqué à l'exégèse de l'œuvre de Luc, également²¹⁸.

1.3.1 Le lectorat

Nous avons indiqué nous intéresser à la dynamique entre le texte et le lecteur, il faut présenter ici les différents lecteurs théorisés par les études littéraires, c'est-à-dire : « lecteur implicite », « lecteur cible », ou encore « lecteur historique/empirique »²¹⁹. Daniel Marguerat propose, en complément, la notion de « lecteur construit par le texte »²²⁰ et se demande : « quel lecteur le texte évangélique cherche-t-il à promouvoir ? De quel sujet lecteur le récit d'évangile vise-t-il l'avènement ? »²²¹. Il s'agit dès lors de se « demander quel profil de croyant se dessine en creux dans la stratégie narrative de chaque évangéliste »²²². Pour nourrir ce questionnement, il propose l'hypothèse suivante :

²¹⁷ Voir l'article de Resseguie qui est un bon article de synthèse : RESSEGUIE, James L., « A Glossary of New Testament Narrative Criticism with Illustrations », *Religions*, 10/3-217, 2019, p.1-39 ; mais aussi : MARGUERAT, Daniel, BOURQUIN, Yvan, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, avec la collaboration du fr. Marcel Durrer, illustrations de Florence Clerc, Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 2004 (1998).

²¹⁸ BAKER, Coleman A., *Identity, Memory and Narrative in Early Christianity*, 2011. Une approche épistémologique et méthodologique identique, appliquée à l'exégèse du lavement johannique de pieds en Jean 13, a aussi été conduite chez SIBUET, Linda, *Faire mémoire pour croire. Une exégèse socio-narrative du récit du lavement des pieds (Jn 13,1-20).* Mémoire de Maîtrise universitaire en théologie – Nouveau Testament, sous la direction du prof. Andreas Dettwiler, Université de Genève, s.n., février 2019.

²¹⁹ MARGUERAT, Daniel, *L'aube du christianisme*, 2008, p. 279.

²²⁰ *Ibid.*, p. 280.

²²¹*Ibid.*, p. 280.

²²² *Ibid.*, p. 281.

[...] la façon dont se nouent les rapports entre les personnages, au niveau du récit évangélique, a une pertinence sur l'effet que le texte entend exercer sur le lecteur. Autrement dit : la construction du réseau de personnages internes au récit vise un effet pragmatique sur le lecteur. Or, au centre du réseau des personnages figure le héros du récit, Jésus, qui n'est autre que le Seigneur que le lecteur est appelé à confesser. [...] L'hypothèse posée à titre heuristique consiste donc à dire qu'il y a homologie entre les rapports qui relient Jésus aux personnages, au plan du récit, et d'autre part les rapports appelés à se nouer entre le lecteur et le Seigneur confessé, au plan de l'existence²²³.

Il précise que cette construction se base sur de multiples apports amenés par l'évangéliste et des prérequis du lecteur²²⁴. On ne doit ainsi pas chercher une correspondance rigide entre un personnage et le lecteur. S'esquisse une première orientation : quels effets pragmatiques sont suscités par nos sources sur le lecteur ? dans quel but ? Précisons, ici, la différence entre le « lecteur cible » et le « lecteur implicite » : le premier est le lecteur que l'auteur réel avait à l'esprit en écrivant sa narration²²⁵, un lecteur qui est, comme nous le rappelle Bennema, tout autant difficile à reconstruire que l'auteur réel²²⁶; le « lecteur implicite », quant à lui, est un lecteur fictif et idéalisé par l'auteur implicite qui construit sa narration²²⁷, et « alors que les lecteurs de chair et de sang laissent les biais, instincts socioculturels, les expériences accumulées, influencer leur lecture de l'histoire, le lecteur implicite comprend et interprète la narration selon la manière que l'auteur implicite entend »²²⁸. Cette relation entre le texte et le lecteur est notamment étudiée par la reader-response criticism²²⁹ : le lecteur a un rôle clé, il s'investit dans le texte et l'interprète²³⁰. Ajoutons brièvement que les interventions du narrateur ne sont pas anodines dans le texte et mériteront notre attention, en effet : « Parce que les points de vue intérieurs sont considérés comme les commentaires, faisant autorités, d'un narrateur fiable – un narrateur qui partage la perspective de l'auteur implicite – ils influencent comment le lecteur lit la narration, évalue les personnages et comprend les normes et croyances idéologiques de la narration »²³¹. Le narrateur joue un rôle de première importance qu'il s'agira de pas négliger.

Une orientation particulière est de s'intéresser au rapport entre le portrait d'un personnage et le lecteur. Cornelis Bennema dans son livre de 2014²³² présente le problème de l'influence du lecteur

²²³ MARGUERAT, Daniel, *L'aube du christianisme*, 2008, p. 281.

²²⁴ *Ibid.*, p. 282.

²²⁵ BENNEMA, Cornelis, *A Theory of Character in New Testament Narrative*, 2014, p. 68. Le travail de Bennema vise à déveloper une théorie du personnnage dans la narration néotestamtenaire, cf. p. 185.

²²⁶ *Ibid.*, p. 68

²²⁷ RESSEGUIE, James, « A Glossary of New Testament Narrative Criticism with Illustrations », 2019, p. 24; La notion provient originellement de Wolfgang Iser: « [...] Der implizite Leser meint den im Text vorgezeichneten Aktcharakter des Lesens und nicht eine Tyopologie möglicher Leser » (ISER, Wolfgang, *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*, Munich, Fink, 1972², p. 8-9).

²²⁸ (Trad. MJ), citation en langue originale: [w]hereas flesh and blood readers allow biases, socio-cultural instincts, and accumulated experiences to influence their reading the story, the implied reader understands and interprets the narrative in the manner the implied author intends » (RESSEGUIE, James L., « A Glossary of New Testament Narrative Criticism with Illustrations », 2019, p. 24-25).

²²⁹ Baker, Coleman A., *Identity, Memory and Narrative in Early Christianity*, 2011, p. 22.

²³⁰ *Ibid.*, p. 22.

²³¹ (Trad. MJ), citation en langue originale : « Because inside views are taken as authoritative comments by a reliable narrator—one that shares the perspective of the implied author—they influence how the reader reads the narrative, evaluates characters, and understands the ideological norms and beliefs of the narrative. » (RESSEGUIE, James L., « A Glossary of New Testament Narrative Criticism with Illustrations », 2019, p. 8).

²³² Bennema, Cornelis, A Theory of Character in New Testament Narrative, 2014.

choisi par le chercheur sur la reconstruction du personnage étudié²³³. Il se base sur John Darr²³⁴, disant que « les critiques littéraires créent des lecteurs selon leur propre image, c'est-à-dire, que le lecteur est habituellement une construction heuristique du critique moderne »²³⁵. Ici, une remarque quant au travail de Bennema : il faut savoir que sa perspective veut allier les catégories d'analyse moderne littéraire au texte, une approche critiquée, comme il le relève lui-même²³⁶, par des auteurs préférant s'appuyer uniquement sur les codes de la « *characterization* »²³⁷. Il faut donc préciser que son objectif est de démontrer que : « les personnages fonctionnent comme figures représentatives pour le lecteur »²³⁸.

Bennema propose un modèle qu'il nomme « un lecteur plausible et historiquement informé » (« plausible historically informed reader »)²³⁹, c'est-à-dire : « un lecteur du premier siècle qui reconstruit un personnage primaire à partir du texte qu'il lit mais qui est aussi bien informé au sujet du monde socio-culturel derrière le texte »²⁴⁰. Il met en garde néanmoins qu'il est difficile, par exemple, de définir les sources qui étaient à disposition du lecteur/de l'auditoire à l'époque²⁴¹. Il s'agit dès lors de prioriser le portrait présent dans une source pour seulement, en seconde instance, le comparer à d'autres sources²⁴². Le lecteur dans cette théorie est mis en avant comme un hybride entre un lecteur moderne et ancien²⁴³. Bennema est conscient de la part aléatoire de la reconstruction du lecteur, basée sur ses connaissances et ses compétences de lecteur et chercheur moderne²⁴⁴ et de ce qui fait son identité de lecteur²⁴⁵. Sa réflexion autour du rôle de lecteur conduit finalement à un modèle d'analyse qui doit permettre la reconstruction d'un personnage (ici Ponce Pilate), nous le citons :

(i) clarify the source that John might have assumed for his original audience; (ii) reconstruct the character of Pilate from the information in the Johannine text; (iii) simultaneously, use information from the assumed sources and the first-century world to fill the gaps in the Johannine narrative [...]; (iv) compare the Johannine Pilate with those from other sources that were available in John's time (whether or not assumed by John [...]²⁴⁶.

Il propose ce modèle pour pouvoir dresser un portrait complexe du personnage et de déterminer comment les personnages se rapportent les uns aux autres dans la narration²⁴⁷. Il souhaite aussi évaluer

²³³ Bennema, Cornelis, A Theory of Character in New Testament Narrative, 2014, p. 68.

²³⁴ DARR, John, « Narrator as Character: Mapping a Reader-Oriented Approach to Narration in Luke-Acts », *Semeia* 63, 1993, p.47-48.

²³⁵ (Trad. MJ), citation en langue originale: « [...] literary critics likely create readers in their own image, that is, the reader is usually a heuristic construct of the modern critic » (BENNEMA, Cornelis, *A Theory of Character in New Testament Narrative*, 2014, p. 68).

²³⁶ *Ibid.*, p. 106.

²³⁷ *Ibid.*, p. 106-107.

²³⁸ (Trad. MJ), citation en langue originale : « [...] characters function as representative figures for the reader » (*ibid.*, p. 107).

²³⁹ *Ibid.*, p. 68.

²⁴⁰ (Trad. MJ), citation en langue originale: « [...] a first-century reader who reconstructs a character primarily from the text she is reading but who is also well informed about the socio-cultural world beyond the text » (*ibid.*, p. 69).

²⁴¹ *Ibid.*, p. 69.

²⁴² *Ibid.*, p. 70.

²⁴³ *Ibid.*, p. 70.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 70

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 71.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 72.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 108.

les personnages selon le point de vue idéologique de l'auteur et de l'intrigue²⁴⁸. Concernant la part d'interprétation qui revient au lecteur, Merenlathi le soulève : « Puisque seulement une image partielle du personnage est donnée, le lecteur doit par ses propres efforts la compléter »²⁴⁹. Nous reprendrons ce point dans notre partie sur la « caractérisation » (*characterization*), mais il faut savoir, comme le spécifie Bennema, ceci :

The reader not the text alone, decides which meaning will be realized and which possible meanings will be excluded. Since no text provides the reader with all the information or connections necessary for its realization, these textual indeterminacies or "gaps" stimulate the reader's imagination so that one fills in those gaps in ways that build a consistent reading²⁵⁰.

Une relation particulière s'établit entre le personnage et le lecteur. Il s'agira de nous interroger si une telle relation apparaît entre le lecteur et le Baptiste. Citons quelques exemples de ce rapport : « En utilisant les personnages et leurs choix, l'auteur encourage le lecteur à choisir aussi [...] Darr souligne la force rhétorique du texte et de l'implication du lecteur, là où le lecteur est témoin de ce que vit les personnages, il est forcé de réfléchir à sa propre réponse [...] »²⁵¹ ou encore : « [...] L'évaluation des personnages produite par le lecteur conduit à l'auto-évaluation du lecteur »²⁵².

1.3.2 La « caractérisation » (characterization)

C'est au travers de « l'aventure » des personnages que se révèlent les messages théologiques du rédacteur. Ainsi, la présentation de ces personnages n'est pas anodine, d'autant plus dans une œuvre qui articule fiction et historiographie²⁵³. Il faut dès lors s'intéresser à la caractérisation des personnages de notre texte, et donc aux codes antiques.

Qu'est-ce que la « caractérisation » ? Citons D. L. Stamps : « "Character" et la caractérisation [« characterization »] renvoient à la façon dont les personnes sont présentées dans l'histoire. La présentation inclut ce qu'une personne dit et la façon dont elle agit. La caractérisation est aussi développée par ce que d'autres disent à leur sujet, et par la façon dont le personnage fonctionne dans la trame narrative et ce que le narrateur dit à son sujet »²⁵⁴ La caractérisation se fait soit par le

²⁴⁸ BENNEMA, Cornelis, A Theory of Character in New Testament Narrative, 2014, p. 110.

²⁴⁹ (Trad. MJ), citation en langue originale « Because only a partial picture of the character is given, the readers must round it out by their own efforts. » (MERENLAHTI, Petri, « Characters in the making. Individuality and ideology in the Gospels », dans: RHOADS, David M., SYREENI, Kari (éds), *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism* (JSNT.S 184), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p. 53).

²⁵⁰ BENNEMA, Cornelis, A Theory of Character in New Testament Narrative, 2014, p. 56.

²⁵¹ (Trad. MJ), citation en langue originale: « Using the characters and their choices, the author thus urges the reader to choose too. [...] Darr stresses the rhetorical force of the text and the reader's involvement, where the reader witnesses what the characters witness and is forced to reflect on his own response [...] » (*ibid.*, p. 187.; réf. à DARR, John, *On Character Building: The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts*, Louisville, Westminster John Knox, 1992, p. 56-57).

²⁵² (Trad. MJ), citation en langue originale : « [...] the reader's evaluation of the characters also leads to the reader's self-evaluation » (BENNEMA, Cornelis, *A Theory of Character in New Testament Narrative*, 2014, p. 188).

²⁵³ ZUMSTEIN, Jean, « Mémoire, histoire et fiction dans la littérature johannique », 2019, p. 132; BACKHAUS, Knut, « Lukas der Maler: Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche », dans : BACKHAUS, Knut, HÄFNER, Gerd, *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese* (BThSt 86), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2007, p. 42.

²⁵⁴ (Trad. MJ), citation en langue originale : « Character and characterization refer to the way persons are presented in the story. Presentation includes what a person says and the way a person acts. Characterization is also developed by what

« showing » (présentation indirecte) ou le « telling » (présentation directe)²⁵⁵. Citons James L. Resseguie : « Par le showing, l'auteur ou le narrateur présente les personnages en train de parler ou agir, c'est de là que le lecteur infère au personnage des traits et ses objectifs/motivations. [...] Par le showing, les traits du personnage sont révélés par le biais du discours, des actions, de l'accoutrement, de la description physique, de la posture, de l'affect, du genre, et des statuts socio-économiques ». En somme : le telling est un : « mode d'exposition consistant pour un narrateur à dire plutôt qu'à montrer, et pour les paroles, à user du style indirect »²⁵⁷, alors que le showing est : « un mode d'exposition consistant pour un narrateur à montrer les événements plutôt qu'à les qualifier, ou à donner une retranscription directe des paroles »²⁵⁸. Il faut partir de ce point pour construire le portrait du personnage.

Nous l'avons évoqué précédemment, il nous faut nous familiariser aux codes antiques et donc à la caractérisation de l'Antiquité. Dans la recherche, le personnage dans la littérature antique est souvent étudié au prisme des traités de philosophes tels qu'Aristote et Plutarque²⁵⁹. La référence longtemps majoritaire pour cette étude a été l'approche aristotélicienne. Mais comme en témoignent mes lectures de Bennema²⁶⁰ et Müller²⁶¹, la représentation de ce qui constitue un personnage était diversifiée. En effet, le paradigme reposait beaucoup sur Aristote, mais un travail a été fait pour proposer une plus grande considération de la diversité des codes d'alors²⁶². Il ne faut pas figer la caractérisation à un modèle précis.

Présentons quelques éléments clés de la caractérisation antique. Commençons par la notion de $l'\tilde{\eta}\theta o \varsigma^{263}$ du personnage. Ici le modèle aristotélicien²⁶⁴ prévaut, l'éthos, c'est-à-dire le « caractère », peut être compris ainsi : « "le caractère est ce qui détermine la nature/les qualités des personnes" (Poétiques 6,8 ; cf. 6,12) et "le caractère est ce qui révèle les choix (moraux)" (Poétiques 6,24). Le "caractère" aristotélicien ou $\tilde{\eta}\theta o \varsigma$ est proche de la notion moderne de disposition— les qualités inhérentes des personnes qui influencent leurs pensées et actions ».²⁶⁵ Pour Müller, chez Aristote, «

⁻

others say about them, how they function in the plot and what the narrator says about them. » (STAMPS, Dennis L., "Rhetorical and Narratological", dans: Porter, Stanley E. (éd.), *Handbook to Exegesis of The New Testament* (NTTS 25), Leiden/Stuttgart/Köln, 1997, p. 231; comme cité par MÜLLER, Christoph G., *Mehr als ein* Prophet, 2001, p. 48).

²⁵⁵ RESSEGUIE, James L., « A Glossary of New Testament Narrative Criticism with Illustrations », 2019, p. 6.

²⁵⁶ (Trad. MJ), citation en langue originale: « In showing, the author or narrator presents the characters talking and acting from which the reader infers character traits and motives. [...] In showing, character traits are revealed through speech, actions, clothing, physical description, posture, affect, gender, and socio-economic status. » (*ibid.*, p. 6).

²⁵⁷ MARGUERAT, Daniel, BOURQUIN, Yvan, *Pour lire les récits bibliques*, 2004 (1998), p. 90.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 90.

²⁵⁹ MÜLLER, Christoph G., *Mehr als ein Prophet*, 2001, p. 27.46; BENNEMA, Cornelis, *A Theory of Character in New Testament Narrative*, 2014, p. 37; ADAMS, Sean A., "The Characterization of Disciples in Acts: Genre, Method, and Quality", dans: DICKEN, Frank E., SNYDER, Julia A. (éds), *Characters and Characterization in Luke-Acts* (LNTS 548), Londres, Bloomsbury, 2016, p. 155-168.

²⁶⁰ Bennema, Cornelis, A Theory of Character in New Testament Narrative, 2014.

²⁶¹ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001.

²⁶² Bennema, Cornelis, A Theory of Character in New Testament Narrative, p. 35.

²⁶³ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 25-26

²⁶⁴ Pour une traduction française de la *Poétique*: ARISTOTE, *La Poétique* (Poétique), traduction et notes de lecture par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, Paris, Seuil, 1980, notamment p. 53-58.

²⁶⁵ (Trad. MJ), citation en langue originale: « [...] "character is that which determines people's nature/qualities" (Poetics 6:8; cf. 6:12) and "character is that which reveals (moral) choice" (Poetics 6:24). Aristotle's "character" or $\tilde{\eta}\theta\sigma\varsigma$ comes close to the modern notion of disposition—people's inherent qualities that influence their thought and actions. » (Bennema, Cornelis, *A Theory of Character in New Testament Narrative*, 2014, p. 36).

l'usage du terme $\tilde{\eta}\theta$ oç renvoie fondamentalement à la somme des attributs et comportements d'une personne »²⁶⁶. L'éthos est alors un élément essentiel du personnage.

Ensuite, comme en témoigne Bennema, une des questions est de savoir si le personnage antique ne change pas. En somme, est-il dynamique, c'est-à-dire capable de se développer, ou statique ?²⁶⁷ Ce questionnement est soutenu par la référence à deux concepts en littérature, apportés par Forster $(1927)^{268}$, qui permettent de distinguer entre deux profils : les personnages « flat » et les personnages « round »²⁶⁹, la distinction se fait dans la complexité du personnage. Nous citons Resseguie : « [U]n personnage flat est un personnage à deux-dimensions construit autour d'une idée unique ou une qualité qui est résumée en une unique proposition ou phrase [tandis qu'u]n personnage round est à troisdimensions et possède plusieurs traits complexes »²⁷⁰. Reprenons notre question : dynamique ou statique ? Les analyses divergent. Est-ce que, comme questionne Bennema, « l'idée de base dans la culture de la Grèce antique [est] que les qualités inhérentes à leur personne (leur φύσις) déterminent leur caractère de façon irréversible »²⁷¹ était l'unique modèle qui prévalait ? Si on regarde plus loin que le modèle aristotélicien, on découvre une plus grande souplesse, comme pour les personnages de Sophocle « [qui] pouvaient fluctuer entre *flat* et *round*, statique et dynamique »²⁷². Comme le démontre l'analyse d'autres auteurs antiques, plusieurs facteurs peuvent déterminer le caractère, et non uniquement la $\varphi \dot{\varphi} \sigma \iota \varsigma^{273}$. En ce qui concerne spécifiquement le genre de la biographie, en se basant²⁷⁴ sur le travail de Richard Burridge²⁷⁵ (qui étudie dix biographies allant du 4^{ème} siècle avant notre ère au 3ème siècle de notre ère), nous pouvons mettre en avant que la plupart des personnages sont : des stéréotypes exemplifiant des qualités générales ou ethniques ; ce qui n'empêche pas de voir des évolutions chez les personnages²⁷⁶. Le genre du roman témoigne aussi de la capacité des personnages à évoluer et des auteurs à les profiler avec plus de détails que de simples personnages stéréotypés²⁷⁷.

Une autre question est de savoir si le caractère est déterminé dès la naissance²⁷⁸, ce qui est le cas d'après Plutarque²⁷⁹. La question suivante fournit une clé de lecture intéressante pour nos récits d'enfance : est-ce que le portrait esquissé en Luc 1 connaît un développement/changement dans le récit

²⁶⁶ (Trad. MJ), citation en langue originale : « [...] geht es beim Gebrauch von $\tilde{\eta}\theta$ oς grundsätzlich um eine Summe von Eigenschaften und Haltungen eines Menschen » (MÜLLER, C. G., *Mehr als ein Prophet*, 2001, p. 26).

²⁶⁷ RESSEGUIE, James L., « A Glossary of New Testament Narrative Criticism with Illustrations », 2019, p. 4.

²⁶⁸ FORSTER, Edward M., Aspects of the Novel, New York, Penguin Books, 2005 (1927¹).

²⁶⁹ https://www.britannica.com/art/flat-character, dernière consultation le 10 octobre 2020.

²⁷⁰ (Trad. MJ), citation en langue originale : « A flat character is a two-dimensional character constructed around a single idea or quality that is summed up in a single phrase or sentence [...] A round character is three-dimensional and possesses several complex traits. » (RESSEGUIE, James L., « A Glossary of New Testament Narrative Criticism with Illustrations », 2019, p . 4).

²⁷¹ (Trad. MJ), citation en langue originale « the basic idea in ancient Greek culture [is] that the inherent qualities of people (their φύσις) determined their character irreversibly » (BENNEMA, Cornelis, *A Theory of Character in New Testament Narrative*, 2014, p. 38).

²⁷² (Trad. MJ), citation en langue originale : « Sophoclean characters could fluctuate between flat and round, static and dynamic » (*ibid.*, p. 39).

²⁷³ Comme le démontre Bennema, avec par exemple des personnages d'Euripide qui sont déterminés par l'environnement et l'éducation et non leur nature : *Ibid.*, p. 39.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 40.

²⁷⁵ BURRIDGE, Richard A., What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography, Grand Rapids, Eerdmans, 2004² (1992).

²⁷⁶ BENNEMA, Cornelis, A Theory of Character in New Testament Narrative, 2014, p. 41.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 42-43.

²⁷⁸ MÜLLER, Christoph, G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 42.

²⁷⁹ *Ibid*, p. 46.

; ou bien le portrait déployé par la suite change-t-il du tout au tout ? Nous verrons que tout élément présenté dans le premier chapitre de l'évangile aura des correspondances dans la suite du récit ; ainsi le caractère et l'importance de Jean sont-ils déterminés avant sa naissance. Il faut aussi se demander ce que les personnages et leurs traits représentent : C.G. Müller, en analysant par exemple l'œuvre de Théophraste, témoigne de la diversité des visées des penseurs. Illustrons cela avec un exemple : « [A]vec sa description il donne accès aux erreurs et faiblesses de la vie quotidienne. Il s'y intéresse visiblement plus pour les traits de caractère superficiel, à la différence d'Aristote, qui s'interrogeait sur les désirs et les convictions qui se cachaient derrière un certain comportement »²⁸⁰. La caractérisation de Théophraste se fait bien par les paroles et gestes²⁸¹. Enfin, comme en témoigne aussi l'analyse de Plutarque²⁸², l'auteur antique va mettre en avant certains éléments de son personnage (que ce soient des vertus, traits de caractères, défauts, *etc.*) afin de répondre à son projet littéraire ; pour Plutarque, par exemple, les appréciations et évaluations avaient une visée éducative²⁸³.

Nous venons ici de présenter quelques éléments clés de la caractérisation gréco-romaine, or on ne peut se contenter de se saisir de ce modèle pour l'analyse de nos sources. Nous suivons donc également le livre de Bennema²⁸⁴ qui nous présente la caractérisation selon la perspective de la Bible hébraïque et du monde gréco-romain. Il me paraît en effet sensé de considérer les deux perspectives quand on traite de sources qui puisent dans ces deux héritages. Comme le rappelle Daniel Marguerat pour l'écriture lucanienne, nous avons affaire dans les textes néo-testamentaires à un double enracinement²⁸⁵. Pour le cas précis de l'historiographie, nous sommes donc invités à considérer les œuvres gréco-romaines et les œuvres issues du judaïsme ancien ou hellénistique²⁸⁶. Il est dès lors pertinent de considérer le double héritage littéraire du texte. Bennema se focalise notamment sur la question de savoir si le personnage biblique peut être rangé dans la catégorie de personnage « flat » ou « round »²⁸⁷. Un constat est que nous avons affaire à des data fragmentaires concernant le personnage biblique, poussant le lecteur à devoir interpréter le personnage en remplissant les trous laissés par le narrateur²⁸⁸. Ce phénomène s'explique par une caractérisation de type indirecte²⁸⁹, c'est-à-dire que le personnage est principalement présenté par son discours et ses actions²⁹⁰. L'accès à la vie intérieure du personnage est hors de portée du lecteur, créant des personnages ambigus et imprévisibles²⁹¹. Ainsi la perspective hébraïque repose-t-elle beaucoup sur le rôle du lecteur qui va opérer un travail d'interprétation sur le personnage²⁹². Quant à savoir si le personnage peut se développer, Bennema tire

2

²⁸⁰ (Trad. MJ), citation en langue originale : « Mit seiner Darstellung gibt er Einsicht in Fehler und Schwächen täglichen Lebens. Dabei interessieren ihn offensichtlich stärker die oberflächlichen Charakterzüge, im Unterschied etwa zu Aristoteles, der nach den hinter einem bestimmten Verhalten erkennbaren Wünsche und Überzeugungen fragte. » (MÜLLER, Christoph, G., *Mehr als ein Prophet*, 2001, p. 30).

²⁸¹ *Ibid.*, p. 31.

²⁸² *Ibid.*, p. 41.

²⁸³ *Ibid.*, p. 41.

²⁸⁴ Bennema, Cornelis, A Theory of Character in New Testament Narrative, 2014.

²⁸⁵ MARGUERAT, Daniel, « Luc, pionnier de l'historiographie chrétienne », RSR 92/4, 2004, p. 518.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 519.

²⁸⁷ BENNEMA, Cornelis, A Theory of Character in New Testament Narrative, 2014, p. 58.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 33.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 34.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 34.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 34.

²⁹² *Ibid.*, p. 34.

sa réponse du travail de Robert Alter²⁹³. Pour celui-ci, tout personnage suffisamment présent dans le récit peut dévoiler un développement, il en conclut donc que : « la nature transformante et évolutive du personnage est une des raisons qui fait qu'un personnage biblique ne peut pas être réduit aux types fixés d'Homère— Jacob n'est pas simplement "Jacob le rusé", Moïse n'est pas simplement "Moïse le prudent" [sagacious Moses] »²⁹⁴. Ainsi, le personnage de la Bible hébraïque serait un personnage ambigu. Il s'agira donc de nous interroger pour savoir si la caractérisation du Baptiste semble s'inscrire dans l'héritage hébraïque ou hellénistique, voire encore, présenter une articulation des deux.

Il s'agira finalement de mieux appréhender la façon dont le Baptiste est présenté dans nos sources et en quoi il répond aux codes de la caractérisation et quel impact cela a sur la communication de sa figure. À ces considérations littéraires, nous devons articuler encore une lecture anthropologique qui permet de faire le pont avec notre considération du lecteur. Rhoads²⁹⁵ souligne avec justesse l'importance de connaître, non seulement les codes littéraires, mais aussi les codes culturels qui sont incarnés ou mis en perspective par le personnage. Nous le citons :

Attention to social location especially helps to amplify character analysis, because characters can be identified by their cultural origin, social status, economic level, kinship identification, gender, honor rating, state of purity or defilement, health, occupation, education, religious allegiances, urban/rural origin, and so on. The idea is not simply to identify the social locations of the characters, but to use what we know of the society as tools to interpret better the narrative and the characters and conflicts in it²⁹⁶.

Cette perspective sollicite donc une connaissance de l'anthropologie culturelle de l'époque du rédacteur qui permettrait de révéler plus justement l'épaisseur ou non du personnage, ainsi que la portée de ses dires, faits et gestes. Nous sommes donc invités à considérer ce qui était essentiel et structurant, pour l'individu et le groupe, au premier siècle de notre ère²⁹⁷.

1.3.3 L'« identité narrative » (Ricoeur ; cf. Baker)

Reprenons à présent la question du rapport entre le texte et le lecteur/l'audience. Dans son ouvrage de 2011, Coleman A. Baker²⁹⁸ réfléchit à la transformation de l'identité suscitée par le rapport entre le texte et l'audience²⁹⁹. Cet ouvrage vise à démontrer que les Actes des apôtres proposent une recatégorisation des Judéens et non-Judéens, en présentant Pierre et Paul comme figures prototypiques

²⁹³ ALTER, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, Londres, George Allen & Unwin, 1981, p. 126.

²⁹⁴ (Trad. MJ), citation en langue originale, Bennema paraphrasant Alter (*ibid.*, p. 126): « this develo[p?]ping and transforming nature of character is one reason biblical characters cannot be reduced to fixed Homeric types—Jacob is not simply "wily Jacob," Moses is not "sagacious Moses" » (BENNEMA, Cornelis, *A Theory of Character in New Testament Narrative*, 2014, p. 34).

²⁹⁵ Rhoads, David M., « Narrative Criticism: Practices and Prospects », dans: Rhoads, David M., Syreeni, Kari (éds), *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism* (JSNT.S 184), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p. 281.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 281.

²⁹⁷ MALINA, B.J., NEYREY, J. H., *Portraits of Paul: An Archeology of Ancient Personality*, Louisville, Westminster John Knox 1996

²⁹⁸ Baker, Coleman A., *Identity, Memory and Narrative in Early Christianity*, 2011.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. xvi.

d'une identité croyante en Christ³⁰⁰. Il élabore cette thèse à la lumière des théories de l'« identité narrative » (Paul Ricoeur)³⁰¹, d'« auto-catégorisation » (John C. Turner)³⁰² et de la « prototypicalité » dans la mémoire sociale³⁰³.

Ce qui nous intéresse dans son ouvrage est que Baker traite du travail de reconfiguration que suscite le texte sur le lecteur, une reconfiguration qui a une incidence sur l'identité sociale du lecteur³⁰⁴. Baker comprend cette approche comme étant un « modèle d'identité-narrative »³⁰⁵ (a narrative-identity model). En somme, il s'intéresse aux textes bibliques comme étant des documents qui forment l'identité³⁰⁶ (identity-forming documents)³⁰⁷. De plus, il traite en particulier de la reconfiguration d'un groupe en fonction d'un autre ; il s'agit d'observer « le processus qui prend place entre les groupes et entre des sous-groupes membres d'un groupe d'ordre supérieur »³⁰⁸ (dans son cas les premiers croyants en Christ d'origine juive ou païenne).

Ainsi, sa perspective s'intéresse spécifiquement à l'identité de deux mouvements qui sont appelés à former une nouvelle identité³⁰⁹, il articule cette réflexion aux théories de la mémoire³¹⁰. Dans ce travail, les figures de *leader* vont mettre en avant les points communs entre les groupes pour favoriser la fusion³¹¹, elles deviennent les prototypes de cette nouvelle identité³¹². La figure peut être littéraire, comme Paul et Pierre dans Actes³¹³. Comme le relève Baker en se basant sur Halbwachs, Assmann et Schwartz, de telles figures prototypiques sont réinterprétées par les communautés pour répondre à leur situation³¹⁴. Une telle dynamique pourrait-elle être appliquée au cas de Jean Baptiste ?

Mise à part cette orientation spécifique, un point de son ouvrage nous paraît intéressant et stimulant pour notre enquête. Dans sa boîte à outils méthodologique, Baker, fait appel au travail de Ricoeur sur la notion d'« identité narrative »³¹⁵. Dans son article de 1988, Paul Ricoeur présente sa réflexion sur la construction de l'identité au contact de la littérature. Il y déploie les célèbres notions³¹⁶ de « préfiguration », « configuration » et « refiguration », que Baker va transposer à son travail sur

³⁰⁰ BAKER, Coleman A., *Identity, Memory and Narrative in Early Christianity*, 2011, p. xv.

³⁰¹ RICOEUR, Paul, « L'identité narrative » *Esprit*, 140/141, 1988, p. 295-304.

³⁰² TURNER, John C., Rediscovering the Social Group: Self-Categorization Theory, New York, Blackwell, 1987.

³⁰³ Notamment HOGG, Michael A., HOHMAN, Zachary P., RIVERA, Jason E., « Why do the People Join Groups? Three Motivational Accounts from Social Psychology », *Social and Personality Psychology Compass* 2/3, 2008, p. 1269-80; ainsi que ROSCH, Eleanor, « Coggnitive Representation of Semantic Categories », *Journal of Experimental Psychology* 104, 1975, p. 192-233.

³⁰⁴ BAKER, Coleman A., *Identity, Memory and Narrative in Early Christianity*, 2011, p. xv.

³⁰⁵ (Trad. MJ). *Ibid.*, p.xvii, voir p.1-30 pour une présentation de son approche.

^{306 (}Trad. MJ). *Ibid.*, p. xvii.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. xvii.

³⁰⁸ (Trad. MJ), citation en langue originale : « the processes that take place within groups and between subgroups within a superordinate group » (*ibid.*, p. 5).

Notamment *Ibid.*, p. 10.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 25.

³¹¹ *Ibid.*, p. 12.

³¹² *Ibid.*, p. 13.

³¹³ *Ibid.*, p. 12.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 14-15.

³¹⁵ RICOEUR, Paul, « L'identité narrative », 1988, p. 295-304.

³¹⁶ *Ibid.*, voir notamment p. 301-304.

l'identité chrétienne, en l'articulant notamment aux théories de la mémoire sociale³¹⁷. Nous citons ici l'élément clé de sa reprise :

First, prefiguration refers to the preunderstanding the audience brings to the text and thus corresponds to the audience' social memory. Second, configuration refers to both the author's construction of the text (using various components of narrative theory) and the audience's interaction with the text. This portion of the process may involve contesting memories and evaluating new information. Third, refiguration refers to the fusion of the audience's previous social memory and identity with the information presented in the configuration process. Thus, narrative identity is constructed, and reconstructed, during the interaction between the audience, whose present identity has been constructed by its social memory, and the text, which reinforces previous identity and memory or seeks to counter and reform identity and memory³¹⁸.

Concernant l'étape de « préfiguration », celle-ci demande d'appréhender les expériences et connaissances historiques, sociales et culturelles propres à l'audience³¹⁹; il est donc essentiel pour Baker de pouvoir établir ce milieu afin de mieux saisir le travail de construction qui se déroule³²⁰. Cette brève incursion dans son travail relève tout l'intérêt du rapport entre le texte et l'audience dans la construction de l'identité croyante. Cette approche permet pour Baker de s'intéresser à la façon dont une source, ici les Actes des apôtres, « affirme ou conteste la mémoire sociale et les identités présentent dans l'audience dans un effort de construire ou reconstruire son identité »³²¹.

Pour développer le rapport entre le texte et la mémoire, nous pouvons nous baser sur le travail de Sandra Huebenthal, *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis*³²². Elle y souligne notamment que lorsque les traditions préservées, dans divers épisodes, sont insérées dans un schéma narratif général elles se retrouvent reliées à la perspective du récit, et gagnent leur sens par celui-ci³²³. De par l'articulation du projet littéraire à un projet de mémoire, le texte se présente comme un récit structurant pour le groupe³²⁴; il vient présenter la signification d'un événement pour la compréhension du groupe³²⁵. Huebenthal rejoint ainsi Schröter et Bockmuehl en indiquant que le texte présente ce qui est important pour la communauté³²⁶. Nous la citons pour éclairer sa position :

Als identitätskonstitutive Erinnnerungstexte greifen die Evangelien nicht einfach auf die Vergangenheit aus und repräsentieren sie, sondern sie schaffen einen auf Zukunft hin orientierten Entwurf des Selbstverständnisses der sich in ihnen artikulierenden Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft und laden ein, diesen Deutungsrahmen zu übernehmen³²⁷.

³¹⁷ BAKER, Coleman A., *Identity, Memory and Narrative in Early Christianity*, 2011, p. 28.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 23.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 29.

³²⁰ *Ibid.*, p. 29.

³²¹ (Trad. MJ), citation en langue originale : « affirms or contests social memory and identities present in the audience in an effort to construct or reconstruct its identity », (*ibid.*, p. 30).

³²² HUEBENTHAL, Sandra, Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis, 2018² (2014).

³²³ *Ibid.*, p. 161.

³²⁴ *Ibid.*, p. 163.

³²⁵ *Ibid.*, p. 162-163.

³²⁶ *Ibid.*, p. 70

³²⁷*Ibid.*, p. 69.

Ainsi, puisque le texte établit un cadre d'interprétation signifiant et structurant pour la communauté, celle-ci est appelée à s'y familiariser. Il s'agit donc de d'abord observer comment le texte en son entier fonctionne – ce qui est/n'est pas raconté et comment –, s'intéresser au monde raconté et au monde derrière le texte³²⁸, pour finalement regarder ce qui dans le texte soutient la familiarisation, c'est-à-dire ce qui laisse de la place aux lecteurs³²⁹.

1.3.4 Analepse et prolepse

Indiquons ici une catégorie narratologique et analytique que l'on retrouvera fréquemment dans nos sources. À part la *syncrisis* que nous présenterons plus bas, Luc sollicite particulièrement les « analepses » et « prolepses ». Il s'agit d'un bond dans le récit (anachronie) vers le passé (*flash back*) ou vers le futur³³⁰. Le rappel du passé (par exemple, les références aux Écritures) est une analepse ; alors que les anticipations (par exemple, les annonces) sont des prolepses³³¹. L'anachronie peut être externe (déborde les seuils du récit) ou interne (se cantonne au cadre du récit), ou mixte (chevauche les seuils du récit)³³². Les discours eschatologiques, notamment, sont bien souvent des prolepses externes³³³ ; alors que les références aux Écritures sont des analpeses externes³³⁴. Les anachronies peuvent avoir plusieurs fonctions, notamment sémantique, c'est-à-dire, qu'elles permettent de construire la signification³³⁵. Bref, l'utilisation de tel procédé révèle la stratégie narrative de l'auteur³³⁶.

1.3.5 Conclusion

Cette incursion dans les théories littéraires nous permet de considérer plusieurs pistes. Premièrement, le travail de mémoire se fait au profit et à l'attention d'un groupe. S'il est imaginable que d'autres moyens d'expression et de communication entourent ce travail (prédication, mission, disputes, etc.), nous avons ici surtout accès au texte. Ainsi, l'étude de ce phénomène doit passer par une double réflexion : comment fonctionne le texte ? quels choix le rédacteur opère-t-il ? et quels effets a le texte sur le lecteur ? Dans ce cadre, la réflexion de Bennema sur un « lecteur plausible et historiquement informé » (« plausible historically informed reader »)³³⁷ est à retenir et explorer. À retenir, aussi, la théorie de reconfiguration discursive de l'identité et de la mémoire comme présentée par Baker. Nous savons que la mémoire est à lier au groupe et à son identité, le texte n'ayant pas une fonction anodine, cette dynamique est donc à garder à l'esprit. Nous pourrons aussi reprendre la question de Marguerat : « quel lecteur le texte évangélique cherche-t-il à promouvoir ? De quel sujet lecteur le récit d'évangile vise-t-il l'avènement ? »³³⁸. Secondairement, une réflexion doit se faire sur

³²⁸ HUEBENTHAL, Sandra, Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis, 2018² (2014), p. 163-164.227.

³²⁹ *Ibid.*, p. 163.68s.

³³⁰ MARGUERAT, Daniel, BOURQUIN, Yvan, Pour lire les récits bibliques, 2004 (1998), p. 114.

³³¹ *Ibid.*, p. 115.

³³² *Ibid.*, p. 115.

³³³ *Ibid.*, p. 115.

³³⁴ *Ibid.*, p. 116.

³³⁵ *Ibid.*, p. 116.

³³⁶ *Ibid.*, p. 116.

³³⁷ Bennema, Cornelis, A Theory of Character in New Testament Narrative, 2014, p. 68.

³³⁸ MARGUERAT, Daniel, L'aube du christianisme, 2008, p. 280.

les choix du rédacteur, quelle caractérisation présente-t-il et en quoi est-ce déterminant ? La perspective idéologique du rédacteur devra bien être mise en avant.

1.4 Conclusion de la section

Cette section méthodologique a établi plusieurs outils/perspectives que l'on peut appliquer à notre recherche. Les théories de la mémoire ainsi que la théorie littéraire sont les deux perspectives que nous retenons. C'est-à-dire que la question du Jean empirique ne nous préoccupera pas spécifiquement, ce qui nous intéresse bien plus est l'époque dans laquelle s'inscrit Luc et les enjeux contemporains à celle-ci.

Les théories de la mémoire vont nous permettre d'apporter un nouvel éclairage sur l'articulation entre : 1) le portrait littéraire et théologique de Jean et 2) la situation socio-culturelle du rédacteur lucanien et son mouvement. C'est-à-dire que nous serons appelés à saisir en quoi le présent du groupe se lie à la représentation de son passé et en quoi cela influence son identité. C'est, notamment, dans ce cadre herméneutique que le portrait de Jean s'inscrit. Un besoin du groupe à retenir est qu'il doit pouvoir s'appuyer sur une identité cohérente, qui est solidifiée par la mise en lumière d'une double continuité³³⁹ par rapport à : a) son passé/sa tradition, b) les générations précédentes, avec qui il partage quelques points communs de son identité.

Les théories littéraires vont nous permettre de nous saisir de la façon dont Luc présente Jean et de l'influence de ce portrait sur la cohérence du récit; mais aussi, de la relation qui s'établit avec le lectorat et le rôle qu'il joue dans la construction de son identité. En somme, la communication de la figure du Baptiste et de ce qu'il représente pour le lecteur est soutenue par la façon dont il est caractérisé. Etant donné que c'est par le biais des textes que le mouvement a accès à la mémoire de son passé fondateur, nous sommes appelés à nous saisir et à comprendre ce texte comme un des piliers de la mémoire sociale du groupe. Comprendre comment le texte fonctionne signifie considérer à sa juste valeur le travail théologique du rédacteur, comme produit d'un travail de mémoire socio-culturellement inscrit.

³³⁹ KIRK, Alan, THATCHER, Tom, *Memory, Tradition, and Text*, 2005, p. 4-5; KEITH, Chris, « Social Memory Theory and Gospels Research », 2015, p. 365.

Section 2 : le Baptiste dans l'œuvre de Luc

2.1 Introduction

Nous entamons à présent la partie exégétique de notre mémoire. Le parcours de nos sources visera à répondre aux questions principales de notre travail, c'est-à-dire : « comment la mémoire du Baptiste est-elle littérairement et théologiquement mise en scène dans l'œuvre de Luc et en quoi ce travail de mémoire est-il dicté par un contexte socio-historique spécifique ? »³⁴⁰. Pour guider notre travail, nous proposons, basé sur une tentative de synthèse des aspects clés relevés dans notre section méthodologique, de suivre les étapes d'analyse suivantes :

A) le texte

Une première incursion visant à relever la logique du texte aux niveaux : de sa structure interne ; de son rapport au cadre narratif général ; de ses genres littéraires.

B) le lectorat

Quel type de lectorat est-il sollicité par le texte³⁴¹ ? Quels effets pragmatiques le texte a-t-il sur lui ? Peut-on établir les pré-connaissances du/des lecteurs³⁴² ? Est-il amené à remplir des silences du narrateur ?

C) la caractérisation de Jean Baptiste³⁴³

Comment est-il présenté, c'est-à-dire, quels sont les procédés rhétoriques et littéraires sollicités ? Qu'apprend-t-on sur le personnage ? Peut-on faire un lien avec le cadre culturel et social ? (par ex., motif de l'honneur)

D) sources et travail du rédacteur

Quel travail le rédacteur a-t-il réalisé vis-à-vis des évangiles synoptiques et de Q ? Qu'en est-il du réseau intertextuel : quels textes et thèmes sont-ils sollicités, et avec quels effets ? Peut-on établir des visées rédactionnelles ? Y a-t-il une orientation générale imposée par l'auteur³⁴⁴ ?

Chaque étape permettra de se saisir du portrait littéraire et théologique du Baptiste que nos péricopes présentent, de voir sa cohérence dans la narration du diptyque et ce qui fait sa particularité dans cet ensemble narratif. L'étude de la caractérisation permettra de souligner les spécificités de Luc et de souligner la façon dont il a réécrit Marc/Q et ce que cela apporte à la narration/à sa théologie.

³⁴⁰ Cf. problématique, p. 5-6 du présent travail.

³⁴¹ Voir partie 1.3.1 du présent travail.

³⁴² Voir partie 1.2.2 du présent travail.

³⁴³ Voir partie 1.3.2 du présent travail.

Reprenons ici le constat de Bennema : « [...] a narrative is not neutral because it has an *inbuilt* perspective that is communicated to the readers, and so they must evaluate the characters in the light of the author's evaluative point of view. » (BENNEMA, Cornelis, *A Theory of Character in New Testament Narrative*, 2014, p. 91).

2.1.1 Jean le Baptiste chez Marc, Matthieu et Q

Avant de procéder à l'analyse de nos sources, il nous faut faire un bref état des lieux de la place et du rôle du Baptiste dans les deux autres évangiles synoptiques. Pour ce faire nous suivons le modèle rédactionnel dit de la « théorie des deux sources » qui suppose une dépendance généalogique entre les synoptiques³⁴⁵. Toutefois, nous ne nous basons sur ce modèle qu'à titre heuristique, étant donné qu'il s'agit d'établir un cadre herméneutique clair dans lequel s'inscrire pour accompagner aux mieux nos analyses. Nous suivons donc la perspective du modèle des « deux sources »³⁴⁶, qui suppose un rapport indépendant de Luc/Matthieu à la source Q³⁴⁷.

Péricopes communes aux trois synoptiques

JB, voix du Désert au Jourdain	Lc/Q 3,1-6 ³⁴⁸	Mt 3,1-6	Mc 1,1-6
JB baptise d'eau annonce celui qui vient	Lc/Q 3,15-18	Mt 3,11-12	Mc 1,7-8
Hérode fait enfermer JB à cause d'Hérodiade	Lc 3,19-20	Mt 14,3-4	Mc 6,17-18
Jésus est baptisé	Lc/Q 3,21-22	Mt 3,13-17	Mc 1,9-11
Le Jeûne des disciples de Jean	Lc 5,33-39	Mt 9,14-17	Mc 2,18-22
Hérode s'interroge sur l'identité de Jésus : Jean est ressuscité des morts ?	Lc 9,7-9	Mt 14,1-2	Mc 6,14-16
Mort de Jean Baptiste	Lc 9,9	Mt 14,1-12	Mc 6,17-29
Jésus est-il Jean le Baptiste ?	Lc 9,18-22	Mt 16,13-21	Mc 8,27-31
L'autorité du baptême de Jean	Lc 20,1-8	Mt 21,23-27	Mc 11,27-33
Parabole du vigneron	Lc 20,9-19	Mt 21,33-46	Mc 12,1-12

2

³⁴⁵ MARGUERAT, Daniel, « Le problème synoptique », dans : Id. (éd.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (MdB 41), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 38-47.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 39.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 39. Nous suivons la traduction française d'Amsler, Frédéric, « Reconstruction de Q, *traduction française* », dans: Dettwiler, Andreas, Marguerat, Daniel (éds), *La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme* (MdB 62), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 321-344; parue aussi dans: Amsler, Frédéric, *L'Evangile inconnu. La Source des paroles de Jésus (Q). Traduction, introduction et annotation* (EssBib 30), Genève, Labor et Fides, 2001, p. 71-99; et qui se base sur l'édition critique de Q de: Robinson, James M., Hoffmann, Paul, Kloppenborg, John S. (éds), *The Critical Edition of Q: Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas, with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Minneapolis/Leuven, Fortress Press/Peeters, 2000, ouvrage dans lequel la traduction française que nous utilisons est parue initialement.

³⁴⁸ Nous suivons la numérotation usuelle de Q, telle que l'explicite Frédéric Amsler : « La numérotation des versets reprend celle de Luc (donc Q 3,7 correspond à Lc 3,7). » (AMSLER, Frédéric, « Reconstruction de Q, *traduction française* », 2008, p. 321).

Péricopes communes à Marc et Matthieu

Élie doit revenir Mt 17,10-13 Mc 9,11-13

chez Matthieu il s'agit de Jean Baptiste

Sondergut

Récit de naissance de Jean Baptiste Lc 1

Le Baptiste, en maître (que faut-il faire ?) Lc 3,10-14

Parabole des deux Fils Mt 21,28-32

Le matériau commun aux trois synoptiques et à Q englobe la quasi-totalité des traditions que nous avons sur le Baptiste. Chaque version offre des variétés reflétant le travail du rédacteur. On peut noter que Luc omet très peu d'épisodes narratifs, seule la question des disciples sur Elie à la suite de l'épisode de la transfiguration n'est pas relatée. Globalement Jean et Jésus apparaissent ensemble en début des sources chrétiennes retenues (Mc 1; Q 3; Lc 1; Mt 3; Ac 1,5), une tradition qui n'est jamais modifiée. D'après les sources indiquées en première partie³⁴⁹, seul Flavius Josèphe présente les deux personnages séparément (*Ant. juive* XVIII, 63-64). Luc est celui qui a le plus grand *Sondergut* concernant le Baptiste. Par rapport aux diverses représentations, Christoph Heil souligne que Luc et Matthieu, en écrivant leur évangile, voulaient probablement rendre caducs les plus anciens récits, et qu'ainsi, la relecture et la réécriture des autres traditions faisaient partie de ce processus³⁵⁰. Au niveau de la mémoire, nous avons donc probablement un contexte concurrentiel, où la réécriture et la relecture ne sont pas des actes anodins, puisque, en effet, l'évangéliste propose sa propre version du passé fondateur; cela en prise avec les enjeux socio-identitaires et éthico-pratiques de son présent.

Péricopes communes à Luc et Matthieu (Q)

Jean Baptiste s'adresse : à la foule / Pharisiens / Sadducéens	Lc 3,7-9	Mt 3,7-10	Q 3,7-9
Jean par le biais de ses disciples interroge Jésus sur son identité	Le 7,18-35	Mt 11,2-6	Q 7,18-23
Qui est Jean ? plus qu'un prophète	Le 7,24-28	Mt 11,7-11	Q 7, 24-28
Accueil de Jean Baptiste et Jésus	Lc 7,29-35	Mt 11,16-19	Q 7,29-35
Notre Père chez Luc mention de Jean Baptiste	Lc 11,1-14	Mt 6,9-13	Ø

³⁴⁹ Cf. partie 1.2.2 du présent travail.

³⁵⁰ HEIL, Christoph, « La réception de la Source dans l'évangile de Luc », dans : DETTWILER, Andreas, MARGUERAT, Daniel (éds), *La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme* (MdB 62), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 293.

Jens Schröter suggère que Q aurait déjà accordé un intérêt particulier au lien unissant Jean et Jésus³⁵¹, comme le souligne leur proximité plus étroite (comparée à ce que Marc transmet). Cette proximité est notamment construite par Q 3 et Q 7³⁵², qui de par leur correspondance linguistique, étaient sûrement déjà liés³⁵³. Une particularité de Q est le renforcement du rapport au motif du jugement comme le démontre Q 3 (Q 6 aussi avec le motif de l'arbre) : « [...] avec la description de la venue du Baptiste, l'activité de Jésus se déplace vers l'horizon du jugement annoncé par ce dernier et vers celui du renouvellement d'Israël. Avec le baptême de feu annoncé par Jean, Jésus effectue la séparation entre ceux qui sont sauvés et ceux qui sont perdus »³⁵⁴. Dans Q, nous avons la mise en parallèle de leur activité, alors qu'en Marc celle de Jésus débute après³⁵⁵. Par rapport au milieu social de Q, Schröter le place dans un climat d'hostilité entre les disciples de Jésus et leurs contemporains juifs : « [Les traditions de Q] incitent à se tourner encore une fois vers Israël pour annoncer l'irruption du Royaume de Dieu »³⁵⁶. Cette proximité et la thématique du jugement sont donc reprises tant par Luc que par Matthieu. Céline Rohmer et François Vouga synthétisent les points communs entre Matthieu et Luc ainsi :

Aux éléments biographiques qu'ils ont trouvé dans l'évangile de Marc, Matthieu et Luc ont ajouté une mise en question prophétique de l'élection d'Israël, qu'ils introduisent comme un développement de la prédication de Jean (Mt 3,7-12//Lc 3,7-9.16-17), et une séquence de quatre scènes mettant en évidence le rejet parallèle dont furent l'objet de Jean et Jésus (Mt 11,11-12 et Mt 11,16-19//Lc 7,31-35) puis se servant de la figure de Jean pour valoriser celle de Jésus (Mt 11,2-11//Lc 7,18-28)³⁵⁷.

Maintenant, nous nous basons sur l'ouvrage de Rohmer et Vouga pour tracer les singularités du portrait marcien et matthéen de Jean Baptiste. Le portrait du Baptiste chez Marc « est composé à partir de son rapport à Jésus »³⁵⁸. Une singularité du travail de Marc serait la relecture de Jean à la lumière de la figure d'Elie³⁵⁹ :

[La] figure prophétique d'Élie précurseur [est] un modèle herméneutique lui permettant d'associer Jean Baptiste et Jésus dans la continuité d'une même histoire tout en maintenant entre les deux la discontinuité d'une distance infinie et chargeant le Baptiste de présenter son baptême d'eau comme une préfiguration de la nouveauté absolue, du baptême dans l'esprit, de celui qui allait venir derrière lui³⁶⁰.

50

³⁵¹ SCHRÖTER, Jens, « Les toutes premières interprétations de la vie et de l'œuvre de Jésus dans le christianisme primitif: la source des paroles de Jésus (Q) », dans : Dettwiler, Andreas, Marguerat, Daniel, *La source des paroles de Jésus (Q), Aux origines du christianisme, Le Monde de la Bible (MdB* 62), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 301.

³⁵² *Ibid.*, p. 304.

³⁵³ *Ibid.*, p. 307.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 304.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 305.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 314.

³⁵⁷ ROHMER, Céline, Vouga, François, Jean Baptiste, aux sources, 2020, p. 13.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 30.

³⁵⁹ Ou du moins il est le premier à l'illustrer, difficile d'établir si la tradition circulait largement ou si c'est typiquement marcien.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 30-31.

Comme nos auteurs le soulignent judicieusement, Matthieu et Luc ont hérité de la figure marcienne de Jean (une figure passée au prisme de sa vision littéraire et théologique)³⁶¹. C'est en se basant sur les modifications de Matthieu que Rohmer et Vouga dressent les spécificités de la figure matthéenne : 1) il y a une distinction de la pratique du baptême entre celui de Jean et celui confié aux disciples de Jésus (Matthieu 28,19s)³⁶²; 2) il y a une identification explicite entre Jean et Élie³⁶³; 3) la violence subie par Jean peut être mise en parallèle à de Jésus³⁶⁴. Le Baptiste matthéen permet de « confronter sa communauté en rupture avec son judaïsme d'origine, maintenant appelée en mission vers les nations ».³⁶⁵

Concernant le rapport entre Luc et Matthieu, Christina Chauchot³⁶⁶, dans sa publication de 2021 (publication entièrement révisée de sa thèse soutenue en 2017), explore l'hypothèse que Luc se soit basé sur Matthieu, laissant de côté l'hypothèse Q. Elle parcourt ainsi Luc selon la perspective d'une ré-écriture de Matthieu³⁶⁷. Cette perspective, récusée par Daniel Marguerat³⁶⁸, s'inscrit dans le modèle de l'utilisation³⁶⁹; modèle qui, pour Marguerat, explique certes les accords mineurs³⁷⁰ entre Matthieu et Luc, mais ne soutient pas pourquoi Luc aurait à ce point retravaillé/ignoré la structure matthéenne du récit³⁷¹. Nous le citons : « [U]n tel rapport à la tradition, qui ferait l'impasse sur les discours matthéens pour les déstructurer et leur substituer un rapport massif de matériaux propres, ne nous est pas connu de l'antiquité chrétienne. »³⁷² Quant à Chauchot, qui détaille son approche dans ses chapitres 1³⁷³ et 2³⁷⁴, elle présente l'intérêt nouveau de la recherche pour les pratiques discursives et herméneutiques du premier et deuxième siècles, qui permettent d'éclairer le rapport de réécriture entre les différentes sources³⁷⁵.

Nous indiquons ce différend méthodologique qui permet d'expliquer les diverses interprétations des chercheurs. Rappelons que nous avons opté pour la théorie de la dépendance

³⁶¹ ROHMER, Céline, VOUGA, François, Jean Baptiste, aux sources, 2020, p. 54.

³⁶² *Ibid.*, p. 54.

³⁶³ *Ibid.*, p. 55.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 55.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 55.

³⁶⁶ (Trad. MJ), citation en langue originale : « Disagreement between the two texts does not prove literary independence. » (CHAUCHOT, Christina M., *John the Baptist as a Rewritten Figure in Luke-Acts*, 2021).

³⁶⁷ Veuillez ici se référer à son chapitre introductif.

³⁶⁸ MARGUERAT, Daniel, « Le problème synoptique », 2008, p. 46-47; MARGUERAT, Daniel, « Pourquoi s'intéresser à la source? Histoire de la recherche et questions ouvertes », Dettwiler, Andreas, Marguerat, Daniel (éds), *La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme* (MdB 62), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 24-25

³⁶⁹ MARGUERAT, Daniel, « Le problème synoptique », 2008, p. 38-39.

³⁷⁰ Il s'agit du constat que Matthieu et Luc modifient de la même manière des récits de Marc. Citons Marguerat : « [...] on désigne sous ce nom plus de 1 000 accords littéraires ou grammaticaux, par lesquels Matthieu et Luc corrigent identiquement le texte de Marc jugé insatisfaisant. », dans : MARGUERAT, Daniel, « Pourquoi s'intéresser à la source ? », 2008, p. 23.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 25

³⁷² *Ibid.*, p. 25

³⁷³ Chauchot, Christina, « Introducing the concept of rewritten Bible as an interpretive matrix in New Testament studies », dans: ID, *John the Baptist as a Rewritten Figure in Luke-Acts*, 2021, p. 16-29.

³⁷⁴ Chauchot, Christina, « The synoptic problem and gospel interpretation », dans : ID., *John the Baptist as a Rewritten Figure in Luke-Acts*, 2021 p. 30-50.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 48.

généalogique entre les synoptiques³⁷⁶, afin d'établir un cadre nous guidant dans l'approche de nos sources et qui correspond à la perspective majoritaire de nos auteurs. De plus, il s'agit d'un vaste sujet et débat méthodologique dans lequel nous ne souhaitons pas, pour le moment, nous engager. Dans notre cas, nous comparons le portrait lucanien aux autres portraits des sources pour voir les particularités de notre rédacteur, et n'avons pas fait le choix de considérer Matthieu comme source de réécriture, mais plutôt comme une autre représentation mémorielle qui permet d'éclairer la singularité de Luc. En effet, les différents rendus de la tradition par Matthieu et Luc sont dus à leur projet et à la situation de leur « *Sitz im Leben* ».

Indiquons qu'une étude comparative du portrait du Baptiste par Luc et Jean était le projet initial de ce mémoire, or pour des questions d'ampleur et de temps, le projet a été ajusté. Il manque dès lors une prise de position vis-à-vis de l'évangile de Jean que nous n'avons pas eu le temps d'articuler dans ce travail.

2.1.2 La foule et la littérature prophétique

En préambule à l'analyse de nos textes, nous proposons de nous focaliser sur deux éléments saillants qui accompagnent, tel un fil rouge, nos diverses péricopes concernant Jean. Il s'agit de : 1) la présence de la foule, comme préfiguration du peuple/de l'Église en devenir ; 2) la littérature et tradition prophétiques en arrière-plan de la caractérisation de Jean. Nous pourrons ainsi définir un certain cadre herméneutique présenté par le texte pour, notamment, éclairer la façon dont la figure de Jean se présente et s'articule aux thématiques de l'œuvre lucanienne. De plus, cela nous éclaire sur la façon dont Luc déploie et soutient son projet théologique.

a) Les foules

Un premier parcours de nos péricopes établit que la foule joue un rôle clé dans l'œuvre lucanienne, notamment en tant que destinataire des discours/enseignements de Jean (Luc 3,7-18) ou de Jésus concernant le Baptiste (7,24-35), voire encore comme porte-parole de l'opinion populaire au sujet de Jean et/ou de Jésus (Lc 9,7-9; 18-22; Lc 20,1-8). Ainsi, la foule nous accompagne à travers nos différentes péricopes. Nous proposons ici de relever premièrement le rôle de la foule dans le genre du roman antique puis les singularités lucaniennes vis-à-vis de la foule, afin d'avoir un savoir déjà établi pour notre analyse.

Mais en premier lieu, quels sont les termes grecs que nous pouvons recouper sous la notion de « foule »? Comme le note Marie de Lovinfosse, le terme « foule » (ὅχλος) est interchangeable avec les termes « multitude » (πλῆθος) et « peuple » (λαός)³⁷⁷. En effet, elle note un glissement sémantique entre « foule » et « peuple » et il semblerait que Jésus se doit de constituer un peuple à partir de

³⁷⁶ MARGUERAT, Daniel, « Le problème synoptique », dans : Id. (éd.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (MdB 41), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 38-47.

³⁷⁷ DE LOVINFOSSE, Marie, « Priorité et fonctions singulières des foules chez Luc », RB 125/1, 2018, p. 40.

foules³⁷⁸: « Cette perspective s'enracine dans le prolongement de la mission qui a été confiée à Jean (Lc 1,17) – "préparer au Seigneur un peuple bien disposé [ἑτοιμάσαι κυρίφ λαὸν κατεσκευασμένον]" – et qui commence en Lc 3,7-14 auprès des foules (ὄχλοι), contrairement au récit parallèle de Mt 3,7-10. »³⁷⁹ Vis-à-vis du terme λαός, on observe un glissement de la « population » à la « communauté » :

Luc est le seul à tirer parti de cette pluralité de sens de λ αός pour exprimer à travers ce terme une transformation progressive de l'identité sociale des groupes de personnes rejointes par le message de Jésus. Tout en demeurant dans l'anonymat, celles-ci reçoivent une identité propre au fil de leur cheminement attesté dans la progression de Lc-Ac, au point que même les païens sont reconnus choisis par Dieu comme « un peuple à son nom [λ αὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ] » (Ac 15,14)³⁸⁰.

Bref, d'après Marie de Lovinfosse, la « foule » renvoie à l'environnement anonyme du ministère de Jésus³⁸¹. Nous voyons ici une différence par rapport à l'Ancien Testament où les foules sont bien plus souvent spécifiées (Israël, une nation, les habitant-e-s d'une cité, un clan, *etc.*). La foule ici est celle qui écoute et interagit avec Jésus³⁸². L'interaction est un élément clé de cette relation, dynamique ; comme le relève Michel Berder, Luc accorde une place particulière « aux interrogations formulées par divers personnages »³⁸³. Cette interaction déploie son intérêt au niveau de la possibilité d'identification, nous le citons à nouveau : « En s'identifiant à tel ou tel acteur du récit, le lecteur est invité à se poser les mêmes questions et à entrer dans une démarche analogue, en fonction de sa propre expérience. »³⁸⁴ La foule nous intéresse donc dans sa relation avec le lecteur.

Pour Richard Ascough, la façon dont Luc dépeint les foules a une affinité avec la littérature antique³⁸⁵; ce dernier utiliserait donc une technique narrative connue de son audience. Son article³⁸⁶ vise à éprouver cette hypothèse en s'intéressant au roman antique³⁸⁷. Il y compare l'œuvre lucanienne à un roman qui daterait environ de la période de Luc-Actes: le roman *Chéréas et Callirhoé* de Chariton³⁸⁸. Il repère les fonctions communes suivantes: 1) la foule comme audience³⁸⁹ (passive et active); 2) la foule comme indication de popularité³⁹⁰; 3) la foule qui prévint la violence (en Luc 19,47-48 et 20,19 la peur de la foule empêche les adversaires de s'en prendre à Jésus)³⁹¹; 4) la foule qui participe à la perturbation (la foule pousse à la mort de Jésus)³⁹²; 5) les foules qui permettent de

³⁷⁸ DE LOVINFOSSE, Marie, « Priorité et fonctions singulières des foules chez Luc », 2018, p. 55.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 55.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 42-43.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 40.

³⁸² *Ibid.*, p. 39.48.

³⁸³ BERDER, Michel, « Baptême, éthique et communautés selon Luc-Actes », REThM 251, 2008, p. 113.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 132-133.

³⁸⁵ ASCOUGH, Richard S., « Narrative Technique and Generic Designation: Crowd Scenes in Luke-Acts and in Chariton », *CBQ* 58/1, 1996, p. 69.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 69-81.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 70.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 73.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 74.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 76.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 78.

³⁹² *Ibid.*, p. 79.

créer un « flux narratif » (*narrative flow*)³⁹³. Pour ce dernier point, Ascough relève que les discours et paroles de Jésus sont destinés à trois audiences : les disciples, la foule et ses adversaires³⁹⁴. Dans ce cadre, la foule permet d'avancer de discours en discours soutenant ainsi le « flux narratif »³⁹⁵.

À présent, présentons les spécificités de Luc; Marie De Lovinfosse résume les fonctions de la foule en 4 points : 1) l'attente et l'écoute de la parole de Dieu, proclamée par Jésus ; 2) l'accueil et l'accompagnement de Jésus ; 3) la confession de la foi naissante ; 4) l'expression du repentir et de la conversion³⁹⁶. Pointons quelques détails de son analyse. Premièrement, en observant les occurrences du terme « foule » propres à Luc, elle dénote que les unités littéraires rapportent soit des enseignements soit des actes de puissance/d'actions merveilleuses³⁹⁷. Secondairement, une spécificité de Luc serait de placer la foule avant même le ministère de Jésus (contrairement à Mc et Mt); ainsi, la foule apparaît dès le chapitre 3, auprès de Jean Baptiste³⁹⁸ et peut être considérée comme la destinataire de son message de conversion. Elle accompagne ensuite tout l'évangile, interagissant avec Jésus, confessant son identité, le condamnant et se repentant (Lc 23,48). Comme le souligne Lovinfosse la première et dernière mention (23,48) de la foule viennent boucler la boucle : « En effet, lors de sa première occurrence, la foule est auprès de Jean pour recevoir le baptême (3,7). Or, c'est un baptême "de repentir pour la rémission des péchés [μετανοίας εἰς ἄφεσιν άμαρτιῶν]" (3,3). La conversion apparaît donc comme un trait supplémentaire parmi les prérogatives des foules chez Luc. »³⁹⁹ Ascough fait la même analyse : la foule qui se repent va former la communauté croyante de Jérusalem (Ac 1-5)400. Il faut préciser, à mon sens, que la foule qui se repent en Luc est celle qui a assisté à la mise à mort du Christ. Bref, en s'adressant à la foule, Jésus et Jean parlent au peuple de Dieu en devenir.

b) La littérature prophétique dans l'œuvre lucanienne

La sollicitation des sources vétérotestamentaires dans le cadre de la caractérisation de Jean Baptiste a bien été relevée par la recherche⁴⁰¹. Les rédacteurs des évangiles (ici nous nous focalisons sur les textes canoniques) sollicitent particulièrement le genre prophétique, insérant des citations directes (parfois composées d'une combinaison de livres⁴⁰²) dans leur narration (par ex. Lc 3,4-6; Lc

³⁹³ (Trad. MJ), ASCOUGH, Richard S., « Narrative Technique and Generic Designation: Crowd Scenes in Luke-Acts and in Chariton », 1996, p. 80.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 80.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 80.

³⁹⁶ DE LOVINFOSSE, Marie, « Priorité et fonctions singulières des foules chez Luc », 2018, p. 55.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 46.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 50.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁰⁰ ASCOUGH, Richard S., « Narrative Technique and Generic Designation: Crowd Scenes in Luke-Acts and in Chariton », 1996, p. 80.

⁴⁰¹ Voir par ex: PAO, David W., *Acts and the Isaianic New Exodus*, Grand Rapids, Baker, 2000, p. 37; Koet, Bart J., « Isaiah in Luke-Acts: », dans: Id., *Dreams and Scripture in Luke-Acts: Collected Essays* (*CBET* 42), Leuven/Paris/Dudley, Peeters, 2006, p. 51-79; Fuller, Michael E., « Isaiah 40.3-5 and Luke's Understanding of the Wilderness of John the Baptist », dans: Hatina, Thomas R. (éd.), *The Gospel of Luke*, Vol. 3 de *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels* (SSEJC 16/LNTS 376), Londres/New York, T & T Clark, 2010, p. 43-58; Notamment Müller, Christoph G., *Mehr als ein Prophet*, 2001, p. 152-178; Wolter, Michael, *Das Lukasevangelium*, 2008, p. 158.

⁴⁰² SCHRÖTER, Jens, « Les toutes premières interprétations de la vie et de l'œuvre de Jésus », 2008, p. 306.

7,27) ainsi qu'en évoquant des motifs et thématiques issus de la tradition vétérotestamentaire (par ex., le motif du prophète persécuté, ou la référence à Elie)⁴⁰³.

Avant d'approfondir le détail de cette sollicitation des traditions prophétiques et les effets d'un tel cadre sur la narration et le lectorat, il nous faut nous attarder sur les différentes manières de faire référence/allusion à des sources. La référence à d'autres sources peut se faire sous forme de citations ou d'allusions⁴⁰⁴. L'allusion peut être d'ordre « diégétique »⁴⁰⁵, c'est-à-dire, que l'on reprend la structure et les éléments clés d'une autre histoire⁴⁰⁶ ; cette dernière est souvent difficile à cerner avec certitude, surtout s'il s'agit de savoir si elle était consciente ou inconsciente⁴⁰⁷. Une fonction de la citation est de conférer une autorité à son texte⁴⁰⁸. Il est commun de combiner plusieurs sources dans une citation; ainsi, même si le rédacteur indique se référer à un livre particulier, il peut y glisser des éléments d'autres citations⁴⁰⁹. Vis-à-vis des effets de la citation, elle peut être importante dans la dynamique de lecture, c'est-à-dire qu'« [...] une citation peut avoir un effet révélatoire pour le lecteur. Une révélation (« disclosure ») est censée guider le lecteur dans sa compréhension des thèmes centraux de la narration »410. La citation en Lc 3 définissant le rôle de Jean en est un exemple. Au niveau des effets, le rapport à l'arrière-plan prophétique permet de solliciter la typologie prophétique⁴¹¹ (connue du lecteur). En effet, le lecteur est censé y voir l'accomplissement du dessein de Dieu⁴¹² : on a un effet de continuité narrative entre la tradition vétérotestamentaire et l'histoire dont l'évangéliste entreprend la narration. Le rédacteur utilise principalement la tradition prophétique pour souligner l'accomplissement des prophéties, mais aussi pour caractériser ses personnages, tels Jésus et Jean⁴¹³.

_

⁴⁰³ Notamment: MÜLLER, Christoph G., *Mehr als ein Prophet*, 2001, p. 35; PICHON, Christophe, « Un parallèle entre Jésus, Jean-Baptiste et Élie. Présupposés méthodologiques », *RevSR* 82/4, 2008, p. 497-516; DILLON, Richard J., « A Narrative Analysis of the Baptist's Nativity in Luke 1 », *CBQ* 79/2, 2017, p.248; VERHEYDEN, Joseph, « Creating Difference Through Parallelism: Luke's Handling of the Traditions on John the Baptist and Jesus in the Infancy Narrative », dans: CLIVAZ, Claire, DETTWILER, Andreas, DEVILLERS, Luc, NORELLI, Enrico (éds), *Infancy Gospels, Stories and Identities* (WUNT.1 281), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, p. 153; WOLTER, Michael, *Das Lukasevangelium*, 2008, p. 79; HAYS, J. Daniel, « The Persecuted Prophet and Judgment on Jerusalem: The Use of LXX Jeremiah in the Gospel of Luke », *BBR* 25/4, 2015, p. 462.

⁴⁰⁴ KOET, Bart J., « Isaiah in Luke-Acts », 2006, p. 51.

⁴⁰⁵ GENETTE, Gérard, Figures III, Paris, Seuil, 1972; Id., Palimpsestes, Paris, Seuil, 1982, en particulier p. 341-342.

⁴⁰⁶ KOET, Bart J., « Isaiah in Luke-Acts », 2006, p. 51.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 53.

⁴⁰⁹ Par exemple, en Lc 7, le rédacteur procède à une combinaison (qui pourrait déjà provenir de Q 7,18-23). Ce procédé de combinaison, comme le souligne Schröter, est un phénomène répandu, notamment à Qumran (par ex : 4Q521 ; 11Q13) qui propose des combinaisons proches de celles de Luc, dans le but, par exemple, de : « renvoyer aux promesses prophétiques concernant l'action de Dieu à la fin des temps. » cf. : SCHRÖTER, Jens, « Les toutes premières interprétations de la vie et de l'œuvre de Jésus », 2008, p. 306.

⁴¹⁰ (Trad. MJ), citation en langue originale: « A quotation can be a disclosure for the reader. A disclosure is meant to guide the reader in understanding central themes in the narrative. » (KOET, Bart J., « Isaiah in Luke-Acts », 2006, p. 54).; voir aussi: KOET, Bart J., *Simeons Worte (Lk 2,29-32.34c-35) und Israels Geschick*, dans: VAN SEGBROECK, Frans, et *al.* (éds.), *The Four Gospels 1992. FS F. Neirynck* (BETL 100), Leuven, Leuven University Press, 1992, p. 1549-1569, ici p. 1550.

⁴¹¹ HAYS, J. Daniel, « The Persecuted Prophet and Judgment on Jerusalem », 2015, p. 461.

⁴¹² *Ibid.*, p. 461.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 461.

Brièvement, deux figures prophétiques semblent se dégager de l'œuvre de Luc. Comme le relève Bart J. Koet⁴¹⁴, Esaïe est un texte que l'auteur lucanien cite particulièrement⁴¹⁵ : les citations sont notamment insérées lors de moments cruciaux de son œuvre et lors de l'apparition de personnages importants (tels que Jean, Jésus, Etienne et Paul). 416 Les thèmes et citations ésaïennes servent à indiquer « [...] la sous-construction christologique, théologique et ecclésiologique de Luc, à présent accomplie (c'est-à-dire, interprétée, pratiquée et actualisée) par Jésus et ses disciples. Pour Koet, Luc lit Esaïe selon le contexte d'interprétation du premier siècle, en effet, « [l]es possibles significations d'Esaïe étaient médiatisées par d'autres écrits juifs des quatre derniers siècles av. n. è., textes qui formaient, élaboraient et explicitaient certaines idées qui jusqu'alors étaient implicites dans le texte ésaïen »417. À noter que le lien avec Esaïe était déjà fait chez Marc, il s'agit donc d'une tradition bien établie. En outre, une autre figure qui sert probablement de background prophétique serait le personnage de Jérémie et de ses traditions, qui selon Hays, ont une forte influence au niveau du thème du prophète persécuté et du jugement d'Israël⁴¹⁸. Jérémie est, dans le milieu littéraire du premier siècle, la figure paradigmatique du prophète persécuté⁴¹⁹, et dans la littérature du second Temple on observe un phénomène de pseudépigraphie assez répandu⁴²⁰ qui traite notamment de la justesse de sa prophétie et de sa persécution⁴²¹. Hays note encore que la figure de Jérémie était populaire dans les milieux de diasporas juives de langue grecque, au premier siècle⁴²². Ces deux figures font donc partie du cadre herméneutique de Luc.

Prenons la conclusion proposée par Hays concernant les rapports à Esaïe et à Jérémie dans l'œuvre lucanienne : si le rédacteur s'appuie sur Esaïe pour les thèmes principaux, il faut s'intéresser à Jérémie⁴²³ pour le motif de la persécution ; Jérémie amène également le thème du jugement de Jérusalem et de ses autorités⁴²⁴.

Nous devons indiquer ici une étude de David W. Pao⁴²⁵ qui a consacré sa thèse à la sollicitation des thèmes ésaïens en Luc-Actes. Nous proposons une synthèse de son travail.

Quelques indications générales : premièrement, Esaïe est une source particulièrement interprétée durant la période du Second Temple, ce en raison de l'attente de la réalisation des promesses énoncées dans ce corpus⁴²⁶ : 1) la venue du salut de Dieu (état de bénédiction et venue de

⁴¹⁴ KOET, Bart J., « Isaiah in Luke-Acts », 2006, p. 53.

⁴¹⁵ Es 40, 3-5 (Lc 3,4-6; Mc//Mt); Es 56,7 (Mc/Mt); Es 61,1-2a (Lc 4,18-19); Es 53,12 (Lc 22,37); Es 66,1-2a (Ac 7,49-50); Es 53,7-8c (Ac 8,32-33); Es 55,3 (Ac 13,34); Es 49,6 (Ac 13,47) et Es 6,9-11a (Ac 28,26-27).

⁴¹⁶ KOET, Bart J., « Isaiah in Luke-Acts », 2006, p. 53

⁴¹⁷ (Trad. MJ), citation en langue originale: « The possible meanings of Isaiah were mediated by other Jewish writings of the last four centuries BCE, which shaped, elaborated and made explicit certain ideas which were often only implicit in the Isaiah text itself. » (*ibid.*, p. 75).

⁴¹⁸ HAYS, J. Daniel, « The Persecuted Prophet and Judgment on Jerusalem », 2015, p. 453-454.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 454.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 457.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 458.

⁴²² *Ibid.*, p. 459-460.

⁴²³ *Ibid.*, p. 473.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 473.

⁴²⁵ PAO, David W., Acts and the Isaianic New Exodus, Grand Rapids, Baker, 2000.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 30.

l'agent du salut)⁴²⁷ et 2) le jugement des nations (souveraineté de Yhwh et destruction des idoles)⁴²⁸. Cette attente fait écho à l'idée qu'Israël se trouve toujours en condition d'Exil.⁴²⁹ Secondairement, les traditions ésaïennes ont bien été intégrées dans les récits néo-testamentaires que nous avons retenus pour notre travail (mais aussi chez Paul)⁴³⁰: elles permettent notamment d'interpréter la signification du ministère de Jésus.⁴³¹ Pao note que l'intérêt de Luc est aussi ecclésiologique⁴³². En effet, tout comme dans les épîtres pauliniennes, celui-ci traite de l'exil d'Israël, du motif de la restauration et de la mission aux Gentils, qui sont des thèmes majeurs d'Esaïe.⁴³³ L'intérêt particulier de notre chercheur pour le travail de Paul est fondé sur l'hypothèse que le rédacteur lucanien serait son compagnon, ce qui induit qu'il aurait pu ainsi puiser ce cadre herméneutique chez l'apôtre⁴³⁴. Pao note une interprétation eschatologisante de la section d'Es 40–55 dans la littérature du judaïsme du Second Temple⁴³⁵. Nous le citons : « Dans ces traditions juives, l'apparition de symboles tirés d'Es 40,3-5 signifiait l'arrivée d'un nouvel âge de salut, et dès lors, les événements eux-mêmes ne pouvaient plus qu'être compris à partir de ce cadre symbolique. »⁴³⁶ Esaïe, lui-même, soutient la lecture d'un « nouvel Exode » qui mène à la reconfiguration du peuple⁴³⁷.

Pour Pao, l'œuvre d'Esaïe chez Luc serait sollicitée pour établir l'identité des croyants en Christ dans un contexte concurrentiel⁴³⁸, cadre dans lequel est notamment sollicité le motif du « chemin » qui sera utilisé pour définir l'identité du vrai peuple d'Israël⁴³⁹. Le terme, en Actes, est avant tout sollicité dans des contextes de *challenge* et de conflit dans lesquels le groupe doit se définir vis-à-vis de postures adverses⁴⁴⁰. Prenons la synthèse de Pao concernant le sens du « chemin » : « [...] "le chemin" fonctionne comme un symbole, sollicité dans la construction de l'identité de la communauté, qui évoque l'histoire d'origine d'Israël telle que relue en Es 40–55. Le symbole illustre la continuité du mouvement avec son passé, mais aussi sa spécificité »⁴⁴¹.

Le travail de Pao vient établir que les citations d'Esaïe ont un véritable rôle dans la construction thématique et théologique de Luc-Actes. En effet, Esaïe est souvent cité dans le cadre des annonces programmatiques (Lc 4,16-30 ; 24,44-49 ; Ac 1,8 ; 13,46-47; 28,25-28)⁴⁴². Les thèmes ésaïens viennent notamment caractériser la nouvelle période qui s'ouvre avec Jésus⁴⁴³ et Jean, période qui se démarque

⁴²⁷ PAO, David W., Acts and the Isaianic New Exodus, 2000, p. 30.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 33.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 32.

⁴³² *Ibid.*, p. 33.

⁴³³ *Ibid.*, p. 34.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 34-35.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 41-45.

⁴³⁶ (Trad. MJ), citation en langue originale: «Within these Jewish traditions, the appareance of symbols taken from Isa 40:3–5 signified the arrival of a new age of salvation, and the events themselves became understandable only through this symbolic framework.» (*ibid.*, p. 44.)

⁴³⁷ À ce sujet voir notre analyse en Lc 3.

⁴³⁸ PAO, David W., Acts and the Isaianic New Exodus, 2000, p. 37.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 60.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 61.

⁴⁴¹ (Trad. MJ), citation en langue originale: «"The Way" functions as a symbol evoking the transformed foundation story of Israel found in Isaiah 40–55 in the construction of the identity of the community. The symbol signifies the movement's continuity with the past as well as its distinctiveness. » (*ibid.*, p. 68).

⁴⁴² *Ibid.*, p. 109.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 109.

par le rejet du mouvement prophétique et par l'inclusion des Gentils⁴⁴⁴. Esaïe présente aussi le salut du peuple, sa restauration, et sa reconfiguration⁴⁴⁵, des thématiques qui seront reprises en Luc-Actes. Le peuple se comprend comme vivant en état d'exil et attendant une restauration⁴⁴⁶. L'agent du salut en Esaïe est compris comme étant la « parole »⁴⁴⁷ dont l'objectif est de conquérir le monde et de créer une communauté qui serait le vrai peuple de Dieu⁴⁴⁸. Esaïe offre aussi un cadre interprétatif vis-à-vis du rapport aux nations⁴⁴⁹, mais Luc-Actes le dépasse par plusieurs façons :

[...] the elevation of the status of the Gentiles is accomplished through (1) the primacy of and focus on the mission to the Gentiles as center of the Lukan program; (2) the depiction of the impartiality of God and the soteriological equality among Jews and Gentiles; and (3) the correlation between the response of the Jews and the turn to the Gentiles⁴⁵⁰.

Il y a aussi, comme le relève Michael Wolter, une série de textes qui considèrent qu'avec l'acte de salut eschatologique pour Israël doit venir le don du Saint Esprit (Es 32, 15; 44, 3; mais aussi dans le contexte prophétique plus large : Ez 36,26-27; 39,29; Jl 3,1-2)⁴⁵¹. Ce don sera fait à l'entier du peuple (et non uniquement à quelques individus) et ramènera ce dernier dans la communion avec Dieu.⁴⁵²

Maintenant que nous avons abordé la question des textes prophétiques et de la foule et soulevé quelques premiers éléments interprétatifs, nous pouvons passer à l'analyse de nos péricopes.

2.2 Analyse du texte

2.2.1 Le récit de l'enfance (Lc 1–2)

Le récit de l'enfance lucanien dévoile un arc narratif original puisque Luc propose un double récit de l'enfance (contrairement à Matthieu). Il nous est raconté ici celui du Baptiste (Lc 1,5-25; 1,57-80) et celui de Jésus (Lc 1,38-56; Lc 2).

En étant la première mention de la figure du Baptiste, le récit de l'enfance met en place les premières informations et la première esquisse du portrait de Jean. Au niveau de la narration, nos péricopes créent un cadre auquel le lecteur pourra se référer pour la suite de son parcours de l'évangile : on a les premiers fondements de la connaissance du lecteur. Il s'agira alors de relever en quoi cette première approche du Baptiste est déterminante pour le lecteur, puis de juger si ce cadre référentiel s'accorde avec la suite de la narration.

⁴⁴⁴ PAO, David W., Acts and the Isaianic New Exodus, 2000, p. 109.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 144.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, chapitre 5.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 176.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, chapitre 6.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 245.

⁴⁵¹ WOLTER, Michael, *Paul : An outline of his theology*, trad. Robert L. Brawley, Waco, Baylor University Press, 2015 (original allemand : 2011), p. 150.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 150.

Le texte

Nous avons affaire ici à un bloc articulant plusieurs paires d'unités narratives : deux récits d'annonces de naissance et deux récits de naissance, entrecoupés, au chapitre 1, par la rencontre de Marie et d'Elisabeth. Dans ce récit nous découvrons les origines de Jean et de Jésus, ainsi que les premiers éléments qui fondent leur relation. Nous suggérons ici de suivre le découpage retenu par Bovon⁴⁵³ qui se base sur le travail de Wink⁴⁵⁴ ; ce découpage « paradigmatique » et « syntagmatique » ⁴⁵⁵ structure les chapitres 1 et 2 en « six subdivisions du texte qui se répondent par paires » ⁴⁵⁶. Ce découpage permet de démontrer que Luc n'a pas « juxtaposé les deux légendes, mais les a entrelacées, de sorte que les deux annonciations deviennent parallèles comme les deux naissances » ⁴⁵⁷.

```
A Annonce de la naissance du Baptiste (1,5-25)

A' Annonce de la naissance du Messie (1,26-38)

B Rencontre de Marie et d'Elisabeth (1,39-56)

C Naissance de Jean, le Baptiste (1,57-80)

a) naissance (1,57-66)

b) salutation (1,67-80)

C' Naissance de Jésus, le Messie (2,1-40)

a) naissance (2,1-21)

b) salutation (2,22-40)

D Jésus au Temple (2,41-52)
```

Ce premier chapitre présente plusieurs genres littéraires que nous pouvons relever ici : premièrement, s'agissant de la narration dans son ensemble, nous avons affaire à un récit de l'enfance qui se construit, entre autres, autour d'un récit d'annonce de naissance (Lc 1,5-25 ; Lc 1,26-38) dans lequel apparaissent des hymnes (*Magnificat* en Lc 1,46-56 ; *Benedictus*/Cantique de Zacharie en Lc 1,68-79). Concernant les annonces de naissance, il s'agit d'une forme de récit bien attestée dans la Bible hébraïque (Gn 17,15-21 ; Gn 25,19-26 ; Jg 13)⁴⁵⁸, avec un même schéma général : des parents stériles/âgés, l'annonce d'une future naissance miraculeuse, l'accomplissement de l'annonce. Luc sollicite donc un *topos* littéraire hébraïque bien établi⁴⁵⁹. Par cette familiarité liée à la connaissance de ce genre littéraire, bien répandu dans l'Antiquité⁴⁶⁰, le lecteur antique saura que la figure présentée jouera un rôle important. Nous pouvons noter que les annonces de naissance miraculeuse s'inscrivent en général dans un cadre où est sollicitée le motif de la promesse de Dieu et de l'alliance avec son peuple (surtout en Genèse). Concernant les hymnes, nous nous référons à l'analyse proposée par

_

⁴⁵³ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 48.

⁴⁵⁴ WINK, Walter, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (SNTSMS 7), Cambridge/New York, Cambrigde University Press, 2006, p. 59.

⁴⁵⁵ BOVON, François, *L'Évangile selon saint Luc*, Vol. 1, 1991, p. 48. Il s'agit d'un procédé issu de la linguistique structurale.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁵⁸ MÜLLER, Christoph G., *Mehr als ein Prophet*, 2001, p. 99; KLEIN, Hans, *Das Lukasevangelium* (KEK 1/3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, p. 94.

⁴⁵⁹ KLEIN, Hans, *Das Lukasevangelium*, 2006, p. 84.

⁴⁶⁰ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 43-44.

Nathalie Siffer⁴⁶¹. Celle-ci offre un bref état de la recherche au sujet du rôle des hymnes et cantiques dans la littérature biblique. Ce portrait laisse apparaître que le principal point de désaccord parmi les chercheurs réside dans la question de la fonction des hymnes : sont-elles incluses maladroitement dans le récit ? Ont-elles une fonction proche d'un chœur ou d'une aria ? Sont-elles une pause dans le récit, etc. 462. Siffer, pour sa part, postule que « leur rôle touche directement l'interprétation des événements rapportés »463, s'inscrivant donc dans la lignée de Bovon, Coleridge, et Gerber⁴⁶⁴. Ainsi, s'intéresser aux hymnes demande de considérer : « la perspective plus large qui sous-tend l'ensemble de l'œuvre : l'accomplissement du plan salvifique de Dieu »⁴⁶⁵. Les hymnes du récit de l'enfance seraient donc à comprendre comme étant théocentriques, traitant de l'agir salvifique de Dieu, initiateur du salut, dont l'événement central ici est la venue de Jésus⁴⁶⁶. Pour résumer, nous avons affaire à des hymnes rendant compte de l'agir de Dieu en faveur de l'humanité/d'Israël/de Marie⁴⁶⁷. Dans son analyse, Nathalie Siffer traite de quatre hymnes (le Magnificat et le Benedictus au chapitre 1 ; le Gloria et le Nunc dimittis au chapitre 2) et relève que l'action de Dieu « s'élargit d'un hymne à l'autre » 468, anticipant « le mouvement de tout le récit lucanien » 469, c'est-à-dire, de la Galilée (Marie) jusqu'aux païens. De plus, les hymnes font, à son sens, partie intégrante d'un schéma ternaire qu'elle considère être composé comme suit : la « promesse », l'« accomplissement » et la « reconnaissance/louange »⁴⁷⁰. Et encore, chaque personne entonnant un hymne est accrédité par le narrateur, rendant ainsi valide le contenu de la louange⁴⁷¹; l'hymne serait donc le « constat effectif d'accomplissement »⁴⁷². Siffer poursuit sa réflexion en tentant de repérer ce schéma dans l'ensemble de l'œuvre lucanienne, afin d'établir s'il s'agit d'un procédé littéraire que Luc applique plus largement⁴⁷³. Indiquant plusieurs épisodes, elle conclut que ce procédé se retrouve ailleurs : l'accomplissement de l'annonce peut se résoudre en « deux versets à peine, ou au contraire se déployer sur les deux volumes de Luc-Actes » 474. Cette dynamique demande l'implication du lectorat qui attend la résolution de la promesse, il devient le

__

⁴⁶¹ SIFFER, Nathalie, « Les "hymnes" du récit de l'enfance de l'évangile de Luc. Seconde partie : les hymnes de Lc 1-2 et l'accomplissement du dessein salvifique de Dieu », dans : GERBER, Daniel, KEITH, Pierre (éds), *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions, XXIIe congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Strasbourg, 2007)* (LeDiv 225), Paris, Cerf, 2009, p. 295-308.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 297-298.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 299.

⁴⁶⁴ BOVON, François, *L'Évangile selon saint Luc*, Vol. 1, 1991, p. 49.83.93.101; COLERIDGE, Mark, *The Birth of the Lukan Narrative as Christology in Luke 1–2* (JSNT.S 88), Sheffield, JSTOR Press, 1993, p. 97-98, 118-123; 143; 168-170; GERBER, Daniel, « Le *Magnificat*, le *Benedictus*, le *Gloria* et le *Nunc dimittis*: quatre hymnes en réseau pour une introduction en surplomb à Luc-Actes », dans: MARGUERAT, D. (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002) (MdB 48), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 353-367.*

⁴⁶⁵ SIFFER, Nathalie, « Les "hymnes" du récit de l'enfance de l'évangile de Luc », 2009, p. 295

⁴⁶⁶ Ibid., p. 296; aussi Bovon, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 155.

⁴⁶⁷ SIFFER, Nathalie, « Les "hymnes" du récit de l'enfance de l'évangile de Luc », 2009, p. 296.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 297.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 297.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 297-299. Ce schéma ternaire a d'abord été établi par Stephen Farris en 1985 et qui en dégage l'importance pour les hymnes, ce schéma soutient la progression du récit. Cette lecture est ensuite reprise par Joel B. Green. FARRIS, Stephen, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives. Their Origin, Meaning and Signifcance* (JSNT.S 9), Sheffield, JSOT Press, 1985; voir surtout p. 101 et 152; GREEN, Joel B., *The Gospel of Luke* (NICNT), Grand Rapids, Eerdmans, 1997, p. 48.

⁴⁷¹ SIFFER, Nathalie, « Les "hymnes" du récit de l'enfance de l'évangile de Luc », 2009, p. 302.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 302.

⁴⁷³ *Ibid.*, 2009, p. 302.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 305.

témoin de son accomplissement. Pour conclure : « Hymnes et discours interprètent la signification de l'événement principal raconté dans la trame narrative dans laquelle ils sont insérés, assumant de la sorte une fonction herméneutique et interprétative. En même temps, ils s'emploient aussi à la compréhension plus large de l'ensemble du récit. Au final, ils représentent une clé de lecture (parmi d'autres) pour le récit lucanien en son entier »⁴⁷⁵. Les hymnes ont donc une fonction particulière ; nous verrons aussi qu'elles dressent un portrait (de Jean ou de Jésus) qui porte le sceau de la révélation divine : elles soutiennent une caractérisation particulière dans laquelle le héros ne joue pas de rôle actif.

Le lectorat construit par le texte

Nous insérons ici quelques éléments généraux concernant le lectorat. Le lecteur indiqué par Luc dans ses premiers versets (Lc 1,3; Ac 1,1) est Théophile à qui il souhaite démontrer par son récit que l'enseignement que ce dernier a reçu est solide (Lc 1,4 : ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν). La préface présentée par Luc est particulière car elle ne correspond ni au genre vétérotestamentaire⁴⁷⁶ ni, pour Loveday Alexander, au genre de l'historiographie grecque⁴⁷⁷. Au-delà de la question du genre littéraire de cette préface (qui nous permettrait d'éclairer l'intention de Luc) et de la question de l'identité de Théophile, nous pouvons nous intéresser à la fonction de cette préface en relation au lecteur. Alexander le dit : « Pour le lecteur qui est un "insider", l'assurance réside précisément ici : il s'agit d'un compte rendu fidèle de la tradition. Le texte ne se présente pas contre la tradition mais en alignement de celle-ci. »⁴⁷⁸ Pour Bonneau, la préface de Luc explique au lecteur pourquoi et comment lire le livre⁴⁷⁹ : en indiquant qu'il s'agit de démontrer le bien fondé de l'enseignement reçu, cela laisse imaginer un contexte de confrontation⁴⁸⁰. Dans la même lignée d'idées, la précision indiquant qu'il s'inscrit dans la tradition a une fonction légitimante. Maintenant par rapport à Théophile, plusieurs hypothèses traitent de la question de son identité. Pour Alexander, il est certain qu'il s'agissait d'une personne réelle, la dédicace fictive étant très rare⁴⁸¹. Par contre, Kurth, suivant Tyson⁴⁸², imagine que derrière Théophile pourrait se trouver le lecteur implicite, c'està-dire, tout lecteur qui aime et craint Dieu⁴⁸³.

_

⁴⁷⁵ SIFFER, Nathalie, « Les "hymnes" du récit de l'enfance de l'évangile de Luc », 2009, p. 306.

⁴⁷⁶ ALEXANDER, Loveday, *The preface to Luke's Gospel : Literary convention and social context in Luke 1.1–4 and Acts 1.1* (SNTSMS 78), Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 14-15.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 200-201

⁴⁷⁸ (Trad. MJ), citation en langue originale: « For the reader who is an 'insider', the reassurance lies precisely here: this is an accurate account *of the tradition*. The text is not set against the tradition but alignment with it. » (*ibid.*, p. 202; italiques originaux).

⁴⁷⁹ BONNEAU, Guy, « Disciple et chercheur. La construction d'un narrateur "crédible" dans les Évangiles de Luc et de Jean », dans : DESCREUX, Jacques, "Confiance c'est moi !". Fiabilité et non-fiabilité des narrateurs bibliques, Lyon, Profac, 2016, p. 74.

⁴⁸⁰ BONNEAU, Guy, « Disciple et chercheur », 2016, p. 94; Sterling précise qu'imaginer une confrontation forte (il utilise le terme de menaçant) avec un groupe est difficile à soutenir au niveau des indices; cela étant le contexte général est en effet marqué par des voix en compétition, dans : STERLING, Gregory E., *Historiography and Self-Definition*, 1992, p. 380. ⁴⁸¹ ALEXANDER, Loveday, *The preface to Luke's Gospel*, 1993, p. 188.

⁴⁸² Tyson, Joseph B., « Jews and Judaism in Luke-Acts: Reading as a Godfearer », NTS 41, 1995, p. 19-38

⁴⁸³ KURTH, Christina, »Die Stimmen der Propheten erfüllt«. Jesu Geschick und »die« Juden nach der Darstellung des Lukas (BWANT 148), Stuttgart, Kohlhammer, 2000, p. 224.

Ce qui nous intéresse plus dans notre cadre est le groupe de destinataire dans son ensemble. En effet, une dédicace individuelle ne signifie pas que la communication ne se fait que vis-à-vis de la personne citée⁴⁸⁴. Néanmoins, établir l'identité de Théophile permettrait de clarifier le contexte social de Luc et peut-être une des visées de son récit. Toutefois, Alexander souligne que l'identité de Théophile n'explique et ne justifie pas la raison du texte⁴⁸⁵. En effet, « la personnalisation d'un texte dédicacé a tendance de se limiter aux superficialités, et souvent, comme c'est le cas de la préface de Luc ; on ne peut donc supposer que la dédicace nous donne une clé de lecture pour le texte en luimême »486. C'est pour cela que nous sommes surtout appelés à nous focaliser sur le verset 4, qui détermine la visée de l'œuvre. Prenons la signification des termes κατηχέω et ἀσφάλεια, à l'appui de Ceslas Spicq⁴⁸⁷. Il traduit ἀσφάλεια par « l'absolue certitude », précisant que ce terme renvoie non seulement à la conviction intellectuelle, mais également aux notions de sécurité, fermeté et stabilité (ἀσφάλεια signifiant « ne pas glisser », « une allure ferme »)⁴⁸⁸. Quant à κατηχέω, le terme signifie « instruire de vive voix/informer »⁴⁸⁹, et fait référence à l'instruction évangélique⁴⁹⁰. Nous pouvons aussi indiquer le verbe πληροφορέω du verset 1 ; il est envisageable que, pour le lecteur croyant, ce terme soit compris comme l'accomplissement des prophéties – en effet, il se trouve sous sa forme passive, indiquant le rôle de l'agent divin dans les événements⁴⁹¹. Ainsi, l'indication de l'enseignement nous permet de postuler que le lectorat paraît avoir une pré-connaissance reçue par le biais d'un enseignement dans son milieu et sa communauté chrétienne⁴⁹². Il a donc probablement eu l'occasion de découvrir, par des traditions orales, les personnages clés du récit ainsi que des premiers jalons de caractérisation.

Luc construit ici un lecteur qui est souvent en position de supériorité par rapport aux acteurs du récit : lors de la révélation de l'ange à Zacharie, par exemple, le lecteur en sait plus que le peuple qui attend dehors⁴⁹³. En le rendant témoin de la totalité des événements, le lecteur a des clés d'interprétation uniques et, aux questions posées par d'autres protagonistes (Lc 1,66; 3,15), le lecteur peut souvent formuler une réponse plus adéquate. Au niveau de son rôle, le lecteur a principalement affaire à deux situations : 1) soit il peut se positionner critiquement, grâce à ses connaissances acquises, vis-à-vis des questions/réactions des personnages ; 2) soit il peut s'identifier aux questions (par exemple, la foule qui demande à Jean ce qu'elle doit faire en Lc 3,10). Christina Kurth suggère que les personnages du récit de Luc n'offrent qu'une possibilité d'identification restreinte⁴⁹⁴, suscitant une tension qui force le lectorat à prendre sa propre position⁴⁹⁵. Au niveau des connaissances du lecteur implicite, elle établit :

_

⁴⁸⁴ ALEXANDER, Loveday, *The preface to Luke's Gospel*, 1993, p. 187.

⁴⁸⁵ Ibid n 199

⁴⁸⁶ (Trad. MJ), citation en langue originale: « [...] the 'personnalizing' of a dedicated text tends to be limited to superficialities, and often, as with Luke's to the preface; it cannot therefore automatically be assumed to give us a key to the nature of the text itself. » (*ibid.*, p. 199-200).

⁴⁸⁷ Voir SPICQ, Ceslas, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Cerf, 1991, p. 220-227; p. 806-808.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 220.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 806-807.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 807.

⁴⁹¹ ALEXANDER, Loveday, *The preface to Luke's Gospel*, 1993, p. 113.

⁴⁹² Ainsi: SPICQ, Ceslas, Lexique théologique du Nouveau Testament, 1991, p. 220-227; 806-808.

⁴⁹³ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 97.

⁴⁹⁴ KURTH, Christina, »Die Stimmen der Propheten erfüllt«, 2000, p. 223.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 223.

Nicht nur Kenntnisse des Griechischen, der mediterranen Geographie oder des jüdischen Lebens zeichnen den impliziten Leser aus, sonder vor allem die Fähigkeit, die Codes eines Textes zu decodieren und die Botschaft desselben zu verstehen⁴⁹⁶.

Wolter ajoute qu'il est attendu une bonne connaissance de l'histoire d'Israël ainsi que des Écritures⁴⁹⁷.

La caractérisation de Jean Baptiste

La caractérisation du Baptiste dans ce premier chapitre est fondamentale dans la stratégie littéraire de Luc : elle va orienter toute notre lecture de ce personnage et influencera l'ensemble de son récit. De plus, le genre littéraire emprunté (les récits d'enfance) ainsi que les procédés rhétoriques sélectionnés par l'auteur (la *syncrisis*) posent les jalons du cadre interprétatif de la figure du Baptiste. Avant de nous intéresser au contenu de sa caractérisation, il nous faut relever la manière dont il est présenté, c'est-à-dire, nous intéresser au genre littéraire et aux procédés rhétoriques sollicités par l'auteur lucanien⁴⁹⁸. Ces quelques indications pourront servir à l'ensemble de notre analyse, nous permettant notamment de souligner les choix du rédacteur et les visées qui y sont liées. De plus, grâce à l'étude du genre de la *syncrisis*, nous pourrons étudier comment Luc oriente et structure notre découverte du Baptiste.

Le récit de l'enfance

Concernant le genre du récit de l'enfance, comme le relève Müller, il est bien présent dans les œuvres vétérotestamentaires (Gen 17,15-21; 18,1-15; Ex 1,15 – 2,10; Jg 13,1-25; 1 Sam 1,1 – 2,11; 3,1-21, notamment)⁴⁹⁹, mais est aussi attesté dans la littérature grecque ou latine de l'Antiquité⁵⁰⁰. Ces récits se caractérisent par le fait qu'ils illustrent déjà la future grandeur ou importance du protagoniste⁵⁰¹. Müller en souligne l'intérêt narratologique : « [Ces récits], par le biais de leur indications précises ou suggestions, peuvent être lus comme des anticipations dans la narration. En tant que prolepses, ils construisent chez le lecteur une attente/un suspens »⁵⁰².

Syncrisis et encomium (cf. C. G Müller; Malina et Neyrey)

Ce premier chapitre témoigne, de par sa construction, d'un travail de mise en parallèle : nous sommes amenés à comparer (rien que par la mise en récit) ces deux figures qui apparaissent de façon

⁴⁹⁶ Kurth, Christina, »Die Stimmen der Propheten erfüllt«, 2000, p. 223-224.

⁴⁹⁷ Wolter, Michael, *Das Lukasevangelium*, 2008, p. 25.

⁴⁹⁸ Pour ce faire nous nous basons principalement sur le travail de MÜLLER, Christoph G., *Mehr als ein Prophet*, 2001; et, ALETTI, Jean-Noël, *Quand Luc raconte. Le récit comme théologie*, Paris, Cerf, 1998.

⁴⁹⁹ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 44.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁰² (Trad. MJ), citation en langue originale : « Sie können – mit sehr genauen Angaben oder in eher andeutender Weise – als Vorverweise innerhalb der Erzählung gelesen werden. Als Prolepsen bauen sie beim Leser eine entsprechende Spannung auf. » (*ibid.*, p. 46).

intriquée, le cycle de l'enfance de l'un se mêlant à celui de l'autre⁵⁰³ (cf. la structure de Bovon présentée plus haut). Ce travail de mise en parallèles participe dans l'Antiquité d'un procédé de comparaison : la *syncrisis* (σύγκρισις). En voici une définition : « Ce procédé consiste à mettre en parallèle deux personnages en vue de les rapprocher, de les comparer, et de marquer la supériorité de l'un sur l'autre »⁵⁰⁴ ; ajoutons, avec Aletti, « [qu'e]lle permet de mettre en valeur les ressemblances ou les différences entre deux acteurs »⁵⁰⁵. La *syncrisis* est aussi une technique de mise en parallèle entre des épisodes narratifs (par exemple Lc 24//Ac 8,26-40), ce qui a surtout une importance au niveau de la structure du récit⁵⁰⁶. Dans l'œuvre lucanienne, il ne s'agit pas d'une technique qui se cantonne à Jésus et Jean, elle est sollicitée aussi, par exemple, pour comparer Pierre et Paul⁵⁰⁷.

Dans un article de 2011⁵⁰⁸, Michael W. Martin et Jason A. Whitlark présentent la comparaison comme un élément rhétorique majeur de l'épître aux Hébreux. Nous reprenons ici quelques éléments sur la rhétorique antique qui serviront notre propre analyse. De fait, la comparaison faisait partie de l'éducation rhétorique dans l'Antiquité, comme préliminaire à la déclamation et la composition⁵⁰⁹; ces exercices de comparaison étaient inclus dans les œuvres des rhétoriciens. Dans ces écrits, plusieurs conseils étaient donnés pour réussir une bonne comparaison. Nous en citons trois des quatre (la dernière concerne la comparaison d'objet) relevés par Martin et Whitlak : 1) il n'est pas nécessaire de faire une comparaison exhaustive des personnages, il n'est pas non plus efficace de simplement dire : « x et supérieur à y », il faut le démontrer, en sélectionnant et comparant des thèmes de la vie des deux personnages⁵¹⁰; 2) il faut comparer les éléments faisant partie de la pratique encomiastique, c'est-àdire, de l'éloge⁵¹¹ (chaque rhétoricien présente une liste légèrement différente de ces lieux communs) ; 3) il existe une liste d'éléments à utiliser pour la comparaison (les biens de l'esprit [vertus], du corps et les biens extérieurs à la personne)⁵¹². Martin et Whitlak fournissent un tableau comparatif des composantes d'une comparaison selon les quatre rhétoriciens qu'ils ont retenus⁵¹³. Parmi ces éléments il y a : l'origine (nationale, familiale, etc.) ; le récit de naissance (miraculeuse) ; l'éducation ; accomplissement du corps et des choses de la vie⁵¹⁴; les visées et actions du personnage (souvent liées aux vertus) et les événements entourant sa mort. Ces éléments de syncrisis font partie des traités rhétoriques d'éloge (encomium). Bruce J. Malina et Jerome H. Neyrey se réfèrent eux aussi à cette catégorie⁵¹⁵ mais désirent par le biais de ces traités antiques dresser le portrait culturel de la personne antique⁵¹⁶. L'intérêt de l'étude de l'éloge est de permettre de saisir ce qui était considéré comme

-

⁵⁰³ DIEFENBACH, Manfred, « Das Lukasevangelium und die antike Rhetorik », SNTU.A 18, 1993, p. 156.

⁵⁰⁴ Cette définition n'est pas appuyée par des références à des sources antiques, mais Marguerat nous renvoie à Aletti. MARGUERAT, Daniel, « Luc, pionnier de l'historiographie chrétienne », 2004, p. 532-533.

⁵⁰⁵ ALETTI, Jean-Noël, *Quand Luc raconte*, 1998, p. 75.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 69-70.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 75-80.

⁵⁰⁸ MARTIN, Michael W., WHITLARK, Jason A., « The Encomiastic Topics of Syncrisis as the Key to the Structure and Argument of Hebrews », *New Testament Studies* 57/3, 2011, p. 415-439.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 419.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 419.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 419.

⁵¹² *Ibid.*, p. 420.

⁵¹³ Les *progymnasmata* consultés sont : Aélius Théon, *Progymnasmata* ; Ps. Hermogenes ; Aphthonios, *Progymnasmata* ; et Nicolas le Rhéteur, *Progymnasmata* ; cf. *Ibid.*, p. 421.

⁵¹⁴ MALINA, B.J., NEYREY, J. H., *Portraits of Paul*, 1996, p. 24.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 23s.

⁵¹⁶ *Ibid*.

important pour dresser le portrait d'une personne (origine, naissance, éducation, accomplissements, *etc.*)⁵¹⁷ et ce qui était digne ou non d'éloge. Le travail de Bruce J. Malina et Jerome H. Neyrey établit l'importance de la paire « honneur et honte » (*honor and shame*) comme valeurs phares de la personne antique⁵¹⁸. Malina décrit l'honneur ainsi :

Honor is the value of a person in his or her own eyes (that is, one's claim to worth) *plus* that person's value in the eyes of his or her social group. Honor is a claim to worth along with the social acknowledgment of worth. [...] Honor as a pivotal value in a society implies a chosen way of conduct undertaken with a view to and because of entitlement to certain social treatment in return⁵¹⁹.

Il apparaît alors que certaines caractéristiques permettent de souligner la respectabilité de la personne, en effet : « [ce] qui compte est l'évaluation de l'honneur/déshonneur de la personne ainsi que la qualité honorable ou déshonorable de ses actions »⁵²⁰. Ce cadre interprétatif proposé par les deux chercheurs nous permet d'établir si le personnage correspond ou non aux attentes stéréotypées de son époque, autrement dit, s'il correspond ou s'il est déviant face au modèle de la personnalité antique⁵²¹. Un tel cadre permet d'imaginer le jugement attendu du lecteur face au portrait qu'on lui dévoile, de par son enracinement dans sa culture, il est capable de déterminer rapidement si le personnage est honorable ou non, s'il est conforme ou déviant par rapport à son groupe. Le récit d'origine n'est donc pas anodin et suscite dès le début une prise de position du lecteur, un premier rapport évaluatif se fait vis-à-vis du personnage. Il faut préciser que l'encomiastique est aussi un phénomène littéraire chez les historiens juifs qui racontent les héros d'Israël, tel que Moïse⁵²².

La caractérisation de Luc 1

En Luc 1, le Baptiste a un rôle passif (il est d'abord absent, puis fœtus, puis nourrisson). Ce ne sont ni ses paroles ni ses actions (à part peut-être son « bond » dans le ventre de sa mère) qui vont déterminer son portrait. En effet, sa caractérisation se fait premièrement par l'histoire de ses origines (détaillant son milieu, sa famille, sa place dans l'histoire, *etc.*), soutenue par les annonces angéliques et les hymnes prophétiques qui viennent définir son statut et sa mission. La caractérisation de ce chapitre se différencie des autres passages lucaniens, puisque la caractérisation n'est ni de son fait, ni de celui de Jésus ; ce qui correspond au modèle de la culture antique de l'honneur. De plus, il n'y a pas les autres protagonistes habituellement présents qui interagissent avec Jean/Jésus (les adversaires, les disciples). Nous avons affaire à une configuration spécifique à Luc. Seule la foule et les proches jouent déjà un rôle en ouvrant le chemin de la question de l'identité de Jean.

⁵¹⁷ MALINA, B.J., NEYREY, J. H., *Portraits of Paul*, p. 23.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 176s.; MALINA, B.J., *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Louisville, Westminster John Knox, 2001³ (1981), p.30-32.

⁵¹⁹ MALINA, B.J., *The New Testament World*, 2001³ (1981), p. 30-32.

⁵²⁰ (Trad. MJ), citation en langue originale : « What counts is the honor/dishonor rating of the person involved and the honorable or dishonorable quality of his actions. » (MARTIN, Michael W., WHITLARK, Jason A., « The Encomiastic Topics of Syncrisis as the Key to the Structure and Argument of Hebrews », 2011, p. 76).

⁵²¹ MALINA, B.J., *The New Testament World*, 2001³ (1981), p. 151.

⁵²² STERLING, Gregory E., *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, Leiden/New York/Köln, Brill (NT.S 64), 1992, p. 364s.

Ce premier chapitre étant dense en informations, je propose d'en examiner, péricope par péricope, le développement de la caractérisation du Baptiste.

La caractérisation : 1,5-25

- I 1,5-7 : caractérisation des parents de Jean Baptiste
- II 1,13-17 : caractérisation de Jean produite par l'ange

I:1,5-7 Commençons par les figures d'Elisabeth et de Zacharie. On l'a dit, Malina et Neyrey relèvent l'importance du motif des origines dans la rhétorique antique 523. En effet, il était alors considéré que l'enfant était comme ses parents ou son groupe social (notamment pour les penseurs grecs)524, en somme : « [s]i les ancêtres se distinguaient par leurs vertus, on attendait d'eux qu'ils engendrent la vertu [c-à-d : des personnes vertueuses] »525. Nos chercheurs notent « que ces caractéristiques sont comprises comme inhérentes, acquises, innées, et non apprises, atteintes, ou absorbées. Elles dérivent de l'affiliation à un groupe. Il ne s'agit pas de caractéristiques individuelles, développées individuellement, mais plutôt de caractéristiques [features] du groupe »526. Ainsi le lecteur/auditeur antique est-il habitué à considérer les parents d'une certaine manière : premièrement, vis-à-vis des stéréotypes liés à leur groupe ; secondairement, comme facteur constitutif de l'avenir de leur enfant. Nous pouvons donc postuler que la caractérisation des parents a une influence sur le portrait du Baptiste. C'est le modèle du « tel père, tel fils »527. La première caractérisation du Baptiste se fait donc par le portrait de ses parents. Relevons à présent les éléments qui, dans cette perspective, influencent le portrait de Jean.

Origines: Zacharie est un prêtre de la classe d'Abia, qui n'est pas une classe de haut-rang⁵²⁸, (v. 5) et Elisabeth est une descendante d'Aaron (v. 5). Jean s'inscrit dans une famille ayant un double héritage sacerdotal. Fait étrange⁵²⁹, puisque normalement Jean aurait dû suivre l'héritage familial de la prêtrise⁵³⁰. On apprend que Jean et sa famille ne vivent pas à Jérusalem (v. 23.39) mais dans une localité en Judée dont le lieu n'est pas spécifié. Vertus: tous deux sont « justes devant Dieu, suivant tous les commandements et observances du Seigneur d'une manière irréprochable »⁵³¹ (v. 6) Dillon note qu'ils sont pieux au sens mosaïque et sont donc des représentants de ceux qui sont fidèles en Israël⁵³². Müller relève que la piété des parents est considérée positivement: « [...] l'"irréprochabilité"

⁵²³ MALINA, B.J., NEYREY, J. H., *Portraits of Paul*, 1996, p. 23-26.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁵²⁵ (Trad. MJ), citation en langue originale : « If the ancestors were distinguished in virtue, they should be expected to breed virtue. » (*ibid.*, p. 25).

⁵²⁶ (Trad. MJ), citation en langue originale : « We note that these characteristics are deemed to be inherited, acquired, innate, and not learned, achieved, or absorbed. They derive from group affiliation. They are not individual characteristics, developed individualistically, but rather are group features. » (*ibid.*, p. 26).

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁵²⁸ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 54.

⁵²⁹ DILLON, Richard J., « A Narrative Analysis of the Baptist's Nativity in Luke 1 », 2017, p. 245; Pour Dillon, rien que le fait qu'ils ne puissent pas avoir d'enfant représente la catastrophe qui va tomber sur la caste lévitique avec la chute du Temple, p. 244. Cette hypothèse nous convainc moyennement.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 245.

⁵³¹ (Trad. MJ)

⁵³² *Ibid.*, p. 254-55.

[*Tadellosigkeit*] dans la littérature antique, aussi dans d'autres contextes culturels, est reconnue comme une valeur et un objectif à atteindre »⁵³³. Vis-à-vis du mode de vie des parents, selon Klein, ils vivent selon l'idéal pharisien, c'est-à-dire, qu'ils qui vivent selon les commandements et lois de Dieu⁵³⁴. Au niveau de la caractérisation, les parents sont présentés dans un langage biblique, basé sur le grec de la LXX, les inscrivant dans l'histoire sacrée de la Bible⁵³⁵ et parmi les histoires de naissance de héros d'Israël (motifs communs : grand âge, stérilité, apparition et annonciation, *etc.*).

Quelles en sont les conséquences herméneutiques sur le portrait de Jean ? Ici ressort avant tout que Jean est issu d'une famille pieuse sacerdotale pour qui Dieu a agi miraculeusement. Mais aussi qu'elle s'inscrit dans la ligne des modèles bibliques, établissant une continuité avec l'histoire d'Israël⁵³⁶. Nous pouvons également dire quelques mots sur le « *setting* »⁵³⁷ de l'annonciation. Le Temple est un lieu privilégié de la rencontre de Dieu. Dans l'Ancien Testament, le Temple, désigné comme Maison de Dieu, est « l'habitat de Dieu et concrétise la présence de Yahweh à son peuple »⁵³⁸.

Pour le lectorat de Luc, il est possible qu'il fasse d'office un lien avec la future destruction de celui-ci, puisqu'il sait que le temps du Temple est compté. Le fait que l'annonciation de la naissance de Jean ait lieu dans le Temple n'est pas anodin : le lecteur, s'il connaît bien la tradition vétérotestamentaire, ou simplement les récits d'annonciation, sait que nous aurons affaire à un personnage important pour l'histoire, ici d'Israël. Les annonciations ayant lieu dans le Temple ont une conséquence pour l'ensemble d'Israël. Müller le comprend ainsi : « [E]n installant l'annonce de sa naissance et de sa future signification au Temple de Jérusalem (c'est-à-dire, dans le centre cultuel du judaïsme) l'évangéliste souligne la signification particulière de cet homme pour Isräel avant tout. D'une certaine façon, Jean est issu de l'intérieur même du Temple [dem Innersten des Tempels] »⁵³⁹. Le nouveau chapitre de l'histoire du salut s'ouvre dans le Temple, un lieu qui bientôt n'existera plus, c'est-à-dire dans le monde physique et ne pourra plus remplir sa fonction dans la piété d'Israël. En effet :

-

⁵³³ (Trad. MJ), citation en langue originale : «,,Tadellosigkeit" wird in antiker Literature auch in anderen kulturellen Kontexten als Wert und Zielvorstellung erkennbar. » (MÜLLER, Christoph G., *Mehr als ein Prophet*, 2001, p. 95).

⁵³⁴ KLEIN, Hans, *Das Lukasevangelium*, 2006, p. 87.

⁵³⁵ DILLON, Richard J., « A Narrative Analysis of the Baptist's Nativity in Luke 1 », 2017, p. 244; Wolter, Michael, *Das Lukasevangelium*, 2008, p. 70.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 70s.

⁵³⁷ Le setting est: « [...] the background of a narrative—the historical, physical, socio-cultural, religious, economic, and temporal circumstances in which the action of the narrative occurs. Setting contributes to the mood of a narrative (Chatman 1978, p. 141), or enlarges the traits of a character, or enhances the development of a plot and its conflicts. [...] Socio-cultural settings include meals, rich, poor, "sinners", leaders, tax collectors, pharisees, sadducees, priests, unclean (lepers), women, children, disabled (lame, crippled, blind), soldiers, centurions. Religious settings include special days and feasts (Sabbath, Passover, Tabernacles) » (RESSEGUIE, James L., « A Glossary of New Testament Narrative Criticism with Illustrations », 2019, p. 29; voir: CHATMAN, Seymour, Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film, Ithaca, Cornell University Press, 1978, p. 141.

⁵³⁸ MARGUERAT, Daniel, « Du Temple à la maison suivant Luc-Actes », in : Focant, Camille (éd.), *Quelle maison pour Dieu ?* Paris, Cerf (LeDiv. Hors série), 2003, p. 289.

⁵³⁹ (Trad. MJ), citation en langue originale: « Wenn die Ankündigung seiner Geburt und seiner zukünftigen Bedeutung von Lukas im Tempel von Jerusalem, also im Kultzentrum des Judentums, verortet wird, so unterstreicht der Evangelist auch dadurch die besondere Bedeutung dieses Mannes, vor allem für Israel. Johannes kommt gewissermaßen aus dem Innersten des Tempels. » (MÜLLER, Christoph G., *Mehr als ein Prophet*, 2001, p. 100).

[L]a fonction pragmatique du temple est donc obsolète, pour les chrétiens et pour les juifs ; mais, pour les uns comme pour les autres, la mémoire du temple joue un rôle symbolique en tant que lieu d'investissement de valeurs identitaires⁵⁴⁰.

Il faut en conclure que le symbolisme du Temple n'est pas désinvesti à la suite de sa destruction. Au niveau de la narration, il se présente comme le lieu de « ratification de l'identité messianique de Jésus » ⁵⁴¹, et prend la fonction « du lieu symbolique de l'enracinement dans l'histoire du salut et de cristallisation des promesses eschatologiques » ⁵⁴². Marguerat souligne la position ambivalente du Temple en Luc, qui fonctionne alors comme lieu de « ratification de l'identité messianique de Jésus » et est facteur de continuité dans l'histoire du salut ; mais aussi est un lieu déserté par Dieu suite à la mort de Jésus, car « le mode de la présence divine est désormais lié au nom du Crucifié » ⁵⁴³. Le rapport au Temple est thématisé dans les Actes par son divorce avec le proto-christianisme ; Marguerat le résume ainsi :

D'une part, l'appel à quitter Jérusalem *signe l'échec* de la mission de Paul à Israël; elle annonce l'abandon chrétien du temple et présage la rupture entre la Synagogue et l'Église. D'autre part, parce qu'il est issu du temple, cet appel *enracine* la propagation de l'Évangile dans l'histoire séculaire de Dieu avec Israël⁵⁴⁴.

C'est-à-dire que le « *setting* » de notre épisode va installer les prémisses théologiques qui permettront de déployer l'interprétation lucanienne du rapport entre le proto-christianisme et le Temple. Autant le lieu s'inscrit dans la continuité de l'histoire du salut (lieu de révélation et d'accomplissement), autant il permettra l'expansion du mouvement en Jésus, par un transfert de la présence de Dieu au Christ ressuscité (dont la présence sera médiatisée par l'Esprit), ce qui soutient l'itinérance du christianisme. Nous pouvons aussi préciser que Luc sollicite l'imagerie de la fonction du Temple comme lieu de révélations et prédications⁵⁴⁵. Ajoutons que le Temple fonctionne comme un signe culturel de l'identité d'Israël; il est un marqueur identitaire permettant la distinction avec d'autres identités⁵⁴⁶. Ainsi, le transfert de la fonction du Temple comme lieu de présence de Dieu sur Jésus pourrait indiquer le transfert de ce marqueur identitaire sur le Christ. En effet, c'est la communauté du Ressuscité qui prendra le rôle du Temple⁵⁴⁷. Il faut aussi souligner que la lecture eschatologisante du Temple se retrouve dans la théologie de Sion, le Temple étant la demeure de Dieu à partir de laquelle son peuple pourra éclairer les nations païennes⁵⁴⁸; une prérogative du Temple qui sera par la suite transférée à la communauté (missionnaire). Bref, le « *setting* » a une importance cruciale et signifiante pour le récit qui se déploie.

⁵⁴⁰ MARGUERAT, Daniel, « Du Temple à la maison suivant Luc-Actes », 2003, p. 293.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 295 (italiques originaux).

⁵⁴² *Ibid.*, p. 295.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 301.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 310.

⁵⁴⁵ GANSER-KERPERIN, Heiner, Das Zeugnis des Tempels. Studien zur Bedeutung des Tempelmotivs im lukanischen Doppelwerk (NTAbh 36), Münster, Aschendorff, 2000, p. 94.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 325.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 372.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 371.

II: 1,13-17 Ici, la caractérisation se fait par la parole et est produite par Gabriel, l'ange envoyé de Dieu. Ainsi, ce que nous découvrons à propos de Jean porte le sceau de l'annonce divine : le lectorat lucanien est invité à faire confiance aux paroles de l'ange et pourra l'approuver au fil de la narration. De plus, Gabriel est une figure connue du livre de Daniel. Voici ma traduction de ce passage :

- 13. Et l'ange lui dit : "Ne crains pas, Zacharie, car ta prière a été entendue, et ta femme Elisabeth donnera naissance à ton fils, et tu le nommeras Jean.
- 14. Et il sera sujet de joie et d'allégresse pour toi et beaucoup se réjouiront de sa naissance.
- 15. Car il sera grand devant le Seigneur, il ne boira ni vin ni liqueur, et il sera rempli de l'Esprit saint dès le sein de sa mère.
- 16. Il ramènera/convertira beaucoup des fils d'Israël vers le Seigneur, leur Dieu.
- 17. Et il marchera devant lui en l'esprit et la puissance d'Élie, afin de ramener/convertir le cœur des pères vers les enfants et les désobéissants vers la sagesse des justes, pour rendre prêt un peuple au Seigneur

Si nous nous référons au rôle de Gabriel dans le livre de Daniel, nous avons une toile de fond narrative spécifique qui se déploie. Nous nous appuyons sur Kylie Crabbe qui le résume ainsi : « [L]e fait que Gabriel nous est familier de la vision en Dn 9,24-27, où il décrit les 70 semaines précédents la venue d'un dirigeant "oint" (9,25), suivies par la destruction et justification finale, peut souligner d'autant plus la signification de ce qui se passe ici en Luc »⁵⁴⁹. De plus, la présence de Gabriel correspond à la fonction révélatrice du Temple que Luc met en avant dans ce chapitre et préfigure la destinée du lieu. Cette mention permet également de marquer le début du salut eschatologique de Dieu⁵⁵⁰.

v. 13 Jean est un nom théophore⁵⁵¹, (« Yhwh est gracieux »), or Luc ne prend jamais la peine de communiquer sur sa signification (comme en Lc 1,60.63)⁵⁵². Il faut, par ailleurs, souligner que recevoir son prénom d'un messager divin n'est pas commun (Gn 16,11; Gn 17,19) et renvoie donc, à mon sens, au début de l'histoire d'Israël et de l'alliance entre Abraham et Dieu. Le rappel de la promesse de Dieu et de l'alliance avec son peuple apparaît souvent pour ouvrir un nouveau chapitre de l'histoire du salut (comme en Ex 2,23-25); l'annonce de la venue de Dieu indique que nous sommes dans une nouvelle période. v. 14 « beaucoup se réjouiront de sa naissance », la naissance de Jean aura de l'importance pour un grand nombre de personnes; peut-être avons-nous là une indication de la future croissance du peuple de Dieu, propre de l'attente eschatologique de la restauration d'Israël qui est accompagnée de la venue des nations⁵⁵³, et qui sera illustrée dans les Actes des apôtres⁵⁵⁴. v. 15 Jean a) « sera grand devant le Seigneur », b) ne boira pas d'alcool et c) « sera rempli de l'Esprit saint dès le ventre de sa mère ». Pour Wolter, ces trois éléments viennent établir la relation de Jean à Dieu⁵⁵⁵.

⁵⁴⁹ (Trad. MJ), citation en langue originale: « The fact that Gabriel is familiar from the vision in Dan 9.24 – 27, where he describes 70 weeks to take place before the arrival of "an anointed" ruler (9.25) followed by destruction and final vindication, may further underscore the significance of what is happening here in Luke. » (CRABBE, Kylie, *Luke/Acts and the End of History* (BZNW 238), Berlin/Boston, de Gruyter, 2019, p. 188).

⁵⁵⁰ GANSER-KERPERIN, Heiner, Das Zeugnis des Tempels, 2000, p. 144.

MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk (HBS 31), Freiburg i. B., Herder, 2001, p. 101.

⁵⁵² BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 102-103.

⁵⁵³ REINHARDT, Wolfgang, Das Wachstum des Gottesvolkes. Untersuchungen zum Gemeindewachstum im lukanischen Doppelwerk auf dem Hintergrund des Alten Testaments, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, p. 309.

⁵⁵⁴ Ibid. p. 309.

⁵⁵⁵ WOLTER, Michael, *Das Lukasevangelium*, 2008, p. 78.

Dire qu'il sera grand devant le Seigneur illustre que nous avons affaire à un personnage significatif⁵⁵⁶ et positif. Par rapport à la consommation d'alcool, Dillon considère que l'on peut lire cette information à la lumière de Lv 10,9; en tant que descendant d'Aaron (v. 5) il ne peut boire d'alcool⁵⁵⁷. Contrairement à Mc 1,6 et Mt 3,4 il n'est jamais indiqué le régime alimentaire ascétique de Jean en Luc, si ce n'est brièvement ici. L'abstinence permet de se préparer au service efficace de Dieu pour le salut du peuple⁵⁵⁸, cela fait de lui un homme de Dieu⁵⁵⁹. La question de l'alcool et l'indication qu'il sera rempli de l'Esprit saint dès le sein de sa mère pourraient être un écho à Jg 13,1-7.13-14 où des motifs semblables s'appliquent au portrait de Samson. Par rapport à l'Esprit, dans les œuvres vétérotestamentaires il est une puissance à travers laquelle Dieu agit. Dieu transmet son Esprit aux personnes pour les changer et agir en/à travers eux. 560 Par rapport au lien entre Esprit et prophétie, citons Klein : « Pour Luc le Saint Esprit est "l'Esprit des hommes saints" dans l'AT et de l'Église, tout bonnement, des prophètes. C'est pour cela qu'il peut, en s'appuyant sur Es 49,5 dire que l'Esprit est déjà donné dans le sein de la mère »561. On note en effet que dans ce premier chapitre le don de prophétie va de pair avec la présence de l'Esprit saint (comme nous le verrons pour Elisabeth et Zacharie). Or il s'agit d'une nouveauté de lier en une seule personne la capacité de prophétiser et la présence de l'Esprit⁵⁶². v. 16-17 Nous avons ici la première indication de la mission, d'ordre prophétique, de Jean : ramener les Israélites à Dieu (ἐπιστρέφω) et préparer (ἑτοιμάζω) le peuple. ἐπιστρέφω peut être traduit en « ramener » ou alors en « convertir », terme notamment utilisé pour les païens ; il s'agit d'une tâche typique du prophète⁵⁶³. Les deux versets ont une teneur eschatologique⁵⁶⁴, la préparation de Jean annonce la venue du Dieu juge⁵⁶⁵. En effet, il ne s'agit pas d'un simple nouvel épisode de l'histoire du salut mais pour Luc il s'agit bien de souligner « [...] que c'est le temps de l'accomplissement des promesses de salut prophétiques qui s'est ouvert »⁵⁶⁶ et qu'il est question de l'accomplissement eschatologique de la promesse de salut d'Israël⁵⁶⁷. Ces versets sont souvent compris à la lumière de la figure d'Élie⁵⁶⁸. En effet, l'enfant est ici caractérisé par des éléments familiers de l'activité du prophète⁵⁶⁹. L'attente d'un retour de la figure d'Élie est une croyance bien documentée⁵⁷⁰

_

⁵⁵⁶ KLEIN, Hans, *Das Lukasevangelium*, 2006, p. 89.

⁵⁵⁷ DILLON, Richard J., « A Narrative Analysis of the Baptist's Nativity in Luke 1 », CBQ 79/2, 2017, p. 247.

⁵⁵⁸ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 57.

⁵⁵⁹ KLEIN, Hans, Das Lukasevangelium, p. 89.

⁵⁶⁰ WOLTER, Michael, Paul: An outline of his theology, 2015 (original allemand: 2011), p. 148-149.

⁵⁶¹ (Trad. MJ), citation en langue originale : « Für Lk ist der Heilige Geist der "Geist der Heiligen Männer" des AT und der Kirche, der Propheten schlechthin. Darum kann er in Anlehnung an Jes 49,5 davon sprechen, daß der Geist schon im Mutterleib gegeben wird. », (KLEIN, Hans, *Das Lukasevangelium*, 2006, p. 89).

⁵⁶² WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 78.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁶⁵ DILLON, Richard J., « A Narrative Analysis of the Baptist's Nativity in Luke 1 », 2017, p. 248.

⁵⁶⁶ (Trad. MJ), citation en langue originale: [...] dass nämlich die Zeit der Erfüllung der prophetischen Heilsverheißungen angebrochen ist.» (WOLTER, Michael, *Das Lukasevangelium*, 2008, p. 80).

⁵⁶⁸ BOVON, François, *L'Évangile selon saint Luc*, Vol. 1, 1991, p. 58-59; DILLON, Richard J., « A Narrative Analysis of the Baptist's Nativity in Luke 1 », 2017, p. 248; WOLTER, Michael, *Das Lukasevangelium*, 2008, p. 79; MÜLLER, Christoph G., *Mehr als ein Prophet*, 2001, p. 104. etc

⁵⁶⁹ DILLON, Richard J., « A Narrative Analysis of the Baptist's Nativity in Luke 1 », 2017, p. 248.

⁵⁷⁰ WOLTER, Michael, *Das Lukasevangelium*, 2008, p. 79.

et se retrouve notamment dans la littérature vétérotestamentaire (tel que M1 3,1.23-24 ; *Si* 48,10)⁵⁷¹. La période des mouvements de réforme du judaïsme est dans l'attente « d'un dernier prophète [...] : que ce soit un prophète comme Moïse (à la suite de Dt 18, 15–18), celui qui prépare le chemin (d'après Es 40,3), ou un précurseur et nouvel Élie (M1 3, 1.23-24) »⁵⁷². Il s'agit de savoir si Luc propose une identification à Élie ou souligne une similitude entre les figures⁵⁷³. Müller invite à bien repérer la prudence de Luc qui évite une identification directe⁵⁷⁴; Dillon rejoint cette analyse pensant que la formulation de Gabriel n'invite pas à une identification claire à un *redivivus* d'Élie⁵⁷⁵. Bovon pense que Luc ici prend position face à la tradition qui identifie Jean à Élie (comme Mt 11,4) et propose un compromis en émettant des réserves⁵⁷⁶. En tout cas, en arrière-fond, nous pouvons retrouver des éléments de Es 40,3, Mal 3,1//Ex 23,20, une combinaison que l'on trouve notamment en Mc 1,2-3⁵⁷⁷. Le motif de la préparation élianique réapparaît aussi dans l'hymne de Zacharie⁵⁷⁸. Cette influence de motifs élianiques fait partie de la caractérisation de Jean dans l'ensemble des traditions synoptiques.

En bref, par cette première caractérisation du statut et de la mission de Jean, nous découvrons les grands thèmes du prophète Jean, comme le souligne Müller⁵⁷⁹. Ainsi, avant même que le personnage n'apparaisse, nous connaissons sa place dans l'histoire du salut. Sa caractérisation a une couleur vétérotestamentaire assez claire. Sa naissance est miraculeuse et donc due à l'agir de Dieu.

Notre péricope/notre chapitre est emprunt d'éléments eschatologiques, que ce soit sous formes lexicales ou de motifs narratifs (l'apparition de l'ange Gabriel). Ainsi Jean et sa mission sont déterminés par un statut eschatologique qui les oriente vers un but spécifique : le renouveau du peuple d'Israël. Cela correspond aux attentes eschatologiques, tel qu'en Esaïe, le Seigneur va reconstituer son peuple dispersé⁵⁸⁰, reconstitution qui s'exprime par la réunification des douze tribus⁵⁸¹. Il s'agit de la promesse de salut d'Israël⁵⁸². Crabbe, dans le cadre sa thèse⁵⁸³ étudie, entre autres, la littérature du Second Temple. Chaque texte présente « [une] compréhension de la structure de l'histoire, des attentes sur la fin, et la mise en scène d'une relation dynamique entre le temps présent et les événements de la fin encore attendue »⁵⁸⁴. Elle les analyse afin de proposer une réflexion sur le rapport de Luc à ces

⁵⁷¹

⁵⁷¹ Selon MÜLLER, Christoph G., *Mehr als ein Prophet*, 2001, p. 104; DILLON, Richard J., « A Narrative Analysis of the Baptist's Nativity in Luke 1 », 2017, p. 248; BOVON, François, *L'Évangile selon saint Luc*, Vol. 1, 1991, p. 58-59.

⁵⁷² BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 58-59.

⁵⁷³ Voir aussi Gunkel: « Das Genitivattribut des Geistes, das diesen Geist dem Elia zuschreibt, stellt dabei klar, dass Johannes nicht einfach irgendein Prophet ist, sondern in der Nachfolge des Propheten Elia identifiziert wird. », dans: GUNKEL, Heidrun, *Der Heilige Geist bei Lukas. Theologisches Profil, Grund und Intention der lukanischen Pneumatologie* (WUNT.2 389), Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, p. 23.

⁵⁷⁴ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 104.

⁵⁷⁵ DILLON, Richard J., « A Narrative Analysis of the Baptist's Nativity in Luke 1 », 2017, p. 248.

⁵⁷⁶ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 8-59.

⁵⁷⁷ DILLON, Richard J., « A Narrative Analysis of the Baptist's Nativity in Luke 1 », 2017, p. 249.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 248.

⁵⁷⁹ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 105.

⁵⁸⁰ PAO, David W., Acts and the Isaianic New Exodus, 2000, p. 112.

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 113.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 115.

⁵⁸³ CRABBE, Kylie, Luke/Acts and the End of History, 2019.

⁵⁸⁴ (Trad. MJ), citation en langue originale: « [an] understanding of the structure of history, expectations of the end, and portrayal of a dynamic relationship between the present time and events of the end still anticipated. » (CRABBE, Kylie,

divers points⁵⁸⁵. Dans son analyse des sources du Second Temple, elle relève que *2 Maccabées*, Josèphe ou le *Règle de la Guerre*, notamment, puisent dans la prophétie de Daniel pour expliquer/éclairer/décrire leur contexte et mettre en place un arrière-plan eschatologique⁵⁸⁶. Crabbe note que Luc partage des thèmes communs avec les sources susmentionnées, en effet : « [Les motifs de] malheurs eschatologiques et du jugement (avec la justification qui y est liée) se retrouvent dans la Règle de la Guerre, 4 Esdras et 2 Baruch. La résurrection, que ce soit de tous ou uniquement des vertueux, se retrouvent en 2 Maccabées, 4 Esdras, et 2 Baruch. Et tous les textes téléologiques de cette étude, l'*Énéide* inclus, décrivent la vie sous le règne final »⁵⁸⁷. L'apparition de Gabriel dans notre texte, comme nous l'avons souligné, peut être une allusion au contexte de Daniel ; dans ce cadre nous avons une sollicitation des motifs susmentionnés. Ainsi l'apparition de Gabriel soutiendrait l'idée que nous sommes à l'aube du Jugement dernier et que la naissance de Jean devient le premier événement de cette époque.

La caractérisation : 1,26-38

Ici nous avons l'annonce de la naissance de Jésus ; par cette mise en parallèle avec le récit précédent, le lecteur est appelé à rapprocher et différencier les deux héros des annonces. Ainsi, en découvrant qui est Jésus et ce qui est attendu de lui, le lecteur peut se dire qu'en « en tel ou tel point Jésus et Jean se différencient/se ressemblent ». Nous retrouvons ici le début du procédé de la *syncrisis*⁵⁸⁸.

Concernant le portrait de Jean, nous observons deux éléments principaux : 1) il est souligné, une nouvelle fois, par l'évocation d'Elisabeth absente de la scène, que sa naissance est miraculeuse (1,36), répétant le motif de la stérilité et de la vieillesse. On observe une petite *syncrisis* des deux mères : si l'une ne peut pas avoir d'enfant liée à sa vieillesse, suivant la typologie vétérotestamentaire, l'autre ne peut pas en raison de son statut conjugal (v. 27), car elle est vierge (v. 27/v. 34) ; 2) Jésus et Jean partagent un lien de famille via leur mère (v. 36), ils sont ainsi généalogiquement liés à une même famille (Elisabeth est une descendante d'Aaron). Jésus en plus de cela est lié, par Joseph, à la famille de David (1,27). Ainsi les questions du chapitre 9 sont-elles mises à plat : Jean et Jésus ne peuvent être la même personne ; comme l'établit clairement Lc 1–2, chacun a un rôle bien spécifique dans l'histoire commune.

En détails, nous avons la même structure en 1,32-33 qu'en 1,13-17, les deux passages qui indiquent ce que le lecteur pourra attendre de ces deux enfants⁵⁸⁹. Aux versets 32-33, apparaissent

Luke/Acts and the End of History, 2019, p. 301). Elle précise ainsi en p. 337 que Luc s'inscrit dans la vision juive de l'histoire.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 301s.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 283-295.

⁵⁸⁷ (Trad. MJ), citation en langue originale: « eschatological woes and judgment (with related vindication) are common across the War Scroll, 4 Ezra, and 2 Barruch. Ressurection, whether of all or of only the righteous, features in 2 Maccabees, 4 Ezra, and 2 Baruch, while all of the teleological texts of this study, including the Aeneid, describe ongoing life under a final reign. » (*ibid.*, p. 303).

⁵⁸⁸ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 109.

⁵⁸⁹ WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 89.

deux caractéristiques clés de Jésus : il est « Fils de Dieu » (v. 32) et appelé à occuper le trône de David (v. 32) pour toujours (εἰς τοὺς αἰῶνας, v. 33). Avec cette caractérisation de Jésus apparaît une différenciation clé vis-à-vis de ce qui a déjà été établi pour Jean-Baptiste, ainsi : Jean agira comme prophète tandis que Jésus prendra la fonction de la régence⁵⁹⁰ ; la mission de Jean est limitée en temps, « car en tant que prédécesseur de Dieu (v. 17a) il doit préparer Israël à son arrivée (v. 17c), alors qu'il est dit du règne de Jésus qu'il ne connaîtra pas de fin »⁵⁹¹.

Par rapport à la mention d'Elisabeth, pour Wolter, Marie ne la connaît que dans un but narratif⁵⁹²: 1) si elle ne la connaissait pas, elle ne saurait que faire du signe de la naissance merveilleuse de Jean; 2) cela permet de motiver le déplacement de Marie auprès d'Elisabeth.

La caractérisation: 1,39-45

I 1,41 : réaction de Jean à Jésus par le biais des mères

II 1,41-45 : réaction de sa mère à Marie

I : 1,41 Une première caractérisation transparaît dans la réaction de Jean Baptiste dans le ventre de sa mère, il est dit que l'enfant ἐσκίρτησεν (σκιρτάω). Ce verbe apparaît, uniquement en Luc, à trois occasions (Lc 1,41.44; Lc 6,23); il est aussi utilisé en Gn 25,22 LXX pour décrire le mouvement des frères Jacob et Esaü dans le sein de leur mère : « il saute/bondit »⁵⁹³. Le mouvement de Jean Baptiste peut être compris comme une préfiguration⁵⁹⁴ de la relation entre Jésus et Jean, en se basant sur le modèle de Gn 25. Une autre interprétation propose de lire ce tressaillement comme un signe qui indiquerait que Jean Baptiste endosse déjà son rôle de précurseur⁵⁹⁵ et qu'il vit sa mission avant même d'être né⁵⁹⁶. La réaction de Jean demande d'être lue à la lumière des paroles de sa mère.

II : 1,41-45 En effet, comme le soulève Müller, Elisabeth endosse le rôle de commentatrice du mouvement de son fîls⁵⁹⁷. Le tressaillement est directement suivi par l'apparition de l'Esprit qui précède l'exclamation d'Elisabeth. Ainsi, si Elisabeth est capable de reconnaître celui qui vient, c'est parce que, pleine de l'Esprit, elle prophétise⁵⁹⁸. Wolter souligne qu'Elisabeth en sait plus que le lecteur et les acteurs du récit⁵⁹⁹ et que, par ses paroles, elle actualise la connaissance des lecteurs⁶⁰⁰. La profession est assez simple : Marie est ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου (v. 43). Elisabeth souligne aussi que

⁵⁹⁰ WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 91.

⁵⁹¹ (Trad. MJ), citation en langue originale : « denn als Gottes Vorlaüfer (v. 17a) soll er Israel auf dessen Ankunft vorbereiten (v. 17c), während es von Jesu Herrschaft heißt, dass sie kein Ende haben wird. » (*ibid.*, p. 91).

⁵⁹² *Ibid.*, p. 94.

⁵⁹³ BAILLY, Anatole, « σκιρτάω », dans: ID., Dictionnaire Grec-Français, Paris, Hachette, 1950 (1895), p. 1762.

⁵⁹⁴ Une piste proposée par MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 115.

⁵⁹⁵ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 86.

⁵⁹⁶ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 116.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 116.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 117; Heidrun Gunkel dans son analyse présente les influences grecques et juives dans la pneumatologie lucanienne, elle établit : « Wenn jemande ein vom πνεῦμα eingegebenes Wort spricht, steht ein Gott dahinter. », ce qui justifie le contenu de la prédication de Jean : GUNKEL, Heidrun, *Der Heilige Geist bei Lukas*, 2015, p. 353.

⁵⁹⁹ Wolter, Michael, *Das Lukasevangelium*, 2008, p. 97.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 97.

ce qui a été annoncé à Marie s'accomplira (v. 45 ; s'agit-il de ce qui a été annoncé en 1,32-33 ?). L'Esprit ici est caractéristique du prophète et des discours prophétiques⁶⁰¹ (comme en 1,67). Sterling note que l'Esprit chez Luc est aussi un indicatif de l'action de Dieu, indiquant sa volonté par l'apparition de l'Esprit⁶⁰².

Concernant la mise en scène, nous pouvons suivre l'analyse de Bovon. Si, en effet, le mouvement de la visite de Marie à Elisabeth porte d'abord l'attention sur celle-ci, la réaction de Jean et de sa mère ramène l'attention à Marie, « mère du Seigneur »603, la mettant ainsi au centre de la péricope. Le sujet n'est pas vraiment la visite, mais plutôt la reconnaissance de l'identité de l'enfant à venir. On peut noter ici que Jean et Elisabeth sont les premiers à rencontrer Marie, après l'annonce de la future naissance de Jésus. Ils sont donc les premiers à reconnaître le Christ. Jean, par le geste, et Elisabeth, par la parole, nous offrent la première confession de foi de l'évangile. La première interaction entre Jean et Jésus est donc marquée par la reconnaissance du statut de Jésus. Une autre information est le lieu de résidence des parents de Jean (v. 39), ils se situent loin de Jérusalem. Ainsi, si l'apparition se fait dans le Temple, l'élu ne provient pas de la Cité.

La caractérisation : 1,57-80

I 1,57-63 : naissance et circoncision de Jean

II 1,64-66: τί ἄρα τὸ παιδίον τοῦτο ἔσται; (v. 66)

III1,76-77(78-79?): caractérisation produite par l'hymne de Zacharie

IV 1,80 : enfance de Jean Baptiste

Quel est l'intérêt de l'épisode de la naissance? Klein nous l'indique : la grandeur d'une personne est annoncée dès la naissance. 604 Ainsi la caractérisation qui se déploie ici doit-elle déjà indiquer la future grandeur de Jean.

I: 1,57-63 Avec la naissance de Jean, nous avons la réalisation de l'annonce faite à Zacharie et donc une première résolution narrative. Sa naissance est source de joie (accomplissement de 1,14) : les signes de joie (v. 58), selon Bovon, sont caractéristiques « de la foi qui constate que l'histoire du salut avance »605 (est-ce ainsi que nous pouvons comprendre le saut de Jean en Lc 1,41 ?). Il s'agit pour les personnages de reconnaître que les événements qui ont lieu font parties de la restauration anticipée par les prophètes d'Israël : la réponse de joie, la louange, marque cette reconnaissance⁶⁰⁶ Pour Wolter, comme en témoigne la réaction des proches, ce passage démontre que le plan de Dieu

⁶⁰¹ KLEIN, Hans, *Das Lukasevangelium*, 2006, p. 123.

⁶⁰² Il note cela particulièrement pour Actes 2, 8-10 ; cf. STERLING, Gregory E., Historiography and Self-Definition, 1992, p. 358-359.

⁶⁰³ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 82.

⁶⁰⁴ KLEIN, Hans, *Das Lukasevangelium*, 2006, p. 118.

⁶⁰⁵ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 101. L'auteur renvoit à son ouvrage: BOVON, François, Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975) (MdB), Genève, Labor et Fides, 1982 (1978), p. 432. ⁶⁰⁶ PFREMMER DE LONG, Kindalee, Surprised by God. Praise Responses in the Narrative of Luke-Acts (BZNW 166), Berlin/New York, de Gruyter, 2009, p. 134.

surprend les acteurs du monde raconté⁶⁰⁷. Au niveau de la caractérisation, les indications concernant la circoncision (v. 59) indiquent que les parents ont respecté la piété vis-à-vis de la Loi mosaïque⁶⁰⁸. On souligne par deux fois (v. 60, v. 63) que son nom est Jean, alors qu'habituellement le prénom est choisi parmi les ancêtres de la famille, et qu'il n'est pas coutume d'en choisir un nouveau⁶⁰⁹. Une nouvelle fois, Elisabeth semble en savoir plus que le lecteur et les acteurs car elle connaît le nom de l'enfant alors qu'il n'a été révélé qu'à son mari, qui depuis est muet. La communication du nom de Jean libère Zacharie de son mutisme donnant une couleur miraculeuse au récit. Bovon souligne l'étrangeté de donner le nom en même temps que la circoncision, puisqu'il était habituellement donné à la naissance, ou chez les Grecs au septième ou au dixième jour⁶¹⁰. Il s'agit donc peut-être du reflet d'une nouvelle coutume du judaïsme antique qui faisait coïncider les deux événements⁶¹¹.

II: 1,64-66 La question du chœur (formé des proches) en 1,66 « Que deviendra cet enfant ? »612 trouve réponse en 1,67-79 par l'hymne de Zacharie613, mais demeure néanmoins un fil rouge tout au long du récit : Le 3,15 (unique à Luc) ; 7,24 ; 9,7.19 ; 20,6. Dès lors, il apparaît que Luc 1, un matériel propre à Luc, amène dès le début les réponses aux questions de l'identité de Jean. Ainsi, le lecteur a un coup d'avance sur les foules, l'autorité politique et les autorités religieuses. Il a très rapidement les clés pour confesser correctement l'identité de Jean et l'identité de Jésus : Jean est le prophète du Très-Haut (v. 76) et Jésus le Christ (v. 32) (cf. l'analyse qui suit dans le paragraphe cidessous). Pour Bovon, la question du chœur est plutôt de savoir quel est le plan de Dieu pour cet enfant⁶¹⁴. Au v. 66, l'auteur indique que la main du Seigneur est avec l'enfant ; ce qui souligne une nouvelle fois, pour Müller, la perspective théocentrique du portrait de Jean⁶¹⁵.

III: 1,76-77 Zacharie, rempli du saint Esprit, prophétise : désormais, les deux parents de Jean ont vécu un épisode prophétique; Jean a ainsi un double héritage de prophétie⁶¹⁶. De plus, les trois membres de la famille sont liés par l'action du saint Esprit (1,15.41.67). Wolter sépare l'hymne en trois parties⁶¹⁷: vv. 68-75 ce que Dieu fait; vv. 76-78a la mission de l'enfant; vv. 78b-79 les effets de l'ἀνατολή. Dans les première et deuxième parties, nous avons des éléments concernant le rôle de Jésus (v. 69 : la κέρας σωτηρίας est de la maison de David ; un renvoi à v. 27 : Joseph de la maison de David). Brièvement, la première partie traite du salut et de la libération du peuple de Dieu (vv. 67-71) et indique que Dieu se réengage dans l'alliance abrahamique (vv. 72-73). La mention d'Abraham souligne que l'événement salvifique a été annoncé dès le début de l'histoire d'Israël.⁶¹⁸ Le rappel de

⁶⁰⁷ WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 108.

⁶⁰⁸ DILLON, Richard J., « A Narrative Analysis of the Baptist's Nativity in Luke 1 », 2017, p. 252; Wolter considère que l'indication de la circoncision sert comme repère temporel et non pour souligner la piété des parents. Il s'agirait de faire coïncider l'épisode de circoncision de Jésus qui reçoit aussi son nom au même moment (Lc 2,21), WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 108.

⁶⁰⁹ KLEIN, Hans, Das Lukasevangelium, 2006, p. 117.

⁶¹⁰ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 102.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 102.

^{612 (}Trad. MJ)

⁶¹³ DILLON, Richard J., « A Narrative Analysis of the Baptist's Nativity in Luke 1 », 2017, p. 253.

⁶¹⁴ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 102.

⁶¹⁵ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 130.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 132.

⁶¹⁷ WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 111.

⁶¹⁸ ALETTI, Jean-Noël, Quand Luc raconte, 1998, p. 59.

la maison de David ainsi que les motifs des versets 78-79 invitent à lire cet hymne dans une perspective eschatologique et messianique⁶¹⁹, puis au v. 79 nous découvrons ce qui attend le peuple⁶²⁰. Nous avons affaire ici au commencement d'un nouveau chapitre dans l'histoire du salut. À présent, concentronsnous sur la partie traitant de Jean. Au v. 76, Zacharie s'adresse à l'enfant qui vient de naître et prophétise à son sujet. En voici ma traduction :

76. Et toi, petit garçon, Prophète du Très-Haut tu seras appelé, car tu marcheras au devant du Seigneur, pour préparer ses voies,

77. pour donner à son peuple la connaissance du salut par le pardon des péchés.

Au niveau du genre, il s'agit probablement d'un « généthliaque »⁶²¹, un texte produit/performé pour la naissance d'un nouveau-né. L'hymne de Zacharie vient fixer le statut et la mission de Jean : il est « Prophète du Très-Haut » (v. 76), un statut qui lui provient de Dieu⁶²². La formulation « il sera appelé » est semblable au v. 32 : « il sera appelé Fils du Très-Haut. » Wolter note qu'en étant nommé prophète, Jean rejoint le rang des prophètes du verset 70⁶²³, qui sont résumés à leur fonction d'avoir prophétisé le salut d'Israël, et vient aussi clore la période des prophètes⁶²⁴ ; comme l'indique Luc 16,16, le temps des prophètes et de la loi de Moïse s'arrête à Jean⁶²⁵. Klein le souligne, le statut de Jean vient illustrer un renouveau prophétique par lequel Dieu renoue la relation avec son peuple⁶²⁶ et se rappelle de son alliance (v. 72). Sa mission est de préparer le chemin pour le Seigneur. Ce motif, selon Müller, celui du prédécesseur et préparateur du chemin, va devenir la « couleur principale » (*Grundfarbe*)⁶²⁷ du portrait de Jean⁶²⁸. Sa mission est orientée vers le peuple du Seigneur (v. 77) à qui il doit donner la connaissance du salut (« τοῦ δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας ») (v. 77). Les destinataires de sa mission peuvent être repérés aux v. 16 (« Fils d'Israël ») et v. 77 (le peuple du Dieu d'Israël). A la suite de la mission de Jean apparaît des versets concernant Jésus :

78. par la profonde miséricorde de notre Dieu, par/en celle-ci le soleil levant venu d'en haut nous visitera, 79. pour éclairer ceux qui demeurent dans les ténèbres et l'ombre de la mort, afin de guider nos pas vers un chemin de paix.

Pour Bovon, l'astre est la lumière messianique et eschatologique⁶²⁹, renvoyant ainsi à Jésus. Dillon, en revanche, pense que la lumière renvoie à la typologie de Jean comme prophète-Élie :

Indeed, closely associated with the Elijah forecast in Malachi (3:20) is the *rising* (ἀνατελεῖ) of the "sun of righteousness," a consoling promise for those who fear the Lord's name. This "rising sun" is apparently an

⁶¹⁹ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 109.

⁶²⁰ WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 117.

⁶²¹ DILLON, Richard J., « A Narrative Analysis of the Baptist's Nativity in Luke 1 », 2017, p. 255; Wolter, Michael, *Das Lukasevangelium*, 2008, p. 115.

⁶²² WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 115.

⁶²³ *Ibid.*, p. 115.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 115.

⁶²⁵ Conzelmann a initialement défendu cette hypothèse: CONZELMANN, Hans, Die Mitte der Zeit, 1954, p. 14s.

⁶²⁶ KLEIN, Hans, *Das Lukasevangelium*, 2006, p. 125.

^{627 (}Trad. MJ)

⁶²⁸ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 133.

⁶²⁹ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 109.

iconographic symbol of the descent of divine mercy to envelop worthy humans⁶³⁰.

Ce chemin de paix est pour le peuple « qui a été délivré de ses ennemis et vit dans la communion de son Dieu »⁶³¹. On peut aussi noter que les deux derniers versets reprennent des termes/thèmes des vv. 68-69 (ἐπισκέπτομαι; libération = paix), ce sont deux motifs salvifiques-eschatologiques important chez Luc⁶³². Nous avons donc tout un hymne où la partie sur la mission de son fils se réduit à deux versets. C'est ici que le « nous » de l'hymne est important, puisque Zacharie se fait porte-parole de ceux qui seront sauvés. Il ne parle pas en tant que père mais en tant que prophète.

Maintenant, arrêtons-nous sur quelques détails. Par rapport au terme de κυρίου (v. 76), est-ce ici une mention de Dieu ou Jésus ? Dans l'hymne, le terme *Seigneur* renvoie probablement au Dieu d'Israël (v. 69). Les autres occurrences du chapitre semblent aussi renvoyer à Dieu (1,11.15.16.17 ?.25.28.32.46.66), seule l'exclamation d'Elisabeth appelant Marie « la mère de mon Seigneur » peut être liée plus sûrement à Jésus. En tout cas, la demande de préparer les voies du Seigneur et le rapport au peuple fait penser à 1,17 où il est indiqué que Jean doit préparer le peuple pour le Seigneur. Pour Bovon, la communauté chrétienne va mettre en relation la mission de Jean avec le Messie Jésus⁶³³. Par rapport à la « connaissance » (v. 77), « [l]'aspect central de la γνῶσις pour Luc, c'est qu'elle implique l'être humain et qu'elle le relie à Dieu. Le peuple connaît son salut lorsqu'il s'examine devant le Seigneur, s'interroge sur l'image erronée qu'il se fait de Dieu et se met à l'écoute de la parole »⁶³⁴.

Nous pouvons noter le grand absent des annonces/prophéties concernant Jean : en effet, il n'est jamais question, explicitement, de son activité de baptiste⁶³⁵. D'ailleurs, on ne lui accole à aucun moment son épithète de baptiste et il est surtout caractérisé comme prophète. Néanmoins, pour Wolter, le v. 16 pourrait faire référence au baptême de conversion⁶³⁶ et la γνῶσις serait à comprendre comme une « notion de conversion » (« Bekehrungsbegriff »)⁶³⁷.

IV: 1,80 Les éléments biographiques installent Jean au lieu de son ministère, on l'y retrouvera au chapitre 3⁶³⁸. Le désert « représente le temps de la préparation et de la mise à l'épreuve, temps passé dans la prière et l'ascèse, jusqu'à l'ἀνάδειξις, l'installation officielle de Jean en Israël »⁶³⁹. Il est fait une nouvelle fois mention de l'Esprit, qui, selon Heidrun Gunkel, permet la réalisation de la mission de Jean et indique l'importance de cet acte pour l'histoire du salut⁶⁴⁰. Nous la citons : « L'Esprit

⁶³⁰ DILLON, Richard J., « A Narrative Analysis of the Baptist's Nativity in Luke 1 », 2017, p. 259.

⁶³¹ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 110.

⁶³² WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 112-113; 116-118.

⁶³³ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 116.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 108.

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁶³⁶ WOLTER, Michael, *Das Lukasevangelium*, 2008, p. 116.

^{637 (}Trad. MJ), *Ibid.*, p. 116.

⁶³⁸ KLEIN, Hans, Das Lukasevangelium, 2008, p. 118.

⁶³⁹ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 110.

⁶⁴⁰ (Trad. MJ), citation en langue originale : « Der Geist ist nach diesen Ausführung als die Johannes prägende Macht konstitutiv und die entscheidende 'Ausrüstung' dafür, dass Johannes seinen Auftrag zum Umkehrruf wahrnehmen kann. » (GUNKEL, Heidrun, *Der Heilige Geist bei Lukas*, 2015, p. 15).

constitue [...] la puissance marquante de Jean et l'"l'équipement/l'armement" décisif pour [lui] permettre d'accomplir sa mission d'appel à la conversion »⁶⁴¹.

Bilan chapitre 1

Une première conclusion sur la caractérisation du Baptiste au chapitre 1 : dans la perspective culturelle, Jean est un homme doublement honorable, tout d'abord de par sa famille (parents pieux, fidèles d'Israël, remplis de l'Esprit, prêtre et prophète) et ensuite de par son élection par Dieu. Citons Malina :

Being born into an honorable family makes one honorable since the family is the repository of the honor of past illustrious ancestors and their accumulated acquired honor. One of the major purposes of genealogies in the Bible is to set out a person's honor lines and thus socially situate the person on the ladder of statuses. Genealogy points to one's ascribed honor (thus Matt. 1:2–16; Luke 3:23–38; etc.) [...] Honor can also be ascribed to someone by a notable person of authority. It can be ascribed by God, the king, aristocrats [...]⁶⁴².

Dans un second temps, nous pouvons observer que les genres sollicités invitent le lecteur à voir en Jean un personnage important pour le récit de l'évangile et donc pour l'histoire du salut. Pour un lectorat grec, qui n'aurait pas accès à une connaissance solide des traditions vétérotestamentaires, par le travail de *syncrisis* et la reprise d'éléments de l'*enconium*, il apparaît que Jean est honorable et important. Pour un lectorat juif ou grec instruit dans la tradition juive, la couleur biblique du récit invite à la même lecture. Comme l'indique Sterling, Luc 1 présente plusieurs échos de textes vétérotestamentaires⁶⁴³, en effet, par des typologies thématiques, Luc inscrit notre récit dans la continuité de la métanarration d'Israël.

Vis-à-vis de ce procédé de comparaison, quel en est le résultat ? Premièrement, il serait trop simple d'en conclure que Jean est inférieur à Jésus. Le but de cette *syncrisis* paraît plutôt de bien définir le statut et la mission de chacun. Certes Jean n'est pas le Messie, mais sa mission est primordiale et essentielle pour le salut d'Israël. Sans lui, le peuple n'aurait pas pu être prêt pour l'arrivée de la figure messianique. L'analyse de Wolter le résume : « L'imbrication des différences et ressemblances ne cherchent pas à déprécier le Baptiste au profit de Jésus, mais bien plutôt, à exprimer que les deux ont un rôle différent, comme voulu par Dieu, dans le plan du salut »⁶⁴⁴. Secondairement, cette comparaison a, à mon sens, surtout mené à une intrication claire de leur destinée : leur ministère respectif perd tout son sens s'il n'est pas complété par l'autre. Sans Jésus, Jean convertit « dans le vide », et, sans Jean, Jésus n'a pas de peuple préparé pour le salut.

⁻

⁶⁴¹ GUNKEL, Heidrun, Der Heilige Geist bei Lukas, 2015, p. 24.

⁶⁴² MALINA, B.J., The New Testament World, 2001³ (1981), p. 32.

⁶⁴³ STERLING, Gregory E., *Historiography and Self-Definition*, 1992, p. 353.

⁶⁴⁴ (Trad. MJ), citation en langue originale : « Das Ineinander von Differenz und Gemeinsamkeiten soll nicht den Taüfer gegenüber Jesus herabsetzen, sondern zum Ausdruck bringen, dass beiden eine unterschiedliche Rolle in em einen Heilsplan Gottes zugedacht ist. » (Wolter, Michael, *Das Lukasevangelium*, 2008, p. 115).

Sources et travail du rédacteur

Les questions quant au degré du travail de Luc sur les deux premiers chapitres sont épineuses, comme en rend bien compte Verheyden dans son bref état de la recherche⁶⁴⁵. Peut-on vraiment distinguer entre ce qui est rédactionnel, propre à Luc, ou traditionnel ?⁶⁴⁶ Est-ce que le récit de Luc 1–2 a une teneur historique ou est-il entièrement issu de l'imagination de Luc ?⁶⁴⁷ Il est nécessaire d'explorer un peu cette thématique, car même si nous donnons une importance clé au texte fini (celui que le lecteur découvre), c'est aussi par un regard sur le travail rédactionnel que nous pouvons cibler les visées de Luc. Ce que nous pouvons affirmer est que le produit final met en avant le lien essentiel entre Jean et Jésus ; sans l'un et l'autre, l'histoire du salut ne pourrait aboutir et Luc met en exergue l'identité de Jésus le sauveur. En effet, les deux premiers chapitres servent, entre autres, à déployer la christologie lucanienne. Ainsi, Luc pose le cadre de l'histoire du salut d'Israël et le cadre christologique.

Une des problématiques dans la recherche a été d'établir l'origine des traditions de ce « *Sondergut* » lucanien. Beaucoup considèrent que les nouveaux matériaux concernant Jean seraient issus de son mouvement éponyme⁶⁴⁸ et seraient à lire selon leur « *Sitz im Leben* »⁶⁴⁹. Pour Klein, le récit de naissance provient d'un milieu baptiste et les versets 68-79 auraient été une réponse du groupe à la venue du maître⁶⁵⁰; Bovon le suit en pensant que nous avons des éléments d'une légende baptiste⁶⁵¹. Nous n'allons pas trancher sur la question mais garder comme hypothèse la possibilité que Luc ait puisé dans une tradition véhiculée par un groupe baptiste; cette hypothèse pourrait être discutée dans le cadre de l'analyse du travail de mémoire de notre texte.

Nous pouvons néanmoins indiquer quelques éléments concernant le *Benedictus*. Klein nous met en garde qu'il est difficile de reconstruire la « *Vorlage* » de Luc. Il pense que le v. 70 est probablement un ajout, ainsi que le π áv τ ωv au v. 71^{652} , mais toute autre reconstruction reste, selon lui, trop hypothétique. Le consensus dans la recherche⁶⁵³ est que le *Benedictus* est pré-lucanien. Wolter souligne la dynamique entre le *Magnificat* et le *Benedictus*⁶⁵⁴ : le lecteur, ayant d'abord eu affaire au premier, découvre ce texte avec une pré-connaissance qui lui sert de clé herméneutique. Le texte parle certes de Jean mais avant tout de Jésus. Ainsi, l'enchâssement des récits croisés de la naissance de Jésus et Jean permet à Luc de construire une cohérence entre l'annonce de l'ange à Zacharie, l'annonce et l'hymne de Marie, et l'hymne de Zacharie. En terminant avec l'hymne concernant Jean, les éléments

⁶⁴⁵ VERHEYDEN, Joseph, « Creating Difference Through Parallelism: Luke's Handling of the Traditions on John the Baptist and Jesus in the Infancy Narrative », 2011, p. 140-147.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 143.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 140.

⁶⁴⁸ DILLON, Richard J., « A Narrative Analysis of the Baptist's Nativity in Luke 1 », 2017, p. 240-260; KLEIN, Hans, *Das Lukasevangelium*, 1991, p. 48.

⁶⁴⁹ Qu'essaie d'établir notamment Dillon : « a Baptist community living distant from blood-soaked Palestine, in the Greekspeaking Diaspora », (DILLON, Richard J., « A Narrative Analysis of the Baptist's Nativity in Luke 1 », 2017, p.255
⁶⁵⁰ KLEIN, Hans, *Das Lukasevangelium*, 2006, p. 81-82).

⁶⁵¹ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 48.

⁶⁵² KLEIN, Hans, Das Lukasevangelium, 2006, p. 120.

⁶⁵³ Selon WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 110-111.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 112.

christologiques précédemment insérés réorientent la lecture de la mission de Jean et le caractérise en tant que précurseur de Jésus. Finalement, si Luc a eu accès à des traditions baptistes, il les a structurées de façon à servir son message : Jésus est le Christ.

2.2.2 Ministère du Baptiste et baptême de Jésus (Lc 3)

Le texte

3,1-6 Introduction du ministère de Jean Baptiste

3,7-14 Dialogue entre Jean Baptiste et la foule

7-9 Appel à la conversion en vue du jugement 8 ποιήσατε οὖν καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας 10-14 Que faut-il faire ? (10.12.14)

3,15-17(18 ?) Annonce de celui qui vient

17 motif du jugement

Luc 3 est le premier passage mettant en scène un orateur face à une foule, une scène qui sera répétée tout au long de l'évangile et dont Jésus sera alors l'orateur principal. Dans ce chapitre se retrouve également l'unique scène où Jean s'adresse à d'autres protagonistes (si ce n'est ses disciples et Jésus, par la médiation de ces derniers, en Lc 7) et où il incarne le rôle du protagoniste principal (jusqu'à ce qu'il quitte la scène en Lc 3,20). Ainsi, si nous avons établi son portrait de prophète en Luc 1 (1,76), Luc 3 déploie pour la première fois cette fonction. Souvenons-nous que le chapitre 1 a défini la mission de Jean comme une double préparation : celle du chemin (1,76) et du peuple (1,17). Étant la première et dernière interaction (narrée directement) entre le prophète et le peuple, le chapitre 3 est la source principale pour définir la façon dont Jean remplit sa vocation, c'est-à-dire, préparer le peuple en devenir ; peuple qui découvre ses premiers critères déterminants et structurants (conséquences éthiques).

Présentons la structure de notre passage, en suivant son organisation temporelle : a) les éléments prophétiques (vv. 4-6//Es 40,3-5) témoignent de l'accomplissement des prophéties passées dans le présent ; b) les annonces de Jean orientent notre regard vers le futur (vv. 7-9 : jugement de Dieu, vv. 15-16 : venue du Messie) ; c) les injonctions de Jean ancrent l'action dans le présent (v. 8). Nous organisons la section (Lc 3,1-20) en quatre unités thématiques : 1) 3,1-6, qui introduit et définit le ministère de Jean ; 2) 3,7-14, qui se concentre sur son appel à la conversion en vue du jugement à venir et s'articule en un moment d'annonce (3,7-9) et un moment de dialogue/enseignement (3,10-14) ; 3) 3,15-18, qui annonce la venue de « Celui qui vient » ; et 4) 3,19-20 qui rend compte de l'emprisonnement de Jean.

Le lectorat construit par le texte

Si nous devions établir les pré-connaissances de l'auditoire/lectorat historique de l'évangile, nous pouvons supposer que le rite de baptême est bien connu. S'ils sont convertis, ils le connaissent

comme élément constitutif de leur vie, puisqu'en effet « [1]e baptême est, pour les premières communautés chrétiennes, un rite d'initiation normatif qui intègre dans la communauté eschatologique du salut. Le baptême est ensuite compris comme un événement de salut eschatologique "au nom du Seigneur Jésus" » 655. Cela étant, il n'est pas nécessaire d'être un converti du christinaisme pour connaître le rite. En effet, le paysage religieux juif témoigne largement de la pratique de rites d'eau/purification sous forme d'ablutions 656. Parmi les Juifs pieux 657, les Pharisiens 658 mais aussi des mouvances marquées plus fortement par des attentes apocalyptiques 659, notamment à Qumran 660 (1QS 3,6b-9a; 1QS 4,20-23), ou encore les Esséniens 661, pratiquaient des ablutions. Celles-ci peuvent être liées à une vie ascétique, comme pour la figure de Banus (Flavius Josèphe, Ant. juive 18,116-19) 662. Dans cette très brève cartographie religieuse, les rites chrétien et baptiste se démarquent car « [...] "à la différence de toutes les autres ablutions juives, le baptême de Jean et le baptême chrétien ont ceci de commun qu'ils nécessitent l'intervention d'un tiers pour administrer le baptême chrétien ont ceci de commun qu'ils nécessitent l'intervention d'un tiers pour administrer le baptême de Jean, c'est Jean, dans le baptême en Christ, c'est l'une ou l'autre figure chrétienne des origines qui s'en faisait l'agent.

Nous pouvons toutefois nous interroger sur la fréquence du baptême de Jean. Pour Chilton, qui cherche à dresser le portrait historique du rite, il est difficile d'assurer qu'il n'a lieu qu'une fois⁶⁶⁵ :

It is routinely claimed that John preached a 'conversionary repentance' by baptism, an act once for all which was not repeatable nor to be repeated. [...] But ablutions in Judaism were characteristically repeatable [...] Only the attribution to John of a later, catholic theology of baptism can justify the characterization of his baptism as a symbol of a definitive, unrepeatable 'conversion' 666.

Or, déterminer la fréquence du rite permettrait de souligner l'importance du baptême. Ce que nous pouvons noter aussi, est que le baptême pratiqué par Jean, comme les traditions l'ont transmis, a lieu dans un espace naturel (mais fortement symbolique comme nous démontrerons plus bas⁶⁶⁷). Ce fait permettrait, à l'avis de Chilton, de postuler une prise de position vis-à-vis d'autres types de rites d'ablution, nous le citons : « [L]e baptême de Jean, était, cependant, une revendication implicite qu'il

⁶⁵⁵ DETTWILER, Andreas, « La signification du baptême de Jean et sa réception plurielle », 2006, p. 36; voir aussi WOLTER, Michael, *Paul : An outline of his theology*, 2015 (original allemand : 2011), p. 131 : « It became a distinguishing mark that all who belonged to this community were in solidarity ».

⁶⁵⁶ MARGUERAT, Daniel, L'aube du christianisme, 2008, p. 40.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁶⁵⁸ CHILTON, Bruce, « John the Baptist: His Immersion and his Death », dans: CROSS, Anthony R., PORTER, Stanley E. (éds), *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies* (JSNT.S 234), London, Sheffield Academic Press, 2002, p. 34.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 34.

⁶⁶⁰ MARGUERAT, Daniel, L'aube du christianisme, 2008, p. 40.

⁶⁶¹ CHILTON, Bruce, « John the Baptist: His Immersion and his Death », 2002, p. 34.

⁶⁶² *Ibid.*, p. 32.

⁶⁶³ LEGASSE, Simon, Naissance du baptême (LeDiv 153), Paris, Cerf, 1993, p. 107.

⁶⁶⁴ DETTWILER, Andreas, « La signification du baptême de Jean et sa réception plurielle », 2006, p. 36.

⁶⁶⁵ Pour Wolter, qui n'argumente pas sa position mais s'appuie sur les textes, le baptême n'avait lieu qu'une fois : WOLTER, Michael, *Paul : An outline of his theology*, 2015 (original allemand : 2011), p. 127.

⁶⁶⁶ CHILTON, Bruce, « John the Baptist: His Immersion and his Death », 2002, p. 37.

⁶⁶⁷ Voir p. 83 du présent travail.

n'y avait pas d'avantages aux bassins de Qumran, aux doubles cuves des Pharisiens, ou aux bains privés des groupes aristocratiques tel que les Sadducéens⁶⁶⁸. »⁶⁶⁹ Chilton y voit une lecture exclusive qui polémique contre les autres formes d'ablutions. Je me demande si Luc ne présente pas le baptême de Jean avec une forme d'inclusivité (illustrée, par exemple, par la venue des collecteurs d'impôts chez Luc), puisqu'il laisse venir à lui tout type de pécheurs. L'image des foules qui suivent Jésus dans le récit irait dans ce sens, puisqu'elle est composée entre autres de pécheurs considérés comme impurs ou infréquentables (les collecteurs), qui ont toutefois, eux aussi, accès au salut (seulement hors des lieux habituels qui permettent le salut). Bref, nous avons déterminé, en quelques lignes, que le lectorat « réel » possède une forme de connaissance concernant les rites d'eau et leur portée religieuse, symbolique et sociale.

Au niveau du genre prophétique, le lectorat versé dans la connaissance des textes vétérotestamentaires connaît le schéma habituel que représente Luc 3,7-14 : le prophète s'adresse à ses destinataires (par exemple, Israël), le peuple agit conformément ou non à l'appel du prophète (il n'écoute pas/agit mal), comportement qui suscite une réaction de Dieu (par exemple, Jon 3,10). L'enjeu du message prophétique est bien souvent la relation à Dieu. Dans ce cadre, le lectorat peut s'identifier à la foule puisque le message de Jean le concerne aussi. Rappelons que nous avons ici les prémices du peuple en devenir : par les injonctions de Jean, nous avons les premiers critères du peuple en cours de préparation et donc une configuration de son identité. L'enseignement de Jean présente une caractérisation idéale du peuple. À titre d'hypothèse, si le lecteur est converti, il est déjà membre de la communauté du salut et peut donc s'identifier au processus qui a cours dans ce chapitre ; s'il ne l'est pas, il découvre le chemin de conversion que l'évangile présente.

La caractérisation de Jean Baptiste

La caractérisation : 3,1-6

I : 3,1-3 Les versets 1-2 viennent établir le « *setting* » de notre épisode, en fournissant un cadre temporel, géographique et géopolitique (autorités politiques et autorités religieuses)⁶⁷⁰. Le lectorat peut ainsi situer Jean dans l'histoire politique et l'histoire du salut. Le lien entre ces deux histoires⁶⁷¹ s'exprime par la mise en place du cadre, en effet :

Ein solch aufwendiger Synchronismus, der das öffentliche Auftretens Johannes des Täufers den zeitgeschichtlichen Autoritäten zuordnet, läßt erwarten, daß in der anschließenden Erzählung von Ereignissen besonders historischer, ja weltgeschichtlicher Bedeutung die Rede sein wird⁶⁷².

⁶⁶⁸ SANDERS, Ed P., *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies*, Londres/Philadelphie, SCM Press/Trinity, 1990, p. 214-27.

⁶⁶⁹ (Trad. MJ), citation en langue originale: « John's baptism was, however, an implicit claim that there was no advantage in the pools of Qumran, the double vatted miquaoth of the Pharisees, or the private baths of aristocratic groups such as the Sadducees.», (CHILTON, Bruce, « John the Baptist: His Immersion and his Death », 2002, p. 38).

⁶⁷⁰ Wolter, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 156; Klein, Hans, Das Lukasevangelium, 2006, p. 162.

⁶⁷¹ MÜLLER, Christoph G., *Mehr als ein Prophet*, 2001, p. 160.

⁶⁷² *Ibid.*, p. 160.

La dynamique est donc annoncée : ce qui va se dérouler est important. Le fait de relier le début du ministère de Jean à un règne pourrait être une application de la structure des récits prophétiques vétérotestamentaires⁶⁷³, de même pour la notice, analepse au chapitre 1, le présentant comme fils de Zacharie⁶⁷⁴ (plutôt que comme Jean le Baptiste, comme en Mc 1,4 et Mt 3,1). Jean, que la narration avait quitté dans le désert (1,80), se situe à présent dans la région du Jourdain où il exerce son ministère. Le désert et le Jourdain sont deux lieux forts de l'histoire d'Israël et se retrouvent ici liés au Baptiste. Nous avons affaire à des lieux qui portent la mémoire de l'Exode et de l'alliance⁶⁷⁵. Il y a donc potentiellement une portée symbolique de l'univers religieux juif dans ces indications topologiques, qui ne seraient pas uniquement d'ordre géopolitique. Indiquons quelques éléments propres à la tradition vétérotestamentaire. Dans les livres des Nombres et du Deutéronome, le Jourdain doit être traversé pour rejoindre le pays promis par Dieu : il représente, pour le peuple, le passage du désert à la terre promise. C'est aussi le lieu de séparation du peuple : ils ne traverseront pas tous le Jourdain, notamment les figures d'autorité (Dt 4,20-31). Le passage du Jourdain doit conduire à la conquête des nations (Dt 9,1), et l'entrée dans le pays est accompagnée de demandes de la part de Dieu (ne pas idolâtrer et respecter les lois, cf. Dt 4,15-20 ; 6,1). Quelle influence sur la caractérisation de Jean, ici? En somme, si nous nous appuyons sur Daniel McManigal : « La rivière, où Dieu a donné un signe de sa faveur envers Israël et son jugement contre les nations (se terminant par leur dépossession du pays), est le lieu où Jean appelait Isräel à confesser leur perte du pays en vue de la colère divine qui devait bientôt venir à leur encontre »⁶⁷⁶. Le « désert » (ἔρημος) devient le lieu de rencontre entre Jean et les foules (voir Lc 7,24). Bovon détermine le désert comme le lieu de la vocation prophétique et le Jourdain le lieu de la prédication⁶⁷⁷, or Luc 7,24 indique que le lieu de la rencontre entre Jean et la foule est le désert ; je suggère donc d'éviter de cantonner un aspect de son ministère à un lieu spécifique. Nous pouvons finalement indiquer que la parole de Dieu est confiée à un personnage loin du Temple ou du pouvoir politique⁶⁷⁸.

Au v. 3 est résumée la proclamation de Jean : un baptême de conversion en vue du pardon des péchés. Dans l'œuvre de Luc, le terme μετανοία est principalement lié à la prédication de Jésus et celle des apôtres. Nous avons donc une continuité thématique qui se déploie de Jean à Paul. Nous pouvons relever trois catégories, en Luc-Actes, de personnes appelées à la conversion : 1) les pécheurs (Lc 5,32 ; 15,7) ; 2) Israël/Jérusalem (Lc 24,47 ; Ac 5,41) ; 3) les nations (Lc 24,47 ; Ac 11,18). Ainsi l'appel gagnera-t-il en ampleur au fil des figures clés de Luc-Actes (notamment Jean, Jésus, Pierre⁶⁷⁹,

_

⁶⁷³ WOLTER, Michael, *Das Lukasevangelium*, 2008, p. 156.

⁶⁷⁴ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 161; BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 164; 166.

⁶⁷⁵ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 163.

⁶⁷⁶ (Trad. MJ), citation en langue originale: « The river where God gave a sign of his favor toward Israel and judgment against the nations (ending in their dispossession of the land) is the place where John calls Israel to confess their forfeiture of the land in the prospect of the divine wrath that was shortly to come against them. » (MCMANIGAL, Daniel W., A baptism of Judgment in the Fire of the Holy Spirit: John's Eschatological Proclamation in Matthew 3, Londres/New York, T&T Clark, 2019, p. 130).

⁶⁷⁷ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 166.

⁶⁷⁸ FULLER, Michael E., « Isaiah 40.3-5 and Luke's Understanding of the Wilderness of John the Baptist », 2010, p. 50.

⁶⁷⁹ C'est en début d'Actes qu'il appelle à la conversion et au baptême au nom de Jésus-Christ (Actes 2,38), un message qu'il répétera durant son ministère (Actes 3,19; 8,22)

Paul⁶⁸⁰). Pour Jean, nous pouvons indiquer deux autres mentions (dans la bouche du Paul des Actes) du message/du baptême de conversion du Baptiste destiné à Israël/au peuple (Ac 13,24; 19,4). L'appel à la conversion se présente ainsi comme un fil rouge de l'évangile aux Actes, un message qui est porté en relais. Il faut relever que le message de conversion est une thématique bien plus développée chez Luc que chez Marc et Matthieu où le terme n'apparaît que rarement (Mc 1,4; Mt 3,8.11). La conversion de Jean s'inscrit donc dans un réseau textuel plus large et une pensée théologique plus articulée vis-à-vis du thème théologique de la conversion. Prenons le sens de la forme verbale (μετανοέω) pour mesurer l'ampleur de l'appel à la conversion : elle est notamment liée au thème du jugement (Lc 10,13; 11,32; 13,3.5; Ac 17,30) mais indique principalement la conversion des pécheurs (Lc 15,7.10; 17,3-4). Dans la LXX, le terme adopte plusieurs sens (« un changement d'état d'esprit, des sentiments de remords et un retour à YHWH »681) et s'inscrit dans le lexique de la repentance⁶⁸². Le langage de la conversion et de la repentance est exploité dans les écrits vétérotestamentaires, dans les textes prophétiques en particulier⁶⁸³. Principalement, μετανοέω « traduit l'idée de se détourner du péché, pour se tourner à Dieu »⁶⁸⁴ et s'applique au rapport d'Israël à son Dieu. Pour la caractérisation de Jean, cela signifie qu'il transmet l'appel propre des prophètes d'Israël⁶⁸⁵, s'inscrivant ainsi dans la continuité de la tradition prophétique. Nous verrons plus loin qu'il se distingue de ses prédécesseurs, devenant le dernier prophète avant l'arrivée du Messie : son appel a donc une teinte plus définitive. Pour sa caractérisation, nous pouvons en conclure que le Jean lucanien est un des tenants d'un thème fort du message de l'œuvre de Luc. Il se joint à la chaîne des prophètes et forme le premier maillon de transmission pour cette nouvelle époque de l'histoire du salut. Il incarne son rôle de précurseur, clamant la conversion au seuil du ministère de Jésus. Son message vient poser la nécessité de (r)établir la relation à Dieu.

II: 3,4-6 Luc se base sur une citation d'Esaïe pour définir le ministère de Jean, s'intégrant dans la tradition synoptique, l'évangile de Jean lui aussi présente ce passage d'Esaïe pour présenter Jean (Jn 1,23). Comme le souligne Koet⁶⁸⁶, suivant la mise en parallèle de la caractérisation/des récits de la vie instaurée au début de notre évangile, le ministère de Jésus sera aussi défini par une citation d'Esaïe (Lc 4,16-30//Es 61,1-2; *Sondergut* lucanien). La citation fonctionne ici comme une prolepse. Il est à noter que Luc est le seul évangéliste à insérer également les vv. 4-5 d'Esaïe 40. Le travail de Pao définit cette citation comme « [...] un prisme herméneutique sans lequel l'entier du programme

-

⁶⁸⁰ Paul indique avoir annoncé la conversion aux Juifs et aux Grecs (Actes 20,21; 26,20).

⁶⁸¹ (Trad. MJ), citation en langue originale: « a change of mind, feelings of remorse and return to Yahweh » (MCMANIGAL, Daniel W., *A baptism of Judgment in the Fire of the Holy Spirit*, 2019, p. 104).

⁶⁸² *Ibid.*, p. 105.

⁶⁸³ *Ibid*, p. 104.

⁶⁸⁴ (Trad. MJ), citation en langue originale : « conveys the idea of turning from sin to God. » (*ibid.*, p. 106).

⁶⁸⁵ « For the OT prophets, repentance was a category of fundamental importance that contained a variety of prescribed words, acts, and feelings. » (McManigal, Daniel W., A baptism of Judgment in the Fire of the Holy Spirit, 2019, p. 104). Cf. Steck, O.H, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung der deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum (WMANT 23), Neukirchen, Neukirchener, 1967, p. 317; Hays, J. Daniel, « The Persecuted Prophet and Judgment on Jerusalem », 2015, p. 462. ⁶⁸⁶ Koet, Bart J., « Isaiah in Luke-Acts », 2006, p. 55.

lucanien ne pourrait être adéquatement compris »⁶⁸⁷. De plus, cette citation permet aussi d'établir la compréhension de l'histoire selon Luc⁶⁸⁸. Que nous dit cette citation ?

Esaïe 40,3-5 (LXX) ⁶⁸⁹	Luc 3,4-6
3 φωνή βοῶντος ἐν τῆ ἐρήμῷ Έτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν	φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ ø (// Mc 1,3; Mt 3,3)
4πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται καὶ πᾶν ὅρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται, καὶ ἔσται πάντα τὰ σκολιὰ εἰς εὐθεῖαν καὶ ή τραχεῖα εἰς πεδία:	5πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται καὶ πᾶν ὅρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται, καὶ ἔσται ø τὰ σκολιὰ εἰς εὐθείαν καὶ αἰ τραχεῖαι εἰς όδοὺς λείας·
5καὶ ὀφθήσεται ἡ δόζα κυρίου, καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ· ὅτι κύριος ἐλάλησεν.	6 φ καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ. φ

Luc suit Marc et Matthieu pour le premier verset et supprime le « notre Dieu » créant une ambiguïté : qui est celui pour lequel on prépare les chemins ? Nous pouvons nous demander pourquoi Luc prolonge la citation. Pour Nolland, le v. 6 vient souligner la teneur salvifique de la venue du Seigneur : « "Compte tenu du ministère de Jésus, le v. 6 permet d'équilibrer ou modérer le ton plutôt sévère et menaçant des vv. 7-17 : l'accomplissement des objectifs de Dieu est suprêmement dans le salut et non le jugement." » 690. En effet, contrairement à Marc et Matthieu, cela permet d'annoncer clairement la teneur sotériologique du rôle de Jean. Qu'apporte le verset 5 ? Il me paraît qu'il présente l'annonce d'un changement d'état : tout élément naturel cité ira à l'opposé de ce qui le caractérise, témoignant de la toute-puissance de Dieu. La vallée est remplie, la montagne est plate, le chemin sinueux est droit, etc. Tous ces changements sont introduits à la suite de l'appel à préparer le chemin (v. 5) : est-ce un pré-requis ou une conséquence ? Si nous nous intéressons à l'ensemble de l'œuvre d'Esaïe nous trouvons un cadre herméneutique intéressant pour notre passage : en effet, la thématique du salut et l'image de Dieu qui trace un chemin pour son peuple sont deux éléments bien attestés dans la tradition ésaïenne. Le symbolisme sollicité par la référence à Esaïe invite à lire Luc 3,5 comme la conséquence de la présence de Dieu et de son action de salut.

_

⁶⁸⁷ (Trad. MJ), citation en langue originale : « [...] a hermeneutical lens without which the entire Lukan program cannot be properly understood. », (PAO, David W., *Acts and the Isaianic New Exodus*, 2000, p. 37).

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 38 ; FULLER, Michael E., « Isaiah 40.3-5 and Luke's Understanding of the Wilderness of John the Baptist », 2010, p. 51.

https://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/septuaginta-lxx/lesen-im-bibeltext/bibel/text/lesen/stelle/23/400001/409999/ch/85914da7a034d080df251b15692139d5/; A. Rahlfs und R. Hanhart herausgegebenen Druckausgabe, © Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006, dernière consultation le : 18 mai 2021. 690 (Trad. MJ), citation en langue originale : « "In view of the actual ministry of Jesus, v. 6 helps to balance or moderate the rather stern and threatening tone of vv. 7-17: the fulfillment of the purposes of God is supremely in salvation and not in judgment." » (NOLLAND, John, *Luke 1–9:20*, (WBC 35a), Colombia, Thomas Nelson, 1989, p. 143-144, cité par : MARTÍNEZ, Roberto, *The Question of John the Baptist and Jesus' Indictment of the Religious Leaders: A Critical Analysis of Luke 7:18-35*, Cambridge, James Clarke & Co, 2011, p. 124).

Prenons en détails : nous avons l'image de Dieu qui amène de l'eau dans des lieux déserts (Es 41,17-20 ; 43,19-20 ; 35,5-10) pour son peuple (Es 43,20 ; 35,5-10). Ce geste est salvifique. Concernant l'image du chemin, il apparaît comme un espace réservé au peuple du Seigneur (exclusif, les idolâtres et impurs n'y ont pas leur place : Es 35,8) et renvoie à la traversée de la mer dans l'Exode (Es 51,10 ; 43,16). En 43,16, il est défini que le chemin dans l'eau renvoie au passé (Exode), alors que le nouveau chemin, lui, se fait dans le désert (Es 43,19). En fil rouge apparaît la thématique du salut et du jugement ; comme en témoigne Esaïe 64, celui qui suit les chemins du Seigneur (Es 64,4) trouvera le salut. Si nous observons plus largement la thématique, nous retrouvons quelques points communs dans d'autres traditions vétérotestamentaires (Ps 107 : qui reprend plus largement les points abordés ; Jr 31 : retour des dispersés à Sion ; Ez 20,34-39 : désert comme lieu de jugement où on sépare les pécheurs du peuple ; Jl 2,27 : la présence de Dieu sauve).

Si le lectorat est capable de mobiliser tout ce réseau intertextuel, alors se déploient plus clairement la continuité avec la tradition vétérotestamentaire et la portée de ce passage. Cela étant, même sans ce bagage, il est possible de comprendre l'essentiel du passage : la venue du Dieu salvateur est annoncée en 3,6 et le jugement sera annoncé plus loin par Jean. Pour Koet, le verset 6 est important car il indiquerait l'ouverture du salut aux Gentils⁶⁹¹. Il appuie cet argument en relevant les autres occurrences du terme σωτήριον dans l'œuvre lucanienne (en Lc 2,32 et Ac 28,28). En effet, la bénédiction de Siméon révèle que le salut est pour « tous les peuples » (v. 31 : πάντων τῶν λαῶν), pour les Gentils et pour Israël (v. 32 : ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ). Le chapitre 2 ayant déjà indiqué le futur salut des Gentils, nous pouvons effectivement établir une ouverture des bénéficiaires de la préparation de Jean : sa mission prépare le chemin pour le Messie qui amène le salut à tous. Chez Luc, nous avons une mise en avant forte de l'étendue du salut (contrairement à Marc et Mathieu), l'œuvre du baptiste lucanien a par conséquent une portée plus large.

Comme nous l'avons présenté, Pao a démontré que le rédacteur lucanien articule les grands thèmes ésaïens dans sa théologie : état exilique du peuple, attente de la restauration et du salut, reconfiguration du peuple, agent salutaire de Dieu (la « parole »), rapport aux nations, *etc*. 692 Il faut donc considérer l'ensemble du diptyque Luc-Actes pour saisir l'importance de ce passage. Il est, en somme, le point de départ de plusieurs fils narratifs importants. Vis-à-vis de notre citation, Pao note le contexte plus large de Esaïe 40,3-5, soit Esaïe 40,1-11 qui établit l'ouverture d'une nouvelle période caractérisée par l'œuvre salutaire de Dieu dans l'histoire 693; ainsi, 40,3-5 se situe au cœur du message indiquant la venue d'une nouvelle ère 694. Rappelons qu'Esaïe a connu une réinterprétation eschatologisante durant la période du Second Temple 695 et qu'il figure dans son texte une eschatologisation de l'Exode (s'intéressant alors déjà à la question de la continuité et discontinuité par rapport au passé fondateur d'Israël) 696. Or, Esaïe présente un « nouvel Exode » 697, où le désert devient Paradis (Eden; Es 51,3), et le peuple (ici: le reste d'Israël) connaît le salut et la restauration, grâce à Yhwh créateur, et sera reconfiguré en conséquence (Es 43,16-21) 698. De plus, l'agent de l'acte de

60

⁶⁹¹ KOET, Bart J., « Isaiah in Luke-Acts », 2006, p. 56.

⁶⁹² Voir notamment: PAO, David W., Acts and the Isaianic New Exodus, 2000, p. 145-146; 176-179.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 44; Voir aussi pour un parcours d'interprétation de l'exil produite dans la littérature du judaisme du Second Temple *Early Jewish Literature*. FULLER, Michael E., « Isaiah 40.3-5 and Luke's Understanding of the Wilderness of John the Baptist », 2010, p. 43-58.

⁶⁹⁶ PAO, David W., Acts and the Isaianic New Exodus, Grand Rapids, Baker, 2000, p. 69.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 56s.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 57.

création n'est plus la main de Yhwh mais bien la « parole »⁶⁹⁹. L'épisode du nouvel Exode et de l'acte salvifique de Dieu sera désigné en Esaïe 40-55 par la notion du « chemin »⁷⁰⁰, terme que nous retrouvons dans ce passage. Le chemin est un thème qui est largement repris dans l'œuvre de Luc comme nous l'avons indiqué⁷⁰¹. C'est un terme qui ne peut pas être séparé de l'éthique et l'enseignement qui appartient à la communauté⁷⁰² (ce qui pourrait éclairer Lc 3,7-9). En Actes apparaît aussi, si l'on suit Füller, que le « vrai Israël » correspond à ceux qui sont sur le chemin⁷⁰³. Le chemin que doit préparer Jean a donc un enjeu crucial : il s'agit du chemin de l'action salvifique du Dieu et de la reconfiguration du peuple de Dieu. Cette interprétation du « nouvel Exode » souligne que le peuple se comprend comme étant encore en état d'exil⁷⁰⁴, état qui s'articule avec l'attente d'une restauration du peuple (un motif qui a pris en ampleur après la chute du Temple)⁷⁰⁵. Ainsi, le baptême de Jean devient le premier jalon du chemin de salut⁷⁰⁶ qui doit permettre la venue du Christ, qui mènera à la restauration du peuple. Nous pouvons encore noter que la notion de « désert », selon Michael Füller, permet de caractériser la captivité eschatologique d'Israël⁷⁰⁷. Ce terme est largement utilisé dans la littérature du judaïsme du Second Temple pour définir l'état d'Israël (40171; 10M; Pss. Sol. 17,17-18)⁷⁰⁸, état exilique qui devient le thème de nombreuses sources⁷⁰⁹ et qui est souvent lu à la lumière d'Esaïe 40 (notamment 4Q176; 1 Baruch; Pss. Sol. 8; 11; 17; 1QS)⁷¹⁰.

Bref, Luc semble s'inscrire dans un mouvement interprétatif répandu dans la littérature juive, mouvement qu'il articule à l'événement spécifique de la venue du Messie. Ainsi Füller suggère-t-il que la sollicitation des motifs exiliques par Luc est due à son intérêt pour élucider l'identité eschatologique et le rôle de Messie de Jésus (Lc 1, 1-4)⁷¹¹. Notons que ce travail permet à Luc, en suivant un premier cadre déjà établi par les traditions existantes (Marc/Q), de fonder théologiquement cette période de salut. Les premiers mouvements de croyants en Christ proposent dès lors une lecture qui inscrit le ministère de Jean dans une période de changement historico-salutaire, passant de l'Exil à la période eschatologique.

-

⁶⁹⁹ PAO, David W., Acts and the Isaianic New Exodus, Grand Rapids, Baker, 2000, p. 59.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 66; FULLER, Michael E., « Isaiah 40.3-5 and Luke's Understanding of the Wilderness of John the Baptist », 2010, p. 45.

⁷⁰¹ Voir pages 57-58 de ce présent travail.

⁷⁰² PAO, David W., Acts and the Isaianic New Exodus, Grand Rapids, Baker, 2000, p. 68.

⁷⁰³ FULLER, Michael E., « Isaiah 40.3-5 and Luke's Understanding of the Wilderness of John the Baptist », 2010, p. 57.

⁷⁰⁴ PAO, David W., *Acts and the Isaianic New Exodus*, 2000, p. 143-146; FULLER, Michael E., « Isaiah 40.3-5 and Luke's Understanding of the Wilderness of John the Baptist », 2010, p. 43: Comme l'indique Fuller, N.T. Wright propose que beaucoup de Juifs pensaient que l'histoire d'Israël devait encore atteindre son climax et se comprenaient comme étant en état d'exil: WRIGHT, N.T., *The New Testament and the People of God, Christian Origins and the Question of God vol. 1*, Minneapolis, Fortress Press, p. 381.

⁷⁰⁵ PAO, David W., Acts and the Isaianic New Exodus, Grand Rapids, Baker, 2000, p. 144.

⁷⁰⁶ FULLER, Michael E., « Isaiah 40.3-5 and Luke's Understanding of the Wilderness of John the Baptist », 2010, p. 54.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 44.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 45-46.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 49 : de son analyse ressort que le motif de désert est sollicité soit pour 1) décrire l'ostracisation/ségregration des Juifs 2) la domination d'une force étrangère 3) séparation d'un groupe par rapport à son groupe d'origine, sentiment d'être le vrai Israël.

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 46-48.

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 45.

La caractérisation: 3,7-9

Le verset 7 s'ouvre sur une indication de la présence des « foules » (ὄχλοις), destinataires de son message et bénéficiaires de son activité de baptiste (ici : pas d'indication directe d'Israël). Selon Müller, nous pouvons souligner que Jean exerce un pouvoir d'attraction⁷¹². En effet, lui-même se cantonne à une région ; ce sont les foules qui viennent à lui. En comparaison, le ministère de Jésus sera marqué par une véritable itinérance, qui débutera au chapitre 4, et qui s'orientera vers la destination finale qu'est la ville de Jérusalem⁷¹³.

Dans ce passage, nous avons pour la première fois une caractérisation de Jean via ses propres mots. Il s'agit donc d'étudier le contenu de son message.

- 7. Il disait donc aux foules venues se faire baptiser par lui : « Ô engeances de vipères, qui vous a appris à fuir de la colère qui va arriver ?
- 8. Produisez donc des fruits dignes de repentance et que vous ne commenciez pas à dire en vous-même : "Nous avons pour père Abraham", car je vous dis que Dieu est capable de susciter des enfants d'Abraham à partir de ces pierres.
- 9. Maintenant déjà la hache est destinée à la racine des arbres, ainsi, tout arbre qui ne produit pas de bons fruits est coupé et jeté dans le feu.»

Ces quelques versets traitent de la colère de Dieu (v. 7) et de son jugement (v. 9); l'appel de conversion se lie ainsi à l'annonce du jugement⁷¹⁴. À qui s'adresse son message ? Le Baptiste lucanien s'adresse aux foules, un destinataire qui lui est propre. En les apostrophant avec le terme « engeance de vipères » (γεννήματα ἐχιδνῶν), la source Q, d'où Luc tire ce passage, puisait probablement dans l'imagerie vétérotestamentaire (une tournure que notre rédacteur aurait donc préservée); dans Esaïe (not. Es 59,1-13), le serpent « est une métaphore pour le peuple d'Israël et leurs actes destructeurs »⁷¹⁵. Dans tous les cas, il s'agit d'une apostrophe péjorative. Le contenu du message vient renforcer le contexte de son énonciation : le baptême est prêché dans un contexte de jugement (le « ἤδη » au v. 9 indique que le jugement est déjà en cours). Pour le lectorat, on peut ainsi comprendre sa force d'attraction : il s'inscrit dans une période critique et propose « le » chemin à suivre. Les versets 7-9, par leur message parénétique⁷¹⁶, définissent ce qui se passe après le baptême et éclairent les conséquences de celui-ci. Il ne suffit pas de se convertir : il faut produire de bons fruits (vv. 8-9), au risque de finir dans le feu (du jugement). Comme le résume Klein : « [L]eur venue au baptême et leur conversion ne suffisent pas pour échapper à la colère de Dieu. »⁷¹⁷ Ainsi place-t-il les foules venues se faire baptiser face à une exigence : elles doivent endosser un rôle actif. Le fait de s'être converti

⁷¹² MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 178.

⁷¹³ *Ibid.*, p. 183. Quoique, pour Müller, Jean est aussi caractérisé comme étant itinérant, il s'appuie sur la mention de 3,3, qui le présente comme se déplaçant dans toute la région (contrairement à Marc/Matthieu). Cela étant, il demeure à mon sens que les personnes viennent spécifiquement pour Jean et que le rayon de déplacement de Jésus est bien plus significatif. ⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 169.

⁷¹⁵ (Trad. MJ), citation en langue originale : « [...] is a metaphor for the people of Israel and their destructive deeds » (MCMANIGAL, Daniel W., *A baptism of Judgment in the Fire of the Holy Spirit*, 2019, p. 116).

⁷¹⁶ WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 150.

⁷¹⁷ (Trad. MJ), citation en langue originale : « Ihr Kommen zur Taufe und ihre Umkehr reichen nicht aus, um den Zorn Gottes zu entrinnen (V. 7). » (KLEIN, Hans, *Das Lukasevangelium*, 2006, p. 165).

(qui a un impact identitaire) doit se voir dans la pratique⁷¹⁸. Les images des arbres fruitiers sont bien connues de la parénèse juive⁷¹⁹. Par rapport au langage du jugement, il est aussi issu du langage vétérotestamentaire, avec notamment la colère « ardente » de Dieu (קֹרוֹן, cf. par exemple Es 13,9). Cet appel à la conversion pour échapper à la colère de Dieu pourrait indiquer que « le rituel du Temple ne suffit donc plus pour se prémunir de la colère du Tout-Puissant »⁷²⁰. En effet, le Temple n'est pas pris en considération comme acteur dans la préparation de la venue du Christ. Par rapport à cet aspect parénétique, Mi Ja Wi, dans sa thèse de 2019, indique que le chemin peut être aussi compris comme un mode de vie, une façon de se conformer à Dieu (puis aux enseignements de Jésus)⁷²¹ en menant une nouvelle vie⁷²².

Il faut nous arrêter aussi sur la mention d'Abraham au v. 8. Le patriarche renvoie à l'élection d'Israël et la paire théologique « alliance-promesse » qui y est liée. Jean désamorce un possible contreargument qui s'appuierait sur l'élection d'Israël; Schröter le résume ainsi : « [Ê]tre fils d'Abraham, c'est-à-dire appartenir à l'alliance de Dieu avec Israël, ne constitue pas en soi une protection face au iugement de Dieu, mais ne peut se comprendre qu'en lien avec une conversion et une prise en compte conséquente de la volonté de Dieu [...] »723. Abraham a déjà été mentionné en Luc 1,54-55 et en 1,73 où il a été établi que Dieu amène le salut à Abraham et sa descendance par le biais du Messie. Or, dans ce nouveau verset, nous découvrons que le fait d'appartenir à Abraham n'est pas une garantie de salut. Être destinataire du salut ne signifie visiblement pas être bénéficiaire du salut. Luc est l'évangéliste qui fait le plus de références à Abraham (Luc : 24x ; Marc : 1x ; Matthieu : 6x ; Jean : 9x), il apparaît soit dans le cadre de l'alliance (Ac 3,25; 7,2.17), soit pour indiquer que quelqu'un est fille/fils d'Abraham (Lc 3,34; 13,28; 19,9; Ac 13,26) et finalement dans un cadre eschatologique, où l'on retrouve Abraham au royaume de Dieu/séjour des morts (Lc 13,28; 16,22-31). Par rapport à Abraham dans notre passage, Müller pense que nous avons ici déjà une ouverture universelle⁷²⁴. La question est de savoir si on peut lire ce passage à la lumière de la prédication aux non-Juifs. Pour Bovon, les païens sont symbolisés par les pierres⁷²⁵ et les arbres qui ne portent pas de fruits sont les « enfants rétifs d'Israël »⁷²⁶. Comment comprendre la transformation des pierres en descendance d'Abraham? Pour Bovon, cela témoigne de la toute puissance créatrice de Dieu⁷²⁷ et indique la transformation d'humain : « Dans la littérature prophétique et apocalyptique déjà, les humains sont comparés à des pierres sans vie (mais non sans valeur) »⁷²⁸. Pour Müller, cette image invite le lectorat de Luc à considérer qu'il n'y a pas qu'un seul chemin pour devenir un enfant d'Abraham⁷²⁹. L'enjeu est avant tout de porter de bons fruits et non de se reposer sur son appartenance à l'alliance d'Abraham. Andreas Dettwiler le résume ainsi : « [L]e recours aux différentes traditions religieuses – soit celle

-

⁷¹⁸ KLEIN, Hans, *Das Lukasevangelium*, 2006, p. 165.

⁷¹⁹ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 169.

⁷²⁰ MARGUERAT, Daniel, L'aube du christianisme, 2008, p. 41.

⁷²¹ WI, Mi Ja, The Path to Salvation in Luke's Gospel: What Must we Do?, T&T Clark, London, 2019, p. 115.

⁷²² *Ibid.*, p. 112.

⁷²³ SCHRÖTER, Jens, « Les toutes premières interprétations de la vie et de l'œuvre de Jésus », 2008, p. 303 ; par rapport à la prise en compte de la volonté de Dieu, je vous invite aussi à voir Luc 7,29-30.

⁷²⁴ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 168.

⁷²⁵ REICKE, Bo Ivar, « Die Verkündigung des Täufers nach Lukas », SNTU.A 1, 1976, p. 56.

⁷²⁶ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 168.

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 168.

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 169.

⁷²⁹ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 171.

d'Abraham, soit celle de l'exode – n'a plus aucune signification. Le message est extrêmement rude : le passé est définitivement révolu et n'offre plus aucune sécurité. Seul le comportement dans le présent sauve de l'avenir imminent et potentiellement destructeur. »⁷³⁰. Si notre passage s'ancre dans un arrière-plan éminemment vétérotestamentaire, il présente aussi une forme de rupture, illustrée par ce rejet de « l'argument abrahamique ». Le message de Jean amène un changement de logique, une sorte de réforme identitaire.

Luc 3,7-9 caractérise Jean comme un prophète, un messager eschatologique du jugement de Dieu : son discours parénétique inscrit le lectorat dans une nécessité d'action, la conversion n'est pas une affaire de passivité ou de simple réceptivité.

La caractérisation: 3,10-14

En réponse à l'injonction de Jean, se déploie un échange entre lui et les foules. Nous avons affaire à un passage propre à Luc. La caractérisation a lieu par le biais du dialogue. La foule réagit en demandant : « Que faut-il faire ? » (v. 10), une demande qui sera reprise⁷³¹ par les collecteurs d'impôts (v. 12) et les soldats (v. 14), et peut-être aussi par le lectorat lucanien⁷³². Ces divers protagonistes témoignent dès lors du large spectre social des baptisés. La possibilité de se convertir et de porter de bons fruits s'adressent à tous⁷³³, même à des personnes ayant des statuts de réputation jugée douteuse⁷³⁴. En bref, notre péricope démontre que le message de Jean appelle à un agir éthique pour tous ceux qui l'écoutent. Jean se profile, ainsi, comme référent et, à chaque question, il donne une réponse concrète. Les indications de Jean illustrent quelques exemples de bons fruits⁷³⁵. Par cet échange, Luc construit une figure de « maître »⁷³⁶, les collecteurs d'impôts le nomment par ailleurs ainsi (διδάσκαλε). Son rôle est de donner conseil⁷³⁷.

Quelle éthique Jean présente-t-il ? Pour Wolter, l'éthique proposée par Jean Baptiste n'a rien de révolutionnaire⁷³⁸, mais elle permet d'accomplir les propos du chapitre 1. Nous le citons : « C'est exactement ainsi que Jean accomplit sa fonction historico-salutaire, telle que décrite en 1,16-17.76b-78 : il oriente "les désobéissants à la disposition d'esprit des justes, pour préparer au Seigneur un peuple disposé" (1,17) »⁷³⁹. Nous voyons que cette éthique traite de sujets communs et renvoie au statut de l'individu : l'accoutrement, l'alimentation et l'argent⁷⁴⁰. Müller rejoint Wolter, l'accent de

⁷³⁰ DETTWILER, Andreas, « La signification du baptême de Jean et sa réception plurielle », 2006, p. 27.

⁷³¹ Cette question se retrouvera dans l'ensemble de l'œuvre lucanienne : MÜLLER, Christoph G., *Mehr als ein Prophet*, 2001, p. 172.

⁷³² *Ibid.*, p. 172.

⁷³³ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 170.

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 170.

⁷³⁵ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 169.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 176.

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 175.

⁷³⁸ WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 163.

⁷³⁹ (Trad. MJ), citation en langue originale : « Genau damit erfüllt Johannes aber seine heilsgeschichtliche Funktion, wie sie in 1,16-17.76b-78 beschrieben ist : Er wendet damit "Ungehorsame zur Gesinnung von Gerechten, um dem Herrn ein zugerüstetes Volk zu bereiten." (1,17) » (Wolter, Michael, *Das Lukasevangelium*, 2008, p. 163. Voir aussi Müller, Christoph G., *Mehr als ein Prophet*, 2001, p. 171).

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 172.

l'éthique de Jean sur le partage avec les nécessiteux étant déjà présent dans les œuvres vétérotestamentaires⁷⁴¹. Bovon souligne que Jean ne propose pas un idéal de pauvreté mais bien « l'accomplissement du commandement d'amour du prochain, afin que personne en Israël ne souffre de dénuement (Dt 15,4) »⁷⁴². Sa réponse renvoie aux commandements d'Israël : Jean « résume les exigences de la sagesse, des prophètes et même de la loi de Dieu »⁷⁴³. L'enseignement de Jean est ainsi accessible à un lectorat enraciné dans la culture juive, la continuité entre l'enseignement passé et actuel étant maintenue dans son message. Son propos définit le lieu de l'agir éthique dans la relation avec le prochain. Il s'inscrit ainsi comme un des messagers du programme social lucanien, programme notamment orienté vers les nécessiteux⁷⁴⁴ (Lc 4,18; 14,13; 16,20; 19,8)⁷⁴⁵. La caractérisation de l'enseignement éthique présenté par Luc est assez proche de celle de Flavius Josèphe (*Ant. juive* 18,116-119) qui comprend que la responsabilité éthique juive s'exprime dans la piété envers Dieu et la justice envers son prochain⁷⁴⁶. Au niveau de la caractérisation, dans le monde antique, il est attendu des personnes sacrées ou proéminentes de présenter un *ethos* honorable (« ils sont perçus comme étant implicitement bon ou noble »⁷⁴⁷). Dans ce cadre, la caractérisation de Jean comme maître éthique correspond à son statut de figure cruciale de l'histoire du salut et comme homme honorable.

Concernant son traitement des soldats, les recommandations de Jean sont assez proches de celles présentes dans la *Vita* de Josèphe⁷⁴⁸. Le Baptiste leur demande de se contenter de leur gain⁷⁴⁹. Plusieurs sources romaines du premier siècle témoignent, en effet, de tensions entourant la gestion du gain des soldats, qui abusaient de leur statut pour soutirer de l'argent aux populations, et du fait que des décrets sont mis en place pour réguler leur comportement⁷⁵⁰. Si on lit les propos de Jean dans le contexte du premier siècle, c'est-à-dire une situation où les soldats romains abusaient de leur pouvoir, ils pourraient être compris dans une perspective « politique ». Ceci se traduit, comme le suggère Kinman, dans l'appel de Jean à ne pas avoir un comportement séditieux, source d'agitation, au sein de l'armée⁷⁵¹. Kinman, dans son article de 1993, argumente que l'adresse aux soldats vise à exonérer Jean vis-à-vis de son rapport à l'empire romain⁷⁵². Il appuie cet argument sur le témoignage de Josèphe indiquant l'inquiétude d'Hérode vis-à-vis du Baptiste⁷⁵³, menant dès lors à son exécution. Cette péricope viserait,

7.

⁷⁴¹ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 173.

⁷⁴² BOVON, François, *L'Évangile selon saint Luc*, Vol. 1, 1991, p. 170; Levieils le souligne : « Vêtir et nourri celui qui en avait besoin faisait partie des actes de piété communs. » (LEVIEILS, Xavier, « La contestation prophétique d'Hérode Antipas par Jean le baptiseur et Jésus », 2012, p. 129).

⁷⁴³ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 171.

⁷⁴⁴ La thématique de la pauvreté est aussi bien implantée dans le monde romain, avec notamment la question des tensions entre les classes sociales, dans : BALCH, David, « Accepting Others : God's Boundary Crossing according to Isaiah and Luke-Acts », dans : ID., *Contested Ethnicities and Images*: *Studies in Acts and Art* (WUNT 345), Mohr Siebeck, Tübingen, 2015 (2009¹), p. 250.

⁷⁴⁵ REICKE, Bo Ivar, « Die Verkündigung des Täufers nach Lukas », 1976, p. 56.

⁷⁴⁶ CHAUCHOT, Christina M., John the Baptist as a Rewritten Figure in Luke-Acts, 2021, p. 78.

⁷⁴⁷ (Trad. MJ), citation en langue originale : « they are perceived to be implicitly good and noble » (MALINA, Bruce, *The New Testament World*, 2001³ [1981], p. 46).

⁷⁴⁸ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 174.

⁷⁴⁹ Ibid n 175

⁷⁵⁰ Comme l'a justement relevé KINMAN, Brent Rogers, « Luke's Exoneration of John the Baptist », *JThS* 44/2, 1993, p. 596.

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 596.

⁷⁵² *Ibid.*, p. 595.

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 596.

à son sens, à illustrer que le Baptiste n'était pas séditieux⁷⁵⁴. Pour poursuivre cette piste, nous pouvons indiquer que la figure du soldat n'est pas spécialement développée en Luc (alors que celle du collecteur d'impôts oui) ; les soldats ne sont destinataires d'un message propre que dans ce passage. Ainsi, leur mention est possiblement circonstancielle. Pour une personne du premier ou deuxième siècle, la remarque de Jean a dans tous les cas une couleur particulière : il n'est pas dans la confrontation avec le pouvoir romain (ce qui aurait pu être le cas en vue du contexte tendu du début du premier siècle).

Finalement, si nous lisons ce passage à la lumière de l'ensemble l'œuvre lucanienne, une similitude structurelle et thématique permet de tisser un lien entre cet épisode et Actes 2,37-47⁷⁵⁵. Au niveau de la temporalité de l'histoire du salut, la période est marquée par la venue du saint Esprit (la Pentecôte a eu lieu) et, précédemment, par la Passion du Christ. Les deux scènes présentent le premier appel à la conversion de chaque œuvre et le premier enseignement éthique : en Actes, l'appel (2,38) a lieu après le discours christologique et pneumatologique de Pierre et s'adresse aux Juifs et à ceux qui vivent à Jérusalem (2,14). Le lecteur pourra voir dans les Actes l'ouverture d'une nouvelle période, celle de la prédication des apôtres. Les deux scènes sont marquées par le rapport entre conversion et baptême, qui, en Actes, est fortement christologique. L'éthique proposée en Actes 2 est marquée par cette orientation christologique ; en effet, « [...] dans Ac 2, éthique et christologie sont indissolublement liées pour continuer la vie dans la foi [...] »⁷⁵⁶, alors qu'en Luc 3 « nous avons [ici] un enseignement moral suivi d'un enseignement sur le Christ [...] »⁷⁵⁷. Ces correspondances témoignent du travail précis d'agencement du diptyque lucanien. Le lecteur qui se trouve au début d'Actes découvre l'accomplissement de ce que Jean, prophète, avait annoncé en Luc 3,16. Le baptême d'Actes semble ainsi légitimé par le message porté par cette figure du passé fondateur des premiers croyants en Jésus.

La caractérisation : 3,15-18

Cette nouvelle unité s'ouvre par une focalisation sur le peuple ; la spécification du destinataire invite à y lire une indication thématique : celle d'Israël peuple élu de Dieu⁷⁵⁸. On peut noter qu'au niveau de la dynamique, le lectorat est stimulé par l'alternance des jeux de focalisation entre Jean et la foule/le peuple qui a débuté au verset 7 : nous avons affaire à une « structure dialogale de l'exhortation morale et de la prédication »⁷⁵⁹. Le lectorat a ainsi l'occasion de faire siennes les questions formulées.

v. 7 foule vient à Jean

vv. 8-9 Jean exhorte la foule

v. 10 les foules l'interrogent

v. 11 réponse

v. 12 question des collecteurs

v. 13 réponse

⁷⁵⁴ KINMAN, Brent Rogers, « Luke's Exoneration of John the Baptist », 1993, p. 596; Conzelmann suggère que cela illustre une position de loyauté à l'empire : CONZELMANN, Hans, Die Mitte der Zeit, 1954⁴, p. 118.

⁷⁵⁵ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 171.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 171.

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 171.

⁷⁵⁸ WOLTER, Michael, *Das Lukasevangelium*, 2008, p. 164.

⁷⁵⁹ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 171.

v. 14 question des soldats

v. 14 réponse

v. 15 Jean est-il le Christ?

vv. 16-17 moi / réponse

Par le verset 15, nous pouvons prendre la mesure de la portée du message de Jean et du cadre interprétatif qui est à disposition du peuple : celui-ci est dans l'attente du Christ, comme en témoigne leur interrogation. Luc, qui est le seul à proposer cette lecture, nous fait comprendre que la mission et prédication du Baptiste peuvent être interprétées comme étant celles du Christ. Les thèmes abordés par Jean peuvent être lus à la lumière du messianisme. Luc et Jean sont les seuls évangiles à aborder la question de la messianité du Baptiste (Jn 1,20). Précisons que la question du peuple en Luc a une teneur d'incertitude, la formulation « μήποτε αὐτὸς εἴη ὁ χριστός » étant de nature conditionnelle, comme l'indique le mode optatif du verbe siui. Le peuple lui-même n'affirme pas avec force l'identité de Jean mais la formule comme une possibilité. Il est d'ailleurs noté qu'ils se posent cette question « dans leur cœur » (ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν), qui est le siège de la volonté et de la pensée⁷⁶⁰. Cela indique que Jean Baptiste est apte à lire le cœur des gens, soulignant une nouvelle fois son statut de prophète⁷⁶¹. Vis-àvis de la question du peuple, le Baptiste ne laisse pas planer le doute et produit une double caractérisation : la sienne et celle du Christ. En effet, il formule lui-même sa propre syncrisis 762 (ἐγὰ; αὐτός) au verset 16. Quels sont les éléments de cette caractérisation? Premièrement, il définit la teneur de leur activité : il baptise d'eau, Jésus baptise de l'Esprit saint et du feu. Secondairement, il définit leur rapport : Jean n'est pas « [...] digne de délier la lanière de ses sandales »⁷⁶³ et Jésus est « celui qui est plus fort que moi »⁷⁶⁴ (ὁ ἰσχυρότερός μου).

Reprenons ces points plus en détail. Jean utilise le terme de baptême pour définir leur activité : les deux sont donc à comprendre comme une forme de purification 765. La difficulté de ce passage réside dans la compréhension de l'articulation de ces deux baptêmes et de la signification/portée du baptême de feu. Dans tous les cas, Jean crée une *syncrisis* qui vient souligner que le baptême de Jésus sera plus important que le sien. Est-ce que celui-ci vient compléter le baptême de Jean ou vient-il le dépasser au point de le supprimer ? La réponse semble préservée en Actes, où les deux baptêmes sont présentés, mais où celui de Jean demande d'être complété par celui en Jésus (nous reprendrons ce point dans notre analyse d'Actes 18 et 19). Maintenant, que signifie ce baptême de feu ? Wolter se demande, en effet, si « Luc a compris la mention liée du saint Esprit et du feu comme une différenciation entre une attribution eschatologique du salut et la destruction [...] » 766 ou s'il faisait un lien avec la Pentecôte. Si on le lit en rapport avec l'Esprit, il s'agit dans ce cas d'un feu qui purifie 767. Reicke argumente en

⁷⁶⁰ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 171.

⁷⁶¹ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 176.

⁷⁶² *Ibid.*, p. 177.

⁷⁶³ (Trad. MJ)

^{764 (}Trad. MJ)

⁷⁶⁵ REICKE, Bo Ivar, « Die Verkündigung des Täufers nach Lukas », 1976, p. 58.

⁷⁶⁶ (Trad. MJ), citation en langue originale : « [...] hat Lukas das Nebeneinander von heiligem Geist und Feuer als Unterscheidung zwischen eschatischer Heilszuweisung und Vernichtung verstanden [...] » (WOLTER, Michael, *Das Lukasevangelium*, 2008, p. 165).

⁷⁶⁷ Position de REICKE, Bo Ivar, « Die Verkündigung des Täufers nach Lukas », 1976, p. 58 : « Statt dessen soll es ein Medium sein, das mit dem heiligen Geist vom Herrn ausströmt, elektrischem Strom vergleichbar, durch welchen die Ausgewählten gereinigt, geheilt und gestärkt werden. ».

faveur de cette position à la lumière du terme de baptême qui n'est jamais utilisé dans le cadre d'un jugement⁷⁶⁸. Bovon, de même, considère qu'il faut le comprendre comme l'effusion du saint Esprit⁷⁶⁹ (Ac 2,3-4), une lecture qui s'appuie sur l'imagerie qui sera mise en place en Actes 2. Allant dans ce sens, il circule, dans la littérature apocalyptique, (notamment Qûmran) l'image, en rapport au jugement, de l'Esprit qui vient purifier un groupe d'élu⁷⁷⁰ (ce qui signifie que certains ne le sont pas⁷⁷¹). Maintenant, il me semble, si l'on se met à la place du lectorat, qu'il n'est, à ce stade de la narration, pas encore capable de faire le lien avec le feu de la Pentecôte (ou alors il faut qu'il ait été en contact avec cette image dans le cadre, par exemple, de son propre baptême ou d'un enseignement catéchétique ; dans ce cas il faudrait qu'il soit converti ou habitué des cercles de croyants en Christ). Ainsi, le texte se prête plus à une lecture apocalyptique, son lexique (colère de Dieu, hache, etc.) se retrouvant à plusieurs reprises dans ce chapitre. Je pencherai plus pour une lecture d'un feu destructeur, quitte à ce que la lecture d'Actes vienne offrir par la suite une autre lecture/un approfondissement de ce passage. Wolter soutient la première option qu'il a dégagée : selon lui, la phrase de Jean doit démontrer en quoi « Celui qui vient » est plus puissant ; il l'est car il sera celui qui conduit le jugement eschatologique 772. Klassan-Wiebe considère que le Jean historique présentait « une purification et un raffinage eschatologique en vue du salut, ainsi que la destruction ardente des impies (cf. Es 4,4; 29,5-6; 30,27-28) »⁷⁷³, mais que Luc aurait construit le passage comme une anticipation des événements des Actes⁷⁷⁴. Il faut, à mon sens, se référer au verset 17 pour éclairer au mieux cette question, l'action de Jésus y étant présentée à l'aide de l'imagerie de la moisson (qui représente les événements eschatologiques)⁷⁷⁵ ; l'action agricole⁷⁷⁶ permettant de séparer les grains de la poussière (forme de sélection), nous avons donc « autant un message de salut que de condamnation »777. Il est ainsi tout à fait possible d'argumenter la position du feu destructeur (voir notamment Lc 12,49-53) : il y a une sélection qui est faite (le rejet de la volonté de Dieu est d'ailleurs une thématique majeure de l'œuvre lucanienne). Au niveau de la caractérisation de Jean, ce qui ressort de notre analyse est que son baptême n'a pas la même portée que celui de Jésus, car ce dernier se comprend dans des catégories qui sont réservées habituellement au Dieu d'Israël; seul le baptême de l'Esprit peut amener le salut⁷⁷⁸. Cela étant, le baptême de Jean demeure essentiel : « [À] travers l'agir du Saint Esprit, Israël, le peuple de Dieu, recoit la chance de se préparer au salut. »⁷⁷⁹

_

⁷⁶⁸ REICKE, Bo Ivar, « Die Verkündigung des Täufers nach Lukas », 1976, p. 59.

⁷⁶⁹ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 173.

⁷⁷⁰ BERTALOTTO, Pierpaolo, « Immersion and Expiation: Water and Spirit from Qumran to John the Baptist », *Henoch* 27/1-2, 2005, p.173.

⁷⁷¹ WOLTER, Michael, *Das Lukasevangelium*, 2008, p. 165.

⁷⁷² *Ibid.*, p. 165.

⁷⁷³ (Trad. MJ), citation en langue originale: « an eschatological cleansing and refining for salvation as well as fiery destruction of the godless (cf. Isa. 4:4; 29:5-6; 30:27-28) » (KLASSAN-WIEBE, Sheila, « Luke 3:15-17, 21-22 », *Interpretation* 48/4, 1994, p. 398).

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 398.

⁷⁷⁵ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 173.

⁷⁷⁶ Les métaphores agricoles de Jean sont reprises par Jésus, soulignant une continuité entre le message de Jean et Jésus (Luc 6,43-44; 8,8; 13,6-9; 20,10): MARTINEZ, Roberto, *The Question of John the Baptist and Jesus' Indictment of the Religious Leaders*, 2011, p. 125.

⁷⁷⁷ (Trad. MJ), citation en langue originale : « [...] message of salvation as well as condemnation » (KLASSAN-WIEBE, Sheila, « Luke 3:15-17, 21-22 », 1994, p. 399).

⁷⁷⁸ GUNKEL, Heidrun, Der Heilige Geist bei Lukas, 2015, p. 32.

^{779 (}Trad. MJ), citation en langue originale : « Durch das Wirken des Heiligen Geistes bekommt das Gottesvolk Israel folglich die Chance zur Vorbereitung auf das Heil.» (*ibid.*, p. 34).

Concernant sa déclaration au v. 16⁷⁸⁰, il décrit son rapport au Christ dans des catégories sociales⁷⁸¹: la tâche de dénouer les lacets était le devoir des esclaves⁷⁸². Il définit ainsi leur rapport par une image de subordination sociale. Cette analogie est très puissante. En effet, pour le moment le Baptiste lucanien a été présenté comme un personnage honorable et important de l'histoire du salut d'Israël; de plus, dans ce chapitre, son activité suscite des interrogations fortes sur son identité : est-il le Messie ? Cette affirmation de Jean en ressort d'autant plus fortement. Pour saisir la portée de ce propos, il faut souligner le statut de l'esclave dans la société antique méditerranéenne : 1) les esclaves sont perçus comme étant des personnes inférieures et souvent méprisées⁷⁸³; 2) une personne naît esclave⁷⁸⁴; 3) être esclave suppose une relation d'appartenance à un maître⁷⁸⁵ et va définir les relations sociales et l'identité de l'esclave⁷⁸⁶. Dans les épitres pauliniennes (notamment 1 Co et Rm), l'image de l'esclave est reprise pour déterminer le rapport à Dieu : ils sont sous la Seigneurie de Dieu⁷⁸⁷. Au vue de la caractérisation présentée jusqu'ici, le lectorat a été amené à penser que Jésus et Jean jouaient dans les mêmes catégories sociales, or Jean vient mettre à plat, par ses propos, une possible égalité de statut. Ce renversement pourrait avoir un impact sur un possible groupe baptiste; en effet, si dans le présent du rédacteur il y a encore un groupe baptiste, il ressort clairement de ce passage que Jean est inférieur à Jésus. Cela soutiendrait une lecture visant à recatégoriser le statut de Jean, à savoir que « la tête/le chef du groupe : est responsable de son honneur ; est la référence pour les personnes externes au groupe ; et symbolise aussi l'honneur du groupe »788, et donc qu'en illustrant la relation de Jean à Jésus par cette analogie sociale c'est l'identité du groupe de Jean qui est recatégorisée. Jean s'illustre ici clairement dans une relation d'infériorité par rapport à Jésus et produit lui-même cette caractérisation. Si Jésus avait déterminé Jean comme indigne de défaire ses lacets, alors nous aurions eu un possible affront à l'honneur de Jean qui aurait demandé satisfaction, ce qui n'est pas le cas ici. Pour Reicke, il ne pourrait pas défaire les lacets de Jésus car ses pieds sont trop saints⁷⁸⁹, une image qui pourrait aussi soutenir le propos de Jean, qui incarne alors le rôle de l'esclave dans la relation à Dieu.

Par rapport à l'annonce de « ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου », les versets de Luc 3,4.7 ont déjà suscité une attente auprès des protagonistes présents (qui peut se reporter sur le lectorat). Ἔρχεται (« il vient ») a une consonance messianique⁷⁹⁰. Nous savons que le jugement et la colère doivent arriver ; avec la question du peuple, le texte suggère une lecture christologique de l'annonce. En tant que tel, Jean ne spécifie pas ce qu'il entend par « ὁ ἰσχυρότερός μου » ; il pourrait donc s'agir de plusieurs figures (Dieu, Fils de l'Homme, *etc.*)⁷⁹¹. Mais le lectorat se référant au cadre herméneutique établi en Luc 1–2 peut établir deux conclusions : le Christ n'est pas Jean, mais bien Jésus (répondant ainsi au

7

⁷⁸⁰ L'image est reprise dans tous les évangiles canoniques (Mc 1,7; Matt 3,11; Jn 1,26; Ac 13,25)

⁷⁸¹ WOLTER, Michael, *Das Lukasevangelium*, 2008, p. 164.

⁷⁸² *Ibid.*, p. 164.

⁷⁸³ MALINA, B.J., NEYREY, J. H., *Portraits of Paul*, 1996. p. 103.

⁷⁸⁴ *Ibid.*, p. 103.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 163.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 163.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 163.

⁷⁸⁸ (Trad. MJ), citation en langue originale: « the head of the group is responsible for the honor of the group with reference to outsider and symbolizes the group's honor as well » (MALINA, B.J., *The New Testament World*, 2001³ [1981], p. 44).

⁷⁸⁹ REICKE, Bo Ivar, « Die Verkündigung des Täufers nach Lukas », 1976, p. 59.

⁷⁹⁰ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 172.

⁷⁹¹ WOLTER, Michael, *Das Lukasevangelium*, 2008, p. 164.

questionnement du peuple) ; et il est celui dont Jean annonce la venue. Une des caractéristiques qui établit Jésus comme « plus fort » est, selon Gunkel, son rapport à l'Esprit⁷⁹². Gunkel le formule ainsi : « la question décisive pour savoir qui est le Christ et porteur de salut se porte sur la capacité de transmettre le Saint Esprit »⁷⁹³. Luc, en liant christologie et pneumatologie⁷⁹⁴, établit un critère de distinction clé entre Jean et Jésus. Le baptême de l'Esprit devient la prérogative du Messie. Lui seul est habité par l'Esprit et peut le transmettre à un autre individu⁷⁹⁵ (après sa Passion) : l'annonce nous oriente déjà vers la résurrection.

Le verset 18 vient présenter Jean comme un messager de la « Bonne Nouvelle » (cf. Es 61,1s.) qui indique le salut de Dieu⁷⁹⁶. Après ce passage riche en termes de jugement, Jean transmet le message de la « Bonne Nouvelle », rappelant la thématique du salut évoquée dans la citation d'Esaïe. Concernant cette annonce nous retrouvons ici un point commun à Jésus, mais le contenu de l'annonce de Jean n'est pas spécifié : faut-il en conclure que le baptême de repentance est son message de bonne nouvelle ? Pour Chauchot c'est le cas : « [L]a différence entre leur proclamation est que si Jean prêche "un baptême de repentance pour le pardon des péchés" dans la région du Jourdain (Lc 3,3), Jésus, lui, prêche "la bonne nouvelle du Royaume de Dieu dans les autres villes" et "dans les synagogues de Judée" (Lc 3,43-44) »⁷⁹⁷. En vue de la structure de notre passage, peut-on suggérer que le verset 18 n'est pas un simple ajout d'information mais plutôt un sommaire? La citation a une fonction programmatique et éclaire la prédication de Jean. Dans ce sens, l'indication au verset 18 pourrait suggérer que l'ensemble des annonces de Jean sont à comprendre comme la « bonne nouvelle », qui est la venue salvatrice de Dieu. Le fait d'évangéliser est une prérogative du Christ Jésus dans l'évangile, alors que, dans les Actes des apôtres, l'Esprit devient la force de témoignage et permet aux disciples de prophétiser la « bonne nouvelle » à leur tour⁷⁹⁸ ; est-ce que la mise en lien entre Jean et l'Esprit (Lc 1) nourrit la visée d'expliquer pourquoi Jean est capable de prophétiser, notamment la bonne nouvelle?

Luc 3,15-18 permet à Jean de spécifier lui-même son statut inférieur, le passage rend compte de la cohérence de son message et du baptême avec la prophétie présentée en Luc 1–2 et Luc 3,1-6 : il ne fait que préparer le chemin. Il a ainsi conscience de sa fonction et l'incarne aux yeux de tous. Tout dans le texte nous amène à comprendre la spécificité de son rôle.

_

⁷⁹² GUNKEL, Heidrun, Der Heilige Geist bei Lukas, 2015, p. 28.

⁷⁹³ (Trad. MJ), citation en langue originale : « Es ist das Vermögen, den Heiligen Geist zu vermitteln, an dem sich die Frage entscheidet, wer der Christus und Heilsbringer ist. » (*ibid.*, p. 31).

⁷⁹⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁹⁶ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 178.

⁷⁹⁷ (Trad. MJ), citation en langue originale: « The difference between their proclamation is that while John preaches "a baptism of repenteance for the forgiveness of sins" in the region around the Jordan (Lk 3:3), Jesus preaches "the good news of the kingdom of God to the other cities also" and "in the synagogues of Judea" (Lk 4:43–44.) » (CHAUCHOT, Christina M., John the Baptist as a Rewritten Figure in Luke-Acts, 2021, p. 115).

⁷⁹⁸ GUNKEL, Heidrun, Der Heilige Geist bei Lukas, 2015, p. 163-164.

La caractérisation : 3,19-20

Ces versets viennent conclure l'action de Jean, son activité de Baptiste se terminant par son emprisonnement. La précision au v. 21 que tout le peuple avait été baptisé pourrait indiquer que Jean a accompli sa tâche. Il est intéressant de noter que la notice est glissée avant le baptême de Jésus. Ainsi, quand celui-ci entre en scène, Jean est déjà passé à l'arrière-plan⁷⁹⁹. Au niveau de sa caractérisation, nous apprenons qu'il est mis en prison par Hérode Antipas, tétrarque de la région de Judée, une haute fonction du gouvernement. Le motif de l'arrestation est que Jean a blâmé⁸⁰⁰ (ἐλεγγόμενος) Hérode sur deux points : 1) au sujet de la femme de son frère, Hérodiade (renvoi indirect au mariage d'Hérode⁸⁰¹ avec celle-ci); 2) au sujet de tous les méfaits qu'il avait faits. Il est indiqué au v. 20 qu'en emprisonnant Jean, Hérode ajoute un nouveau méfait : cette précision souligne que l'action d'Hérode est jugée négativement. Le lectorat est ainsi invité à prendre parti pour Jean, face à Hérode qui campe le rôle de l'antagoniste⁸⁰². Il ressort, pour le portrait de Jean, qu'il incarne sa posture de prophète, garant des lois jusqu'au bout⁸⁰³. Levieils suggère que cela signifiait que Jean « prétendait ainsi exercer une autorité qui l'autorisait à remettre en cause celui qui gouvernait le peuple d'Israël »804. Or, il a été établi, pour le lectorat, que l'autorité de Jean lui vient de Dieu (voir aussi Lc 20, 1-8), ce qui le rend donc légitime dans sa posture. Au niveau du récit, il y a aussi un possible parallèle avec la caractérisation du prophète Elie qui, à plusieurs reprises, confronte des rois⁸⁰⁵. Levieils lit l'interpellation de Jean à Hérode comme l'indication que Hérode produisait des mauvais fruits et risquait donc le jugement⁸⁰⁶. Par rapport à Hérode, Levieils établit, en se basant sur des sources antiques (Josèphe, Ant. juive XVIII, 121; Philon, Leg. 300.), que le dirigeant veillait à respecter la tradition nationale⁸⁰⁷, tout en introduisant des éléments de la culture gréco-romaine⁸⁰⁸. Vis-à-vis de la Loi, la figure historique reconstituée par les sources prenait des libertés⁸⁰⁹. Dans ce cadre, Jean Baptiste défend la Loi de son Dieu face aux plus hautes instances.

Sources et travail du rédacteur

Brièvement, Luc partage la quasi-totalité des données de ce chapitre : Lc/Q 3,1-6//Mt 3,1-6//Mc 1,1-6 ; Lc/Q 3,7-9//Mt 3,7-10 ; Lc/Q 3,15-18//Mt 3,11-12//Mc 1,7-8 ; Lc 3,19-20//Mt 14,3-4//Mc 6,17-18 ; Lc/Q 3,21-22//Mt 3,13-17 ; Mc 1,9-11)⁸¹⁰. Luc se distingue de par : 1) son

⁷⁹⁹ Comme le fait aussi remarquer MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 197.

⁸⁰⁰ « Faire honte, traiter avec mépris ; convaincre d'une faute, d'un tort ; reprocher, blâmer, accuser » (BAILLY, Anatole, « ελέγχω », dans : ID., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1950 [1895], p. 642).

⁸⁰¹ Ce fait ne nécessite visiblement pas d'explication de la part de Luc, il s'agit donc probablement d'un fait connu de l'époque.

⁸⁰² WOLTER, Michael, *Das Lukasevangelium*, 2008, p. 167.

⁸⁰³ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 198.

⁸⁰⁴ LEVIEILS, Xavier, « La contestation prophétique d'Hérode Antipas par Jean le baptiseur et Jésus », 2012, p. 130.

⁸⁰⁵ MÜLLER, Christoph G., *Mehr als ein Prophet*, 2001, p. 196; Levieils aussi: "En prononçant des paroles de censure visant le comportement du souverain, Jean adoptait là aussi une posture conforme à la tradition prophétique.", dans: Levieils, Xavier, « La contestation prophétique d'Hérode Antipas par Jean le baptiseur et Jésus », 2012, p. 130.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 136.

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 136.

⁸⁰⁸ *Ibid.*, 2012, p. 137.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 138.

⁸¹⁰ Cf. le tableau en début de la section et les remarques l'accompagnant.

prolongement de la citation d'Esaïe; 2) l'absence d'une caractérisation physique de Jean (Mt 3,4; Mc 1,6); 3) l'omission de la présence des personnes de Jérusalem et de Judée (Mt 3,5; Mc 1,5); 4) les destinataires de 3,7-9 (la foule au lieu des Pharisiens/Sadducéens chez Mt); 5) il ajoute la question de la foule en 3,15 (ne serait-il pas le Messie?); 6) son « *Sondergut* » (3,10-14); 7) il ajoute que Jean proclame la « bonne nouvelle »; 8) l'omission du baptême de Jésus par Jean (Mt 3,13-17//Mc 1,9-11); 9) l'omission de la présence de l'Esprit liée à son activité (Mc 1,10//Mt 3,13-16).

Luc produit une sorte d'anonymisation des personnes qui viennent se faire baptiser ; il sollicite abondamment l'image de la foule. L'appel critique que Matthieu fait aux Pharisiens et Sadducéens prend une autre dimension chez Luc, où Jean campe son rôle de prophète et harangue le peuple qui doit se convertir. Concernant la question du Messie, notons, avec Martínez⁸¹¹, que Luc 1–3 présente l'attente par le peuple d'une figure messianique, qui rapidement sera identifiée en Jésus. Ainsi Luc « pose la fondation pour la narration qui s'en suit, dans laquelle le désire pour une, et l'identification d'une, figure prophétique devient le motif décisif pour une importante section (4,13–9,50) »⁸¹². Cette section vient solidifier la connaissance du lectorat (accomplissement des annonces de Luc 1) qui aura un coup d'avance sur les autres personnages du récit qui doivent encore identifier Jésus au Messie⁸¹³.

Pour conclure, notons que le fait qu'il baptise ne prend jamais le premier plan⁸¹⁴ de la narration, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'illustration de Jean en train de pratiquer le rite ; ce qui semble être signifiant n'est pas le moment même du baptême mais bien l'appel à la conversion (prédication eschatologique) et l'après-baptême : il faut porter des fruits (agir éthique orienté vers le prochain) en vue du jugement/salut. Nous pouvons aussi indiquer que Jésus ne reprend pas à son compte l'activité du baptême, le baptême de l'eau reste un rite propre à Jean. De plus, l'acte du baptême n'étant pas relaté, ce qui campe le devant de la scène est l'annonce du baptême à venir qui paraît plus importante. Son baptême se comprend donc uniquement en vue du baptême messianique (en l'Esprit)⁸¹⁵. Dans ce cadre, il faut traiter de l'omission de la performance du baptême de Jésus par Jean (une absence largement traitée)⁸¹⁶. D'un point de vue narratif, cela influence le portrait de Jean : il est avant tout remémoré comme prophète, et non comme celui qui a baptisé Jésus. Cela est aussi soutenu par l'omission de son épithète, comme le souligne Christina Chauchot, « Luc développe le rôle de prédicateur de Jean et diminue son rôle de Baptiste »⁸¹⁷. Dans cette ligne d'idée, sur les 35 occurrences de Jean, seules trois le présentent comme « Jean le Baptiste »⁸¹⁸ (Lc 7,20.33; 9,19). Chauchot en déduit

0

MARTÍNEZ, Roberto, The Ouestion of John the Baptist and Jesus' Indictment of the Religious Leaders, 2011, p. 120.

^{812 (}Trad. MJ), citation en langue originale : « [...] lays the foundation for the plot of the ensuing narrative in which the desire for, and the identification of, a prophetic figure becomes the controlling motif of an important section (4:13–9:50) » (*ibid.*, 2011, p. 120).

⁸¹³ *Ibid.*, p. 120-121; en se basant sur: BRAWLEY, Robert, *Luke-Acts and the Jews: Conflict, Apology, and Conciliation* (SBLMS 33), Atlanta, Scholars Press, 1987, p. 6-27 et ALETTI, Jean-Noël, *Quand Luc raconte*, 1998, p. 87-109.

⁸¹⁴ WOLTER, Michael, *Das Lukasevangelium*, 2008, p. 158.

⁸¹⁵ Formulation de CHAUCHOT, Christina M., John the Baptist as a Rewritten Figure in Luke-Acts, 2021, p. 158.

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 104. Pour Chauchot, il s'agit peut-être d'une méthode de Luc pour éviter la question de subordination de Jésus, comme en Matthieu 3,14-15.

⁸¹⁷ (Trad. MJ), citation en langue originale : « [...] the character seems to have been replaced by his minor function of performing an inferior baptism. » (*ibid.*, p. 88).

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 85. Par rapport à la fonction d'une epithète au niveau de la caractérisation : « An epithet is an adjective or adjectival phrase that describes a character's distinctive quality. » (RESSEGUIE, James L., « A Glossary of New Testament Narrative Criticism with Illustrations », 2019, p. 7).

que « the character seems to have been replaced by his minor function of performing an inferior baptism »⁸¹⁹. Ce traitement du prénom de Jean se retrouve aussi dans l'évangile selon Jean, évangile qui place, lui aussi, la rencontre⁸²⁰ de Jésus et Jean avant le début de la narration et de la vie publique de Jésus (Jn 1,29-37)⁸²¹. Luc et Jean anticipent et définissent la relation de Jésus et Jean avant de présenter l'infériorité du baptême⁸²². De plus, comme le présente Chauchot, la détermination de la hiérarchie entre Jean et Jésus ne se déploie pas dans une scène narrative (contrairement à Mc 1,9; Mt 3,13) mais se fait plutôt « [...] en confrontant leurs histoires et leur différent baptême en Lc 3,15-17 et Actes »⁸²³. Il s'agit d'une spécificité de Luc; il en résulte, à mon sens, que notre focalisation ne se porte pas sur le fait que Jean baptise Jésus, mais bien plutôt sur l'importance de son baptême pour l'ensemble du peuple et pour l'histoire du salut: là est l'enjeu du baptême de Jean et non le fait qu'il ait baptisé le Christ.

Bilan

Luc 3 vient présenter ainsi l'essentiel du rôle de Jean : il est prophète (eschatologique, apocalyptique), maître éthique, médiateur dans la conversion d'Israël et acteur d'une première étape dans l'histoire du salut.

2.2.3 Le jeûne des disciples de Jean (Lc 5,33-35)

Le texte

L'épisode suit le repas chez Lévi (5,27-32) durant lequel les Pharisiens et scribes s'étonnent que les disciples et Jésus mangent avec les pécheurs (v. 30), c'est-à-dire les collecteurs d'impôts. Le passage que nous avons retenu, Luc 5,33-35, présente un questionnement des Pharisiens⁸²⁴ (qui apparaissent pour la première fois en 5,17) à Jésus concernant le rapport au jeûne et à la prière (la pureté alimentaire est un sujet qui reviendra fréquemment : 5,30.33 ; 11,37-44 ; 15,2). Les adversaires établissent un parallélisme entre les disciples de Jean et ceux de Jésus. Il n'y a pas de caractérisation spécifique de Jean ici, mais nous verrons que le sujet du jeûne sera repris en 7,33-34, passage qui fait référence à Jean et non à ses disciples.

⁸¹⁹ CHAUCHOT, Christina M., John the Baptist as a Rewritten Figure in Luke-Acts, 2021, p. 85.

⁸²⁰ Jean témoigne de l'identité de Jésus dans ces versets dans l'évangile de Jean. Jésus de son côté ne réagit pas à ses propos, mais son apparition dans la scène suscite chez le Baptiste des affirmations christologiques à son sujet. Jésus n'entre pas en interaction.

⁸²¹ *Ibid.*, p. 86.

⁸²² *Ibid.*, p. 86.

^{823 (}Trad. MJ), citation en langue originale : « [...] by confronting their stories and their different baptisms in Lk 3:15–17 and Acts. » (*ibid.*, p. 101).

⁸²⁴ L'adversaire par excellence, selon BOVON, François, *L'Évangile selon saint Luc*, Vol. 1, 1991, p. 249; pour une étude sur les Pharisiens dans Actes: voir HOWELL, Justin R., *The Pharisees and Figured Speech in Luke-Acts* (WUNT.2 456), Tübingen, Mohr Siebeck, 2017; voir aussi SCHAEFER, Christoph, *Die Zukunft Israels bei Lukas*, 2012, p.275-276.

La caractérisation

Même si Jean n'est pas présent, la caractérisation de ses disciples n'est pas anodine, puisqu'ils représentent le reflet et les garants de l'enseignement du Baptiste. Dans les biographies antiques, le discipulat est un topos⁸²⁵ établi : « [L]es grandes figures, principalement des philosophes, sont présentées entourées de cercle de disciples, élèves, de façon à souligner leur importance et leur efficacité ou indiquer leur histoire de la réception. »826 Müller note que les disciples du Baptiste sont présentés de manière anonyme, il explique cela par une volonté de focaliser toute l'attention sur Jésus et ses disciples, nous citons:

Die Schüler des Johannes dagegen bleiben alle anonym. Ordnet man diesen Vergleichspunkt einem synkritischen Verfahren zu, so erweist sich Jesus gegenüber Johannes auch in diesem Punkt als der Bedeutsamere, da die namentlich genannten Jesusjünger auch für die Wirkungsgeschichte des Dargestellten Bedeutung haben⁸²⁷.

Les disciples de Jean sont sollicités comme exemples dans la discussion avec Jésus (5,33) : les Pharisiens mentionnent les disciples de Jean ainsi que les leurs comme point de comparaison avec les disciples de Jésus. Il y a une mise en tension entre les disciples qui jeûnent et prient versus ceux qui mangent avec les pécheurs (suivant l'exemple de leur maître). Chez Marc (2,18-20s.), les disciples de Jean et les Pharisiens jeûnent ensemble et interrogent ensemble Jésus. Chez Matthieu (9,14-17), ce sont uniquement les disciples de Jean qui interrogent Jésus sur le jeûne. La prière n'est pas un sujet dans les deux autres versions synoptiques (peut-être indiquée ici pour faire un lien avec Lc 11,1-4828). Chez Luc, les disciples de Jean sont absents de la scène, peut-être pour éviter une trop forte association avec les Pharisiens?

Quel était le rôle du jeûne et de la prière ? Tous deux sont des éléments importants de la piété iuive⁸²⁹ et sont régulés par des normes (par exemple, le traité rabbinique Megillat Taanit qui rend compte de quand on peut rompre le jeûne ⁸³⁰). Le jeûne « était pratiqué comme un rite d'auto-restriction et compris comme une expression d'humilité[. Rite] par lequel le pieux, se souvenant de son péché, se penche devant Dieu; c'est pour cela qu'on lui supposait une force d'expiation des péchés [...] »831. Or, il est indiqué que les disciples de Jean jeûnaient « fréquemment » (πυκνά). Il s'agit donc d'une activité régulière qui caractérise leur piété. Pour Wolter, Luc les définit comme de stricts pratiquants

⁸²⁵ Selon MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 208, en se basant sur: BARR, David L., WENTLING, Judith L., « The Conventions of Classical Biography and the Genre of Luke Acts: A Preliminary Study », dans: TABLERT, C H. (éd.), Luke-Acts. New Perspectives, New York, 1984, p.63-88, p. 73; Cox, Patricia, Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man, Berkley/Los Angeles/London, 1983, p. 24s.; DROGE, Arthur J., « Call Stories in Greek Biography and the Gospels », SBL.SP 22, 1983, p. 245.

^{826 (}Trad. MJ), citation en langue originale: « Große Gestalten – vor allem Philosophen – werden von einem Jünger- bzw. Schülerkreis umgeben vorgestellt, um ihre Bedeutsamkeit zu unterstreichen und ihre Wirksamkeit bzw. Wirkungsgeschichte anzudeuten. » (MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 208).

⁸²⁷ *Ibid.*, p. 209.

⁸²⁸ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 253.

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 252.

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 253.

^{831 (}Trad. MJ), citation en langue originale: «[...] wurde als Selbstminderungsritus praktiziert und als Ausdruck der Demut verstanden, mit der sich der Fromme eingedenk seiner Sündhaftigkeit vor Gott beugt ; ihm wurde darum auch sündentilgende Kraft zugeschrieben [...] » (WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 230).

des normes de piété juive⁸³².

La réponse de Jésus (v. 34) repose sur la présence du mari à la table : le jeûne reprendra quand il leur sera enlevé ($\alpha \pi \alpha \rho \theta \tilde{\eta}$). Jésus illustre un repas de fête qui, pour Wolter, « a la fonction de déterminer la rétrospective de la période de la présence terrestre de Jésus comme une période *sui generis* ; comme un temps de fête unique, inscrite dans une certaine durée, où il n'y a pas de jeûne »⁸³³. Par ailleurs, dans la liste de *Megillat Taanit*, le jour de noce est un jour qui permet de rompre le jeûne⁸³⁴. Martínez⁸³⁵ cite Jeremias concernant les repas eschatologiques présents dans les évangiles :

They are an expression of the mission and message of Jesus (Mark 2.17), eschatological meals, anticipatory celebrations of the feast in the end time (Matt. 8.11 par.), in which the community of saints is already being represented. The inclusion of sinners in the community of salvation, achieved in table-fellowship, is the most meaningful expression of the message of the redeeming love of God⁸³⁶.

A mon sens, cet échange illustre une séparation entre les disciples qui jeûnent et ceux de Jésus. En effet, dans une lecture postpascale du passage, il est évident que c'est de la présence de Jésus dont il est question (v. 35). Le premier groupe n'a donc pas reconnu l'importance de sa présence. Les disciples de Jean n'étant pas présents dans la scène, on ne peut savoir s'ils auraient rompu leur jeûne pour rejoindre la table : il y a une ambiguïté qu'on ne trouve pas dans les autres versions de ce récit.

Sources et travail du rédacteur

Comme nous l'avons relevé ici, la mise en parallèle entre Jean et Jésus (par le biais des disciples) se fait par les adversaires (en tout cas rhétorique) de Jésus. Nous remarquons ici la première représentation d'un certain schéma narratif que nous avons repéré à trois autres occasions dans la suite de l'œuvre lucanienne. Ce schéma articule les mêmes protagonistes (Jean – indirectement –, Jésus, deux/trois adversaires) qui sont alors sujets ou acteurs d'une discussion dans laquelle ils sont mis en parallèle. Illustrons :

Péricope	Adversaires (adv.)	Contexte/Cadre	Sujet
Lc 5,33-35	Les Pharisiens et les	Dialogue engageant une	Rapport au jeûne
	scribes	comparaison entre les	
		disciples de Jn (absents) et	
		JC [repas]	

⁸³² WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 230.

^{833 (}Trad. MJ), citation en langue originale : « [...] hat die Funktion, die Zeit der irdischen Präsenz Jesu retrospektiv als eine Zeit sui generis zu kennzeichen : als eine einmalige, zeitlich begrenzte Festzeit, in der es kein Fasten gab. » (*ibid.*, p. 231).

⁸³⁴ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 253.

⁸³⁵ MARTÍNEZ, Roberto, The Question of John the Baptist and Jesus' Indictment of the Religious Leaders, 2011, p. 203-204

⁸³⁶ JEREMIAS, Joachim, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*, New York, Charles Scribner's Sons, 1971¹, p. 115-16.

Lc 7,29-35	Les Pharisiens et les	Discours rendant compte	i.	Qui est Jésus ?
	légistes	du rapport des adv. à Jn		Qui est Jean?
		(absent), mis en parallèle		
		avec le rapport des adv. à	ii.	Rejet des adv. du
		JC [JC parle aux foules]		baptême de Jn
				(//dessein de
				Dieu)
			iii.	Reproches des
				adv. à Jn (ascète)
				et JC (bon vivant)
Lc 9,7-9	Hérode	Hérode s'interroge sur	Qui est Jésus ?	
		l'identité de JC, il nie		
		l'hypothèse qu'il soit Jn		
		ressuscité		
Lc 20,1-8	Les grands prêtres, les	Dispute dans laquelle JC	i.	De quelle
	scribes et les Anciens	fait une comparaison entre		autorité JC
		lui et Jn (absent/mort) pour		agit-il
		répondre aux adv. [dans le		(indirectement
		Temple]		: qui es-tu ?)
			ii.	De quelle
		Suivie de la parabole du		autorité était le
		Vigneron		baptême de Jn

Les épisodes en commun avec Marc et Matthieu sont suivis d'un enseignement. En Marc 2,18-22 et Matthieu 9,14-17 (que Luc précise être une parabole en 5,36), nous avons un enseignement sur le vieux et le neuf et, en Marc 12,1-12 et Matthieu 21,33-46, nous avons la parabole du vigneron. Luc a gardé la même structure. Regardons brièvement Luc 7 et 20. En Luc 7, contrairement à la version de Matthieu, le rédacteur souligne le rejet par les Pharisiens et légistes (vv. 29-30) du baptême de Jean (contrairement au peuple qui se fait baptiser). En Luc 20, il n'y a pas de grands changements vis-à-vis des autres évangiles : ils n'ont pas cru en Jean (Mc 11,31//Lc 20,5//Mt 21,25). Soulignons la réponse des péricopes au sujet relevé :

Lc 5 : les disciples de Jésus ne jeûnent pas car Jésus se trouve parmi eux.

Lc 7 : Jean est le Baptiste, plus qu'un prophète ; Jésus est le fils de l'Homme/Messie.

Lc 9 : Jésus ne peut pas être Jean, car il a été décapité.

Lc 20 : leur autorité est divine ; Jésus est le fils bien-aimé (v. 13)

Quel est l'enjeu commun de ces passages ? L'identité de Jésus apparaît comme un fil rouge : la réponse au reproche en 5,33 est qu'ils ne jeûnent pas parce que l'époux est parmi eux (5,34) ; en 7,18.20, il est question de savoir si Jésus est « Celui qui vient » ; en 7,34, il fait mention du Fils de l'homme ; en Luc 9, la question de l'identité de Jésus est répondue par Pierre (9,20) ; en Luc 20, la parabole du vigneron représente la venue du Fils bien-aimé et de son meurtre (20,13-14). La pointe de chacun de ces passages est donc christologique. En filigrane, apparaît le motif du rejet du Christ et/ou l'événement futur de sa Passion (5,35 ; 7,33-34 ; 9,22 ; 20,13-16). Il me semble qu'il ressort particulièrement, par

la mise en avant de cette structure narrative, que les adversaires qui s'interrogent sur l'identité ou la pratique de Jésus sont bien souvent incapables de reconnaître le Galiléen pour ce qu'il est : le Christ.À chaque fois, ils manquent leur cible avec leur question, témoignant de leur déficit. De plus, par cette mise en parallèle avec Jean, il ressort qu'ils n'ont pas non plus reconnu Jean pour ce qu'il est (7,30.33-34; 20,3-7; voir encore la foule en 9.7-9.18-19) — la mention en 7,30 souligne en particulier un rejet de son baptême. Le mécanisme présenté vient souligner positivement les personnages qui ont reconnu le Christ, tel que le groupe des disciples. Toutes ces mises en parallèle permettent au lectorat de formuler une réponse, grâce à Luc 3,15-17 et Luc 1–2, où la spécificité des deux personnages est déjà énoncée. À mon sens, cela relève de la volonté du rédacteur lucanien qui, par quelques ajouts çà et là (notamment 3,15), mène le lectorat à croire en Jésus et à le professer comme Christ. Jean est un personnage qui le soutient dans cet objectif et par sa sollicitation il solidifie le portrait christologique de Jésus. Par ce travail, il jette aussi le discrédit sur les adversaires qui ne sont pas capables de faire le même raisonnement que le lectorat. Or, nous verrons dans notre analyse de Luc 7 que le salut dépend de la reconnaissance de l'identité de Jésus et de l'acceptation du plan de Dieu.

2.2.4 Qui est Jésus ? Qui est Jean ? (Lc 7)

Le texte

Notre péricope s'inscrit à la suite de plusieurs épisodes de guérison miraculeuse. Les versets précédant l'apparition de Jean rendent compte de propos sur Jésus (v. 16) qui se répandent en Judée (v. 17) et dans les alentours (πάση τῆ περιχώρω). En effet, les témoins de son activité disent au verset 16, « qu'un grand prophète s'est élevé parmi nous et que Dieu a visité son peuple »⁸³⁷. À la suite de cette déclaration, nous avons la dernière apparition directe de Jean. Louis Panier l'indique à juste titre : Jean réapparaît alors que « l'identité et la signification de Jésus sont en cause [...] »⁸³⁸. Le verset 16 affirme que Jésus est le grand prophète, or 7,24-28 veillera à infirmer cette identification.

La caractérisation de Jean Baptiste

La caractérisation : 7,18-23

I : 18-20 Jean envoie ses disciples II : 21-23 Jésus répond à Jean

I: 7,18-20 Le passage présente Jean qui interroge Jésus sur son identité par le biais de ses disciples. Le rapport des disciples concernant l'activité de Jésus (v. 18) suscite chez Jean une mise en lien entre les faits et la figure messianique qu'il a annoncée. Au niveau de la logique de la narration, on pourrait s'étonner que Jean et Jésus ne se soient jamais rencontrés, ils sont cousins après tout ; or, Jean était dans le désert et disparaît de la scène avant le baptême de Jésus.

^{837 (}Trad. MJ)

⁸³⁸ PANIER, Louis, « Jean-Baptiste et Jésus dans l'Évangile de Luc : deux foyers pour une ellipse. Approche sémiotique », dans : LETOURNEAU, Pierre, TALBOT, Michel (éds), *Et vous, qui dites-vous que je suis? La gestion des personnages dans les récits bibliques (ScBi.E/I* 16), Montréal, Médiaspaul, 2006, p. 95.

Par rapport aux disciples de Jean, on peut noter qu'ils sont caractérisés comme de bons rapporteurs. En effet, ils reconstituent mot pour mot les propos de leur maître⁸³⁹ (vv. 19.20). Cette indication favorisée par la répétition *verbatim* de la question pourrait être une garantie que les disciples rapportent aussi mot pour mot les paroles de Jésus.

La question de Jean (v. 19) : « Es-tu "Celui qui vient" ou devons-nous attendre un autre ? »⁸⁴⁰ renvoie à Luc 3,15-16⁸⁴¹. Comme le présente Martínez dans sa thèse de 2010⁸⁴², cette question a suscité plusieurs pistes interprétatives. En effet, pourquoi Jean demande-t-il si Jésus est Celui qui vient ? Martínez résume ainsi les pistes :

(1) John's difficulty to accept that the "one who is to come" had to face death; (2) a pedagogical device to lead his disciples into a deeper understanding of who Jesus is; (3) a conflict between John's expectation of a fiery judge and Jesus' compassionate ministry; and (4) as real ignorance, hesitation, astonishment, and impatience⁸⁴³.

L'interprétation prévalente est que la question de Jean est suscitée par « une "différence substantielle et frappante" entre les attentes de Jean par rapport à "celui qui vient", destiné à amener le feu et le jugement, et le caractère du ministère de Jésus »⁸⁴⁴. Il est vrai que le portrait dressé par Jean et le Jésus que nous découvrons diffèrent. Par ailleurs, Jésus répond à Jean en faisant référence à un texte qu'il a lui-même lu (en Lc 4) et non en s'appuyant sur la description établie par Jean en Luc 3. Comment pourrait-on expliquer le fait que Jésus renvoie à Luc 4 ? Il semblerait que l'annonce prophétique (ici de Jean) ne suffisse pas pour définir Jésus. Il faut aussi se référer à ses paroles et à l'interprétation qu'il amène en plus. Les paroles de Jésus deviennent centrales pour sa juste caractérisation et donc identification.

Néanmoins, Martínez propose une position plus nuancée que celle retenue par la recherche : il considère les divers aspects du message de Jean (prédication, éthique orientée vers les pauvres, élargissement de la citation d'Esaïe qui inclut le salut, *etc.*) pour éclairer cette question et établir que la différence n'est pas si criante⁸⁴⁵. Pour notre chercheur, l'interrogation de Jean ne doit ni être comprise comme « une révision d'une identification antérieure de Jésus avec le Messie, [ni comme] un doute provoqué par le contraste absolu entre l'attente d'un réformateur ardent et le ministère de compassion de Jésus »⁸⁴⁶ mais plutôt comme « une tentative initiale, occasionnée par l'ignorance de

MÜLLER, Christoph G., *Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk* (HBS 31), Freiburg i. B., Herder, 2001, p. 223.

⁸³⁹ KLEIN, Hans, Das Lukasevangelium (KEK 1/3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, p. 281.

^{840 (}Trad. MJ)

⁸⁴² MARTÍNEZ, Roberto, The Question of John the Baptist and Jesus' Indictment of the Religious Leaders, 2011.

⁸⁴³ *Ibid.*, p. 118, qui se base sur : DUPONT, Jacques, « L'Ambassade de Jean-Baptiste », *NRT*, 1961, p. 806-813 ; SABUGAL, Santo, *La Embajada Mesiánica de Juan Bautista (Mt 11 :2-6=Lc 7 :18-23) : Historia, Exégesis Teológica, Hermenéutica*, Madrid, Systecq, 1980, p. 6-27.

⁸⁴⁴ (Trad. MJ), citation en langue originale: « a "substantial and stricking" difference between John's expectation of "coming one" destined to bring fire and judgment and the caracter of Jesus' ministry » (MARTÍNEZ, Roberto, *The Question of John the Baptist and Jesus' Indictment of the Religious Leaders*, 2011, p. 119).

⁸⁴⁵ *Ibid.*, p. 124-126.

⁸⁴⁶ (Trad. MJ), citation en langue originale: « a revision of a previous identification of Jesus with the Messiah nor a doubt provoked by an absolute constrat between an expected fiery reformer and Jesus' compassionate ministry. » (*ibid.*, p. 126).

Jean, d'identifier Jésus avec l'agent eschatologique de Dieu »⁸⁴⁷. Par rapport à la question de Jean, il faut souligner, à mon sens, qu'il est le premier humain⁸⁴⁸ à formuler une hypothèse d'identification correcte, et qu'il le fait à partir de compte-rendus et non à partir de sa propre expérience⁸⁴⁹. Par ce passage, Jean rejoint ceux qui s'interrogent sur l'identité de Jésus, mais lui vise juste.

II: 7, 21-23 La réponse de Jésus se fait en deux temps : il guérit (ἐθεράπευσεν) et répond par un message qui articule des éléments de Luc 4,16-30 et Esaïe 61,1⁸⁵⁰; il définit ainsi son identité en des catégories ésaïennes⁸⁵¹. Mettons une nouvelle fois en lumière que les « événements sont à interpréter selon les Écritures »⁸⁵², ainsi que l'identité de Jésus et Jean, tous deux déterminés par l'accomplissement de ces dernières⁸⁵³ (cf. Lc 7,22-23.27). Concernant la réaction de Jean, elle ne nous est pas transmise : le texte laisse un silence qui implique la prise de position du lectorat (ai-je compris ce que Jésus dit ?). Martínez⁸⁵⁴ cite Darr : « [La] tension créée permet de maintenir l'intérêt du lecteur dans la question jusqu'à ce qu'elle soit résolue bien plus tard, quand Paul rencontre les disciples de Jean à Ephèse (Actes 19,1-7). »⁸⁵⁵ Par rapport à la question des disciples de Jean en Actes 19, nous devons être prudents. Comme nous l'indiquerons plus bas, il n'est pas dit qu'il s'agisse de disciples de Jean. Ainsi, fonder la réception de la réponse de Jean sur ce verset est délicat.

La réponse de Jésus n'est évidemment pas : « Oui, c'est moi. » En effet, suivant Panier, « Jésus renvoie ainsi du côté de Jean *la nécessité d'une interprétation*, là où l'on postulait *la vérification d'un savoir* ("Es-tu oui ou non celui qui… ?"). Grâce à ce détour par l'interprétation, la réponse à la question est renvoyée du côté de celui qui la pose ("Heureux celui qui ne trébuchera pas à cause de moi", 7,23) »⁸⁵⁶.

Les guérisons produites avant son message deviennent un signe visible qui souligne la teneur de ce qu'il va dire⁸⁵⁷; elles indiquent aussi que Jésus est en présence d'une foule qui est un témoin silencieux de l'échange⁸⁵⁸. Son message reprend, pour Martínez, des éléments clés de la section (4,16–9,50)⁸⁵⁹. L'identité de Messie repose donc sur ses miracles et sa prédication⁸⁶⁰.

⁸⁴⁷ (Trad. MJ), citation en langue originale : « an initial attempt, occasioned by John's ignorance, to identify Jesus with God's eschatological agent. » (MARTÍNEZ, Roberto, *The Question of John the Baptist and Jesus' Indictment of the Religious Leaders*, 2011, p. 126).

⁸⁴⁸ Comme le souligne Martínez : le diable le définit comme fils de Dieu (4 :3,9), des esprits mauvais comme le saint de Dieu (4,34 ; 4,41 ; 8,28), *Ibid.*, p.121-122

⁸⁴⁹ *Ibid.*, p. 126.

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 133.

⁸⁵¹ *Ibid.*, p. 133.

⁸⁵² PANIER, Louis, « Jean-Baptiste et Jésus dans l'Évangile de Luc », p. 96 (italiques originaux).

⁸⁵³ *Ibid.*, p. 97

⁸⁵⁴ MARTÍNEZ, Roberto, *The Question of John the Baptist and Jesus' Indictment of the Religious Leaders*, 2011, p. 138.

⁸⁵⁵ (Trad. MJ), citation en langue originale: « [T]he tension this creates helps to maintain reader interest in the matter until it is resolved much later, when Paul encounters the disciples of John in Ephesus [Acts 19:1-7]» (DARR, John, *On Character Building: The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts*, Louisville, Westminster John Knox, 1992, p. 84).

⁸⁵⁶ PANIER, Louis, « Jean-Baptiste et Jésus dans l'Évangile de Luc », p. 95-96. (italiques originaux)

⁸⁵⁷ MARTÍNEZ, Roberto, *The Question of John the Baptist and Jesus' Indictment of the Religious Leaders*, 2011, p. 130. ⁸⁵⁸ *Ibid.*, p. 130.

⁸⁵⁹ *Ibid*, p. 130.

⁸⁶⁰ KLEIN, Hans, Das Lukasevangelium, 2006, p. 282.

La caractérisation : 7,24-28

La caractérisation ici se fait par le biais de Jésus, ce qui n'est pas anodin. En effet, pour la première fois, Jésus définit Jean ; par cette action, il confirme la caractérisation lucanienne de ce dernier⁸⁶¹ et lui donne un grand poids⁸⁶². Nous citons Martínez : « L'encomium de Jésus aide à résumer l'importance de Jean au sein du fil de la narration et fonctionne comme une épitaphe finale sur la brève mais importante carrière du Baptiste »⁸⁶³.

Jésus produit trois questions rhétoriques⁸⁶⁴, les deux premières étant fausses⁸⁶⁵, concernant le Baptiste : êtes-vous allés voir un roseau ? un homme richement vêtu ? ou un prophète ? En s'adressant aux foules, Jésus prend à partie un des acteurs présents en Luc 3, la foule étant, en effet, témoin de la caractérisation du ministère de Jean comme de celui Jésus. Elle est aussi celle qui entre en relation⁸⁶⁶ avec Jean, puis avec Jésus. Jésus, pour produire sa caractérisation, renvoie à des éléments de Luc 3 (v. 2 : le désert ; v. 4 : la citation partielle). Prenons les pistes présentées par Jésus : le « roseau » (κάλαμον), pour Bovon et Müller, représente dans l'Antiquité un homme chancelant ou infirme⁸⁶⁷; pour Martínez, il s'agit du : « comportement imprévisible de quelqu'un qui n'est pas cohérent par rapport à ses croyances »868; pour Klein, « on pense au roseau qui pousse au bord du Jourdain. On peut désigner ainsi un "homme incertain, désorienté" ⁸⁶⁹. Or le Baptiste lucanien ne l'était pas, même après son adresse à Jésus (v. 18-23) »870. Concernant les habits riches, la caractérisation passe aussi par une description de l'accoutrement qui reflète le mode de vie⁸⁷¹, ici celui des palais. Or, il s'agit aussi d'une piste à rejeter, le style de vie de Jean étant caractérisé sobrement (7,33). La piste que Jésus retient est celle présentée par l'évangile de Luc : Jean est le prophète, celui qui prépare le chemin (v. 27/Ml 3,1). Le « plus qu'un prophète » indiquerait, suivant Bovon⁸⁷², « [le] dernier prophète, du prophète eschatologique, du prophète semblable à Moïse »873. La connaissance établie depuis le chapitre 1 concernant Jean est mobilisée ici. En reprenant une caractérisation connue, Jésus légitime sa connaissance de Jean, ce qui permet de justifier le nouvel élément qu'il apporte au portrait (v. 28). En effet, il déclare que « personne n'est plus grand parmi ceux nés des femmes que Jean, un plus petit

⁰

⁸⁶¹ MARTÍNEZ, Roberto, The Question of John the Baptist and Jesus' Indictment of the Religious Leaders, 2011.

⁸⁶² MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 228.

⁸⁶³ (Trad. MJ), citation en langue originale: « The encomium of Jesus helps to summarize John's significance within the thread of the narrative and functions as a final epitaph upon the Baptist's brief but important career. » (MARTÍNEZ, Roberto, *The Question of John the Baptist and Jesus' Indictment of the Religious Leaders*, 2011, p. 150).

⁸⁶⁴ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 227.

⁸⁶⁵ MARTÍNEZ, Roberto, *The Question of John the Baptist and Jesus' Indictment of the Religious Leaders*, 2011, p. 142.

⁸⁶⁶ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 368.

⁸⁶⁷ Ibid., p. 368; MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 228.

⁸⁶⁸ (Trad. MJ), citation en langue originale: « the erratic behavior of someone who is not coherent with his/her beliefs. » (MARTÍNEZ, Roberto, *The Question of John the Baptist and Jesus' Indictment of the Religious Leaders*, 2011, p. 143).

⁸⁶⁹ Ici Klein se réfère à : ERNST, Josef, *Lukas. Ein theologisches Portrait*, Düsseldorf, Patmos, 1985, p. 250 ; MARSHALL, Howard I., *Luke: Historian and Theologian*, Exeter, The Paternoster Press, 1971, p. 294.

⁸⁷⁰ (Trad. MJ), citation en langue originale : « Gedacht ist an das Schilfrohr, das in der Jordansenke wächst. Damit kann ein "unsicherer, haltloser Mensch" bezeichnet werden. Das war der Täufer auch nach Lk trotzt seiner Anfrage an Jesus (v. 18-23) nicht. » (KLEIN, Hans, *Das Lukasevangelium*, 2006, p. 285).

⁸⁷¹ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 230.

⁸⁷² BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 369.

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 368.

dans le Royaume de Dieu est plus grand que lui »⁸⁷⁴. Quelle est la portée de cette affirmation ? Déjà en Luc 1,15, il est indiqué que Jean sera grand devant le Seigneur⁸⁷⁵. Or, ici il est indiqué qu'il est le plus grand parmi ceux nés des femmes. Pour Bovon, il faut considérer les deux plans de la phrase : Jean est le plus grand dans l'existence historique (nés des femmes = humanité⁸⁷⁶), alors que le plus petit sera le plus grand dans l'existence eschatologique⁸⁷⁷ (royaume de Dieu⁸⁷⁸). Les termes comparatifs de petit et grand⁸⁷⁹ s'appliquent aux personnes comme membres d'une communauté⁸⁸⁰ (humanité ; royaume de Dieu) dont l'identité est redéfinie par l'appartenance au Royaume de Dieu.

Par son intervention, Jésus articule pour la première fois Jean à sa prédication sur le Royaume de Dieu (deuxième fois en Luc 16,16). Dans la logique humaine, Jean est grand, mais dans la logique du Royaume le plus petit est plus grand que Jean. Avec la mention des petits, il transparaît le souci bien établi que le projet lucanien leur porte (1,48.52-53; 4,18; 7,22881; 12,32; 17,2). Comment comprendre cette articulation et le résultat qui en découle ? Généralement, la mention du plus petit dans le cadre de disputes permet de réorienter le regard sur le sujet de litige. Peut-être avons-nous le même mécanisme ici? Une piste qui me paraît fructueuse à explorer pour ce passage est d'en observer le cadre plus large : que sont-ils allés voir au désert ? Jésus répond : le prophète qui prépare le chemin. Or, en insérant la comparaison par rapport à la logique du Royaume, Jésus détourne notre attention sur Jean pour la focaliser sur le message du Royaume. Certes, le Jean de l'existence terrestre est le plus grand, mais ce qui importe, c'est le Royaume de Dieu. Il en va de même en Luc 9,46-47 et Luc 22,26 : le regard est réorienté sur la logique du plus petit. Déjà en Luc 7,22, Jésus ne répond pas à la question sur son identité en parlant de lui mais en parlant de son action orientée vers les nécessiteux et malades, terminant sa longue liste par la prédication de la bonne nouvelle aux pauvres. Il s'agit dès lors d'une invitation à ne pas se focaliser sur la grandeur (que ce soit celle d'un disciple, ou de Jean) mais sur ceux qui sont petits. La prédication du Royaume, portée par Jésus, ouvre un nouvel horizon⁸⁸² et une nouvelle hiérarchie sociale⁸⁸³ qui redéfinit le statut de Jean. Par analogie, il y a un appel à reconsidérer sa position dans la hiérarchie sociale : la foule, destinataire du message, qui elle n'est pas « la plus grande », découvre que son statut est supérieur à celui de Jean dans cette nouvelle logique. On pourrait aussi se demander s'il s'agit d'une stratégie pour atténuer l'importance du grand prophète espéré en 7,16 : les guérisons miraculeuses invitent à porter le regard sur les petits, ce sont eux qui importent. Ou encore, sommes-nous invités à nous focaliser sur « le chemin » plutôt que le prophète ?

8

^{874 (}Trad. MJ)

⁸⁷⁵ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 238.

⁸⁷⁶ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 369.

⁸⁷⁷ *Ibid.*, p. 509.

⁸⁷⁸ *Ibid.*, p. 369.

⁸⁷⁹ Que l'on retrouve sous sa forme superlative en Lc 9,46-48 et Lc 22,26, dans le cadre de dialogue des disciples pour déterminer qui sera le plus grand parmi eux.

⁸⁸⁰ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 369.

⁸⁸¹ MARTÍNEZ, Roberto, *The Question of John the Baptist and Jesus' Indictment of the Religious Leaders*, 2011, p. 150.

⁸⁸² MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 238.

⁸⁸³ WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 283.

La question de savoir qui sont les destinataires et bénéficiaires du Royaume/Règne est largement traitée dans la proclamation de Jésus. L'article de Dominique Angers (2016)⁸⁸⁴ étudie particulièrement ce point et relève que, sur les 47 mentions, 39 (dont 30 propres au bien lucanien⁸⁸⁵) traitent de cette thématique⁸⁸⁶. Mettre en lien Jean avec la question du Royaume n'a donc rien d'anodin, puisqu'il s'agit d'un sujet majeur de l'évangile. Mais, là où le baptême préparait le peuple en vue de la venue de Jésus, le Royaume devient la visée du peuple. Par ailleurs, dans les Actes, la question du royaume prend une réelle importance pour la question identitaire et ecclésiologique⁸⁸⁷. Une piste qui a été relevée par Michael Wolter suggère que Jean ne fait pas partie du Royaume⁸⁸⁸. Pour ma part, si nous prenons notre verset, rien ne semble indiquer la présence ou non de Jean. Au niveau du grec, rien n'indique une exclusion ou inclusion. Luc 16,16, en comparaison, présente clairement une ambiguïté à ce sujet, comme nous le verrons plus bas⁸⁸⁹. Wolter argumente que Jean est « ainsi exclu de facto du Royaume de Dieu, du moins il est supposé qu'il n'y appartient pas »⁸⁹⁰. Pour Bovon, l'affirmation que le plus petit dans le Royaume est plus grand que Jean s'explique par le fait que Jean se trouve encore partiellement dans l'ancien éon⁸⁹¹. Je proposerai de suivre la piste établie par le texte, c'est-à-dire, celle du silence.

Les versets 29-30 viennent définir la réception du message de Jean auprès de certains personnages : tout le peuple/les collecteurs d'impôts⁸⁹² se sont fait baptiser, au contraire des Pharisiens et spécialistes des Écritures. Le premier groupe est défini par sa capacité d'écoute et de « reconnaître la justice de Dieu »⁸⁹³ (ἐδικαίωσαν), alors que le second est caractérisé comme ayant rejeté (ἡθέτησαν) le « dessein » de Dieu (βουλήν). Pourtant, le second groupe est censé représenter les « pieux » d'Israël⁸⁹⁴. Par leur relation (refus ou acceptation) à Jean, ils ont établi leur relation à Dieu (acceptation de sa justice ; refus de son dessein). Pour Bovon, l'écoute et la confession (v. 29a) deviennent l'acte d'adhésion qui inscrit l'individu dans le Royaume⁸⁹⁵. Le baptême devient donc un facteur déterminant pour distinguer entre ceux qui ont entendu et ceux qui ont rejeté le message de Dieu ; une distinction forte est engagée. L'entêtement du second groupe peut renvoyer au motif deutéronomiste de

-

⁸⁸⁴ ANGERS, Dominique, « L'insistance lucanienne sur l'identité des destinataires et des bénéficiaires de la basileia et de sa proclamation », *RHPhR* 96/3, 2016, p. 249-265.

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 257.

⁸⁸⁶ *Ibid.*, p. 255.

⁸⁸⁷ *Ibid.*, p. 260.

⁸⁸⁸ Wolter, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 283.

⁸⁸⁹ Cf. la partie 2.2.7 du présent travail.

⁸⁹⁰ Il y voit le reflet de tension entre le groupe baptiste et des premiers croyants en Christ : « Diese dezidierte Grenzziehung macht es wahrscheinlich, dass das Wort erst nach Ostern gebildet wurde und in den Kontext der Ausdifferenzierung der ersten "Christen" aus der Täuferbewegung gehört. » ; (Trad. MJ), citation en langue originale : « Johannes wird damit de facto aus dem Reich Gottes ausgeschlossen, bzw. es ist vorausgesetzt, dass er ihm nicht angehört. » (WOLTER, Michael, *Das Lukasevangelium*, 2008, p. 283).

⁸⁹¹ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 369.

⁸⁹² Un groupe particulièrement mal vu par les Pharisiens et les gens de loi. MARTÍNEZ, Roberto, *The Question of John the Baptist and Jesus' Indictment of the Religious Leaders*, 2011, p. 174; WOLTER, Michael, *Das Lukasevangelium*, 2008, p. 285.

⁸⁹³ Δικαιόω chez Luc, si l'on suit Martínez, illustre : « [the] correct relationship with God through the fulfillment of the Law », dans : MARTÍNEZ, Roberto, *The Question of John the Baptist and Jesus' Indictment of the Religious Leaders*, 2011, p. 175.

⁸⁹⁴ KLEIN, Hans, *Das Lukasevangelium*, 2006, p. 287.

⁸⁹⁵ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 369.

l'endurcissement⁸⁹⁶. Par rapport au terme « βουλήν », (dont nous avons ici la première mention⁸⁹⁷), notre verset vient confirmer, comme Crabbe l'analyse, l'existence du « dessein » de Dieu (que l'on peut rejeter)⁸⁹⁸. Elle ajoute que « [...] les conséquences du rejet délibéré du Βουλή divin sont clarifiées dans la déclaration finale, laquelle affirme que le dessein divin sera maintenu malgré cela : "Pourtant, la sagesse est revendiquée/justifiée [*vindicated*] par tous ses enfants" (v. 35) »⁸⁹⁹. Ainsi Jean et Jésus sont-ils les deux figures dont le rejet met en danger la relation à Dieu.

La caractérisation: 7,29-35

Par un changement narratif, nous passons sur une représentation allégorique de la relation de « cette génération » à Jean (v. 33) et Jésus (v. 34). « Cette génération » a souvent une couleur négative dans la littérature vétérotestamentaire⁹⁰⁰ (Dt 32,4 ; Jg 2,10 ; Ps 78 ; Jr 2,31) ; en Luc le terme a une connotation péjorative (Lc 9,41 ; 11,29-32.50-51 ; 17,25 ; 21,32 ; Ac 2,40 ; 8,33 ; 13,36 ; 14,16).

La scène présente des enfants assis sur la place publique (l'agora) qui reprochent aux autres de ne pas avoir agi adéquatement : « nous vous avons joué de la flûte, et vous n'avez pas dansé ; nous avons chanté une lamentation et vous n'avez pas pleuré »⁹⁰¹ ; pour Müller cela illustre « un manque de volonté d'écoute » (« Hörunwilligkeit »)⁹⁰². Le verset suivant présente la venue de Jean et de Jésus : nous quittons ici le mode allégorique. Leur mode de vie est caractérisé et critiqué par « vous » (cette génération) : il est dit de Jean l'ascète qu'il a un démon (v. 33) et du Fils de l'Homme qu'il boit et mange, y étant décrit comme un « glouton et un ivrogne, ami des collecteurs d'impôts et des pécheurs » (v. 34)⁹⁰³. Chaque caractérisation est une analepse à leur portrait déjà établi (Jean : Lc 1,15 ; 5,33 ; Jésus : Lc 5,30-33). Nous avons déjà vu le reproche fait à Jésus en Luc 5, dans la bouche des Pharisiens et des maîtres de loi (//Lc 7,30). Ceci vient peaufiner l'analyse de Luc 5 : l'ascétisme de Jean n'est pas critiqué par Jésus.

Maintenant, comment articuler la scène des vv. 31-32 aux vv. 33-34? Le passage se conclut avec : « Mais/et la sagesse a été reconnue juste (ἐδικαιώθη) par tous ses enfants » ⁹⁰⁴. Qui sont « ses enfants »? Si nous reprenons l'autre mention du verbe δικαιόω, nous retrouvons la reconnaissance adéquate du peuple et des collecteurs d'impôts vis-à-vis de Dieu. « Ses enfants » pourraient donc renvoyer au v. 35⁹⁰⁵, où ils forment ainsi une image positive en comparaison de la génération ⁹⁰⁶. Nous avons une reprise allégorique de l'affirmation des vv. 29-30, qui vient illustrer une autre forme de

⁸⁹⁶ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 369.

⁸⁹⁷ *Ibid.*, p. 370.

⁸⁹⁸ CRABBE, Kylie, Luke/Acts and the End of History, 2019, p. 193.

⁸⁹⁹ (Trad. MJ), citation en langue originale: « [...] The consequences of the willful rejection of the divine Boυλή are brought home in the final statement, which asserts that the divine purpose will be upheld regardless: "Nevertheless, wisdom is vindicated by all her children" (v. 35). » (*ibid.*, p. 193).

⁹⁰⁰ Selon MARTÍNEZ, Roberto, *The Question of John the Baptist and Jesus' Indictment of the Religious Leaders*, Cambridge, James Clarke & Co, 2011, p. 191.

⁹⁰¹ (Trad. MJ).

⁹⁰² MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 244.

⁹⁰³ (Trad. MJ).

⁹⁰⁴ (Trad. MJ).

⁹⁰⁵ Comme le suggère notamment MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 244.

⁹⁰⁶ WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 288.

rejet, celle du mode de vie opposé de Jean et de Jésus. Les deux modes ne sont pas compris pour ce qu'ils représentent. La thématique de la sagesse réapparaît en 11,49-51, un passage où Jésus apostrophe les Pharisiens et maîtres de la loi, qu'il conclut en présentant le dessein de Dieu : il envoie prophètes et apôtres, certains seront tués et d'autres persécutés et cette génération devra payer pour les meurtres commis contre les prophètes par toutes les générations. À la lumière de cet extrait, le rejet de Jean et de Jésus par les Pharisiens et maîtres de la loi mènera à un jugement d'une envergure historico-salutaire. Ils seront responsables de la mort des prophètes depuis le début de l'histoire du salut.

Ainsi ce chapitre renforce-t-il une caractérisation déjà bien établie (prophète eschatologique, ascétique, *etc.*) et cristallise-t-il l'importance de l'accueil du baptême de Jean. Il devient une figure de scission : dans la relation au message de Jean se joue la relation à Dieu. Ceux qui ont reconnu en Jean un prophète sont appelés, si notre hypothèse est fondée, à orienter le regard sur le Royaume de Dieu, alors que ceux qui l'ont rejeté sont appelés à en porter les conséquences. Le motif de jugement et de salut réapparaît ainsi en toile de fond.

Sources et travail du rédacteur

Luc s'appuie sur des parallèles déjà établis en Q 3 et Q 7, où la mention du Royaume, pour Schröter, viserait à établir que Jésus est plus grand que Jean de par leur fonction différente dans le Royaume⁹⁰⁷. L'action de Jésus modifie l'horizon du jugement de Jean: la promesse de salut scripturaire se réalise par une participation au temps du salut⁹⁰⁸. Chez Q et Matthieu, Jean appartient au moment du Royaume⁹⁰⁹. Luc aurait aussi probablement gardé la structure narrative globale de Q, qui témoigne d'une forme de rupture vis-à-vis d'Israël, rendant compte d'une redéfinition de la communauté⁹¹⁰, et l'aurait ici sollicitée pour illustrer un différend avec les Pharisiens. Marc ne rend pas compte de tels épisodes et Matthieu se démarque en proposant une identification de Jean à Elie (Mt 11,14), en élaborant la thématique des prophètes persécutés. Il ne fait pas mention de la thématique de Luc 7,29-30 et ne parle pas des enfants de la sagesse mais plutôt des œuvres (Mt 11,19). La vision de Luc articule donc plus clairement la question du rejet et de l'acceptation de Jean, surtout par rapport à la relation à Dieu.

2.2.5 Identité de Jésus et mort de Jean (Lc 9)

Le texte

Luc 9 forme une parenthèse dans la série de récits de miracle, l'enjeu principal de cette petite péricope étant l'identité de Jésus (9,7); comme en Luc 7, son activité suscite des questionnements quant à son identité. Or, s'il s'agissait précédemment de savoir si Jésus était un « grand prophète » (7,16) ou « Celui qui vient » (7,19), ici il s'agit de savoir s'il est un *redivivus* de Jean, d'Élie ou d'un

⁹⁰⁷ SCHRÖTER, Jens, « Les toutes premières interprétations de la vie et de l'œuvre de Jésus », 2008, p. 307.

⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 307.

⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 308.

⁹¹⁰ VERHEYDEN, Joseph, « Le jugement d'Israël dans la source Q », dans : DETTWILER, Andreas, MARGUERAT, Daniel (éds), La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme (MdB 62), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 219.

autre prophète. Ce questionnement s'exprime en trois positions tenues par τίνων; la source de ces suggestions n'est pas précisée. Il faudra attendre Luc 9,18-22 pour avoir une réponse à la question d'Hérode. Nous retrouvons les trois pistes que Luc place cette fois dans la bouche des ὄχλοι. Le passage en 9,7-9 n'est pas une simple parenthèse permettant d'indiquer l'intérêt d'Hérode et la mort de Jean-Baptiste; cette péricope crée plutôt une tension narrative qui demande à être résolue. Bovon le souligne, la question d'Hérode qui est d'ordre christologique « prépare la propre question de Jésus et la confession de Pierre »⁹¹¹. Ce passage favorise une nouvelle fois une distinction claire entre Jésus et Jean, et permet en conséquence de préparer la future rencontre d'Hérode et de Jésus (Lc 9,9)⁹¹².

Le lectorat construit par le texte

Nous avons établi que le lectorat en sait plus que les personnages. Il est ainsi appelé à juger les réponses proposées par la foule (l'opinion publique)⁹¹³, qu'il sait fausses⁹¹⁴, et à juger le raisonnement d'Hérode (est-il bon ou mauvais ?)⁹¹⁵.

La caractérisation de Jean Baptiste

Brièvement, à propos d'Hérode : pour Shedd, nous pouvons le classer dans la catégorie des personnages qui entendent mais ne comprennent pas, une référence au chapitre 8, verset 10^{916} . Il est souligné que les pistes proposées pour identifier Jésus sont incorrectes et ne doivent pas être prises en considération comme des interprétations valides.

Cette péricope a un double intérêt : premièrement, nous voyons que l'identification de Jésus est, entre autres, liée à la figure du Baptiste ; secondairement, le lecteur apprend le destin de Jean-Baptiste de façon un peu abrupte : celui qui était en prison en 3,19-20 a été décapité. Cette information est transmise en deux temps : on apprend sa mort par le biais de la proposition des foules (v. 7), puis la façon dont cela s'est produit par le biais d'Hérode (v. 9).

I: 9,7-9 Nous découvrons ici la façon dont est mort Jean-Baptiste. Encore une fois, son récit de vie est construit en parallèle à celui de Jésus. Nous avons dans ce récit la mort des deux héros du premier chapitre : l'une est passée et racontée indirectement (v. 9), l'autre est annoncée mais doit encore venir (v. 22). Toutefois tous deux connaissent une fin violente et du fait de la responsabilité d'Hérode⁹¹⁷. Il est intéressant de noter que la fin de Jean n'est pas développée. Alors que le début de sa vie est fourni en éléments, sa fin se résume en un verset, presque anecdotique. Pour Wolter, on peut expliquer ce relatif silence en s'appuyant sur un choix d'historien⁹¹⁸, les détails n'important pas pour

⁹¹¹ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 451.

⁹¹² SHEDD, Nathan L., The Beheading of John the Baptist, 2019, p. 168.

⁹¹³ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 251.

⁹¹⁴ WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 337.

⁹¹⁵ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 453.

⁹¹⁶ SHEDD, Nathan L., *The Beheading of John the Baptist in the First Three Centuries: Memory, Violence, and Reception,* PhD thesis, Liverpool, St Mary's University/Liverpool Hope University, 2019, p. 169.

⁹¹⁷ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 266.

⁹¹⁸ WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 167.

le récit. Cela pourrait indiquer une volonté du texte qui « laisse reconnaître, que pour Luc Jean n'est pas intéressant en lui-même, mais seulement en relation à Jésus »⁹¹⁹.

Müller note que 9,7-9 a une forte terminologie de résurrection (ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν; ἐφάνη; ἀνέστη)⁹²⁰, un lexique qui rendra la transition vers la première annonce de la Passion plus lisse. Etudions à présent le verset 7 qui rend compte de l'hypothèse suivante : Jésus est Jean revenu à la vie. On peut imaginer qu'il s'agissait réellement d'une théorie qui circulait (à déterminer si c'était à l'époque de Jésus ou durant la période rédactionnelle) et que le lectorat ait eu connaissance des diverses pistes proposées dans ce chapitre. Pour Lupieri, Marc n'aurait pas cherché à créer un problème, en inventant par exemple cette théorie, mais aurait rendu compte d'une vraie hypothèse⁹²¹. Comment faire tenir cette proposition avec ce que nous avons vu jusque-là ? Pour Müller :

Auf jeden Fall kann festgehalten werden, daß eine solche Volksmeinung über Jesus nur denkbar ist, wenn nach der Vorstellung derer, die hier mit ihrer Meinung wiedergegeben werden, das Auftreten Jesu dem des Johannes in etwa entsprach und beide nicht zusammen öffentlich auftraten⁹²².

Il est vrai qu'au niveau narratif on ne les voit jamais ensemble, et seul le lectorat est témoin de la rencontre de leur mère (Lc 1). Les différentes pistes indiquent que les activités de Jésus peuvent être comprises comme étant celles d'un prophète des derniers temps⁹²³ (comme en Lc 7,16): Jean s'est donc suffisamment imposé comme prophète pour qu'il puisse devenir une piste d'identification du Christ. La foi en la résurrection d'un prophète mort semble répandue dans le judaïsme⁹²⁴. Baumgarten comprend la mise en lien entre l'activité de Jésus et la résurrection d'un prophète ainsi:

[A] resurrection was also a sure sign that the scenario for the end of days was in full force and nearing its triumphant magnificent climax. God's will and power were now being displayed on earth as in heaven. It would therefore be appropriate for the person resurrected, as the beneficiary of the exercise of the supreme divine power, to have the ability to perform the extraordinary miracles associated with Jesus⁹²⁵.

Notre passage nous en dit bien plus sur l'identité de Jésus. Cela étant, nous découvrons qu'il y a eu visiblement la question d'un *redivivus* johannique. Comme le souligne Bovon, les trois identifications possibles ont toutes trait à des prophètes⁹²⁶: en effet, les actions de Jésus sont interprétées selon le prophétisme et non le messianisme ici⁹²⁷. Qu'est-ce cela implique ? Cela signifie premièrement qu'il y avait une possible identification de Jésus comme prophète, peut-être l'opinion publique juive⁹²⁸. Secondairement, selon la perspective de la narration, cela signifie que du crédit est donné à ceux qui ont posé la bonne question/ou formé la bonne opinion sur la figure de Jésus : il est le Messie.

924 BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 452.

⁹¹⁹ (Trad. MJ), citation en langue originale : « lässt erkennen, das Johannes für Lukas nicht um seiner selbst willen interessant ist, sondern nur in Verbindung mit Jesus » (Wolter, Michael, *Das Lukasevangelium*, 2008, p. 167).

⁹²⁰ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 252.

⁹²¹ LUPIERI, Edmondo F., « John the Baptist in New Testament Traditions and History », 1992, p. 438.

⁹²² MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 253.

⁹²³ *Ibid.*, p. 254.

⁹²⁵ BAUMGARTEN, Albert, « An Ancient Debate of Disciples », 2017, p. 14.

⁹²⁶ WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 337.

⁹²⁷ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 451-452.

⁹²⁸ *Ibid.*, p. 452.

La seconde piste (v. 8) permet de distinguer une nouvelle fois entre Elie et Jean, et ce de façon claire⁹²⁹. Hérode met rapidement fin à l'hypothèse du v. 7 en annonçant la mort de Jean, il est ainsi établi qu'une possible identification est impossible⁹³⁰. Müller indique la position de Bocher : « "Visiblement les spéculations ou traditions au sujet d'une possible réanimation du Baptiste (Mt 14,1s.//Mc 6,14-16) doivent être fermement rejetés" »⁹³¹. Par rapport à l'annonce de sa mort : rendre compte de la mort elle-même et des événements l'entourant fait partie des éléments de certaines théories de la *syncrisis*⁹³², et sont aussi des éléments clés de la caractérisation du prophète dans la littérature vétérotestamentaire⁹³³. En comparaison, les événements après la mort de Jésus ont une ampleur tout à fait supérieure, et sa mort a une portée plus importante pour l'histoire de salut. Celle de Jean n'a pas de portée symbolique, ce qui ne signifie pas que sa figure n'eut pas de réception après sa mort⁹³⁴. Jean est mort de façon violente, ce qui est un thème de la caractérisation des prophètes d'Israël⁹³⁵.

II: 9,18-22 On peut noter que la seule des trois propositions clairement commentées par Hérode est celle concernant Jean-Baptiste⁹³⁶. Toutefois, cette proposition doit être abandonnée, puisque le dialogue entre Jésus et les disciples souligne encore une fois ce constat, les disciples eux aussi ayant bien compris que Jésus n'est pas Jean.

Au niveau de la caractérisation de Jean, nous pouvons remarquer qu'il est à nouveau présenté comme prophète, un prophète populaire et apocalyptique que l'on pensait capable d'être touché par la résurrection. Notons que les trois pistes suggérées renvoient à des figures du passé : cela démontre qu'il n'est pas encore évident que Jésus est un personnage à part entière qui n'a pas besoin d'être identifié à des figures du passé.

Nous pouvons indiquer que Luc fait disparaître des personnages du récit, parfois sans grande explication. Menoud s'intéresse à la notion de témoignage dans Luc-Actes et, dans ce cadre, note cette lacune : « Tous les personnages importants du récit disparaissent à un moment donné, fixé soigneusement par l'auteur, avant d'avoir achevé leur carrière et satisfait la curiosité historique du lecteur »⁹³⁷. Il souligne encore que même si les personnages disparaissent, ils ont achevé leur œuvre. C'est le cas de Pierre par exemple qui « [...] a déjà rendu témoignage au Christ à Jérusalem, dans le pays juif, en Samarie et dans la maison de l'Italien Corneille »⁹³⁸. Ainsi, Luc ne décrit pas forcément

113

⁹²⁹ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 1, 1991, p. 452.

⁹³⁰ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 257.

^{931 (}Trad. MJ), citation en langue originale : « "Offenbar sollen spekulationen bzw. Traditionen über eine mögliche Neubelebung des Täufers (vgl. Mt 14,1f.par. Mk 6,14-16) nachdrücklich zurückgewiesen werden." » (BÖCHER, Otto, « Johannes der Täufer in der neutestamentlichen Überlieferung », dans : ID., Kirche in Zeit und Endzeit. Aufsätze zur Offenbarung des Johannes, Neukirchen-Vluyn, 1983, p. 73).

⁹³² Par ex. *Theon* and *Ps. Hermogenes*: MARTIN, Michael W., WHITLARK, Jason A., « The Encomiastic Topics of Syncrisis as the Key to the Structure and Argument of Hebrews », 2011, p. 435.

⁹³³ TILLY, Michael, Johannes der Täufer und die Biographie der Propheten, 1994, p. 146.

⁹³⁴ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 267.

⁹³⁵ *Ibid.*, p. 264.

⁹³⁶ *Ibid.*, p. 255.

 ⁹³⁷ MENOUD, Philippe H., « Jésus et ses témoins. Remarques sur l'unité de loeuvre de Luc », dans : *Jésus-Christ et la foi* (BT[N]), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1975, p. 101.
 ⁹³⁸ *Ibid.*, p. 101.

la mort de ses protagonistes, tels que Pierre et Paul, leur fin n'importe pas pour le récit, ce qui compte pour la narration c'est leur activité. Peut-être en va-t-il de même pour Jean, que Luc fait disparaître du récit sans s'attarder sur une explication, le fait qu'il soit mort ne compte pas pour la bonne suite du récit.

Pré-connaissance : la réalité culturelle de la décapitation

Nous voyons que notre passage ne s'étend pas sur la description de la mise à mort du Baptiste. Or, même si l'information est presque glissée en passant, il y a toute une réalité historique et culturelle derrière cet acte. En ayant affaire à l'évocation d'une telle mise à mort, le lecteur/auditeur antique sollicite un ensemble de connaissances plus clair que le lecteur moderne concernant la décapitation et sa portée symbolique (par exemple, la dégradation du corps comme atteinte à l'honneur⁹³⁹). Comme le relève Shedd dans sa thèse de 2019⁹⁴⁰, il existe un « script social de la décapitation » (social script of beheading)⁹⁴¹. C'est-à-dire que la décapitation renvoie à une réalité culturelle et sociale spécifique, qui s'inscrit notamment dans le système d'honneur et de honte⁹⁴².

Mettre à mort quelqu'un dans l'Antiquité, et ici par décapitation, revient à dégrader et déshonorer la personne tuée⁹⁴³. Dans le système romain, cette punition s'ajustait souvent aux statuts sociaux des victimes afin de les distinguer même dans la mort⁹⁴⁴. Il a été argumenté dans la recherche que la mort par décapitation était moins cruelle que la crucifixion par exemple⁹⁴⁵. Shedd sur ce point réajuste notre vision : bien souvent la décapitation ne se faisait pas du premier coup⁹⁴⁶ ou n'était qu'une étape « d'une représentation complexe de la violence [...] combinée avec d'autres formes de violence dégradante »⁹⁴⁷; il s'agissait souvent d'une mort lente et honteuse⁹⁴⁸. Vis-à-vis du système d'honneur, la décapitation peut être la réponse à un « challenge »⁹⁴⁹, fonctionnant comme une réparation d'un honneur blessé. Le jeu social de « réponse et challenge » consiste en des individus qui se défient selon des règles définies par la société de façon à acquérir de l'honneur⁹⁵⁰. En Luc 3, nous apprenons que Jean s'était adressé à Hérode, il pourrait dans ce cadre s'agir d'une mise au défi de l'honneur du leader politique (statut marital et honneur éthique). La décapitation pouvait être publique, et servait alors comme « un mécanisme préventif et dissuasif visant à assurer la stabilité sociopolitique »⁹⁵¹,

⁹

⁹³⁹ SHEDD, Nathan L., *The Beheading of John the Baptist in the First Three Centuries: Memory, Violence, and Reception,* PhD thesis, Liverpool, St Mary's University/Liverpool Hope University, 2019, p. 96.

⁹⁴⁰ *Ibid.*, 2019.

⁹⁴¹ *Ibid.*, p. 96s.

⁹⁴² *Ibid.*, p. 99.

⁹⁴³ *Ibid.*, p. 96.

⁹⁴⁴ *Ibid.*, p. 97, il se réfère à BERKOWITZ, Beth A., *Execution and Invention: Death Penalty Discourse in Early Rabbinic and Christian Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 153; COLEMAN, Kathleen M., « Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments », *JRS* 80, 1990, p. 55.

⁹⁴⁵ Comme le rend compte SHEDD, Nathan L., *The Beheading of John the Baptist*, 2019, p. 97-98.

⁹⁴⁶ *Ibid.*, p. 98.

^{947 (}Trad. MJ), citation en langue originale : « Further, in some circumstances beheading formed part of a complex enactment of violence [...] combined with other forms of degrading harm », (*ibid.*, p. 98-99).

⁹⁴⁸ *Ibid.*, p. 99.

⁹⁴⁹ *Ibid.*, p. 112-113.

⁹⁵⁰ MALINA, B.J., The New Testament World, 2001³ (1981), p. 33.

^{951 (}Trad. MJ), citation en langue originale : « [...] a preventative and deterrent mechanism aimed at ensuring socio-political stability » (*ibid.*, p. 111).

permettant de restaurer le contrôle et l'ordre social⁹⁵². Dans notre cas, il n'est pas précisé si la mise à mort de Jean était publique. Pour la victime, la décapitation signifie la perte de l'identité⁹⁵³ et du *self-control*⁹⁵⁴, alors que pour l'auteur de la mise à mort cela signifie un regain ou une affirmation de sa masculinité⁹⁵⁵ et de sa position hiérarchique supérieure⁹⁵⁶. Cela étant, l'acte même ne mène pas forcément à un regain d'honneur, car il peut susciter un jugement négatif des témoins⁹⁵⁷. Et c'est précisément ce que nous sommes amenés à faire dans notre source : Hérode est l'antagoniste de notre récit et la mort de Jean est injuste. Dans les théories concernant la mémoire de la violence, il est fréquent de souligner les vertus des figures remémorées par la communauté mnémonique, tout en soulignant les vices de l'adversaire : il s'agit d'exemplifier les bons et mauvais comportements⁹⁵⁸.

Un aspect intéressant de la décapitation est son impact sur la vie (dans l'au-delà) après la mort du défunt. En effet, dans le contexte gréco-romain, certaines visions de la mort considéraient que le défunt portait les marques de sa mort et la honte qui va avec⁹⁵⁹. Les rites culturels soulignaient l'importance du repos des morts⁹⁶⁰, de façon à offrir une transition favorable dans l'au-delà⁹⁶¹. Ainsi la décapitation avait-elle deux effets négatifs : 1) ternir le bien-être social de la victime même au-delà de la mort et 2) interrompre les pratiques mortuaires dont bénéficie le défunt⁹⁶² ; en effet, séparer la tête du corps rendait difficile la préparation des rites mortuaires⁹⁶³. De plus, la décapitation pouvait empêcher la future résurrection⁹⁶⁴.

On note donc que la mise à mort de Jean est un acte violent et de large portée : on lui retire son identité et la possibilité de ressusciter. Si au premier abord cette mort paraît entacher son honneur, le texte est construit de façon à ce que le lectorat juge de l'injustice de cette mort, préservant ainsi, en partie, l'honneur du prophète. Cet élément de la caractérisation de Jean rejoint la tendance de Luc à souligner l'innocence des personnages importants du récit, tel que Jésus (Lc 22,4.14-15.22) ou ses disciples (Ac 5,38-39 ; 6,10-14 ; 13, 28)⁹⁶⁵

Sources et travail du rédacteur

Notons premièrement que Luc s'éloigne de la structure narrative proposée par Marc 6, même si nous retrouvons quelques ressemblances : la mention d'Hérode chez Marc permet de faire un *flashback* expliquant en détail la mort du Baptiste (Mc 6,17-29). Chez Marc, nous avons aussi l'épisode

⁹⁵² MALINA, B.J., *The New Testament World*, 2001³ (1981), p. 111.

⁹⁵³ SHEDD, Nathan L., *The Beheading of John the Baptist*, 2019, p. 106.

⁹⁵⁴ *Ibid.*, p. 112.

⁹⁵⁵ *Ibid.*, p. 112.

⁹⁵⁶ *Ibid.*, p. 116.

⁹⁵⁷ *Ibid.*, p. 117.

⁹⁵⁸ *Ibid.*, p. 285.

⁹⁵⁹ *Ibid.*, p. 107.

⁹⁶⁰ *Ibid.*, p. 101.

⁹⁶¹ *Ibid.*, p. 103.

⁹⁶² *Ibid.*, p. 103.

⁹⁶³ *Ibid.*, p. 105-106.

⁹⁶⁴ *Ibid.*, p. 108.

⁹⁶⁵ O'TOOLE, Ronan F., « Parallels Between Jesus and His Disciples in Luke-Acts: A Further Study », BZ 27, 1983, p. 209.

de Luc 9,18-22s., sauf qu'il est placé plus loin dans le récit (Mc 8,27-30). Marc présente les mêmes pistes d'identification, mais cette fois-ci Hérode est convaincu que Jésus est Jean : celui qu'il a décapité est ressuscité (Mc 6,16). Chez Matthieu (14,1-12), nous n'avons pas ces trois pistes d'identification, puisque Hérode fait directement le rapport avec Jean ressuscité (14,2), la mention de Jean permettant à Matthieu de raconter le récit de sa mort. Marc et Matthieu présentent l'idée que le fait que Jean soit ressuscité lui permet de faire des miracles. Luc est le seul à ne pas explorer cette piste, semblant vouloir étouffer toute logique derrière une telle proposition.

2.2.6 « Notre Père » (Lc 11,1-4)

Cette péricope ne traite pas directement de la caractérisation de Jean, car aucun développement essentiel n'est proposé le concernant. Toutefois, la mention au premier verset de son nom doit être particulièrement soulignée, car elle nous donne une information supplémentaire sur le Baptiste. En effet, l'un des disciples demande au « Seigneur » (κύριε) de leur apprendre à prier « comme Jean l'enseigna à ses disciples »⁹⁶⁶. Luc et Matthieu ne partagent pas cette mention de Jean (Mt 6,9-13). Pourquoi donc faire référence à Jean dans ce passage? Nous avons ici le récit étiologique du « Notre Père »⁹⁶⁷, une prière bien intégrée dans la vie des premiers croyants en Christ que l'on retrouve dans le catéchisme des nouveaux convertis, dans la piété personnelle et la liturgie dominicale⁹⁶⁸. Une telle mention a conduit certains chercheurs à chercher l'origine du « Notre Père » dans le mouvement du Baptiste⁹⁶⁹; nous ne nous occuperons pas de cette question mais indiquons un article de Gibson qui propose un parcours critique allant contre cette position⁹⁷⁰, ainsi les deux positions y sont-elles détaillées.

Une prière liée à un leader peut avoir une fonction de démarcation, effectivement le « maître » donne une prière à ses disciples « pour les aider à exprimer une piété qui reflétait la sienne et qui les distinguait d'autres groupes dans le judaïsme »⁹⁷¹. Visiblement, dans notre récit, le groupe de Jean a une prière qui permet de les distinguer et de les lier à leur figure d'autorité. Cette mise en parallèle ici, produite par les disciples de Jésus, est intéressante, car on est amené à supposer une similitude entre les deux groupes. Ils ne font pas référence à d'autres groupes religieux, le point de comparaison est donc unique. De plus, Jésus ne répond pas comme à un groupe d'adversaires (par exemple, comme il le fait aux questions des Pharisiens) : il ne va ni décrédibiliser, ni polémiquer, ni même commenter la mention de Jean ou le contenu de cette prière. Est-ce que ce silence offre une sorte de validité à Jean comme référent ? Le lectorat, pour le moment, sait que le contenu des paroles de Jean est à reconnaître comme accomplissement de la promesse. On imagine alors que cette mention ne peut qu'être lue de façon positive et non polémique. Tout au long de la découverte de notre récit, nous nous sommes habitués à un cadre herméneutique valorisant Jean mais qui illumine Jésus, le Christ. Nous pouvons

-

^{966 (}Trad. MJ).

⁹⁶⁷ WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 404.

⁹⁶⁸ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 2, 1996, p. 118.

⁹⁶⁹ Voir Gibson qui propose un parcours critique des thèses principales : GIBSON, Jeffrey B., « John the Baptist and the Origin of the Lord's Prayer », *JSHJ* 15/1 (2017), p. 115-130.

⁹⁷⁰ *Ibid.*, p. 115-130.

⁹⁷¹ (Trad. MJ), citation en langue originale : « to help them express a piety that mirrored his own and which set them apart from other groups within Judaism » (*ibid.*, p. 120).

en conclure que la prière de Jésus aura une portée d'autant plus importante que celle de Jean, qu'il n'est même pas nécessaire de reconstituer.

Au niveau de la caractérisation de Jean, nous savons qu'il a des disciples (Lc 5,33 ; 7,18-19 ; 11,1) et, en informant ici le lectorat qu'il avait une prière avec eux, qu'il est présenté comme ayant une vie de piété communautaire active (cf. aussi Luc 5,33) où il tient la posture de maître. Jean n'est donc pas une figure solitaire.

2.2.7 La Loi et les prophètes jusqu'à Jean (Lc 16,16-17)

Jean apparaît dans ce cours extrait comme un repère et un point de rupture dans l'histoire du salut.

16. La loi et les prophètes [étaient] jusqu'à Jean, depuis ce moment le Royaume de Dieu est proclamé, et chacun force pour y entrer.

17. Il est plus simple pour le ciel et la terre de disparaître que de faire tomber un trait de lettre de la loi.

Le temps de l'histoire est séparé en deux périodes et Luc indique que la première période est arrivée à son terme⁹⁷². À présent, la question est de savoir où placer Jean; chose qui dépendrait, selon Bovon, de la traduction de μέχρι et ἀπὸ τότε: faut-il les comprendre de façon exclusive ou inclusive? 973 Il n'est pas possible de répondre philologiquement car les deux sont possibles ⁹⁷⁴. Pour Müller, μέχρι est inclusif alors que ἀπὸ τότε pourrait être inclusif et exclusif⁹⁷⁵. Pour sa part, Wolter penche pour une lecture exclusive⁹⁷⁶ puisque le Baptiste ne participerait pas à la prédication du Royaume (plutôt Jésus en: 4,43; 8,1; 9,2.60)⁹⁷⁷ et 7,28 semblerait établir une limite entre Jean et le Royaume (nous avons toutefois établi notre désaccord sur ce point)⁹⁷⁸. Or pour Bovon, qui ne veut pas trancher entre exclusif et inclusif, est en jeu dans ce passage la structuration de l'histoire du salut et la place que Jean y prend : « Ce qui compte, aux yeux de Luc, c'est que, depuis le temps de Jean-Baptiste et de Jésus, l'histoire du salut est entrée dans son ultime phase. Luc du reste insiste sur les transitions : Jean-Baptiste se tient sur le seuil, il parachève la série des prophètes (cf. 1,76) et inaugure la procession des témoins (cf. 3,18 où il "évangélise", "annonce la bonne nouvelle") »⁹⁷⁹. Cette nouvelle phase est marquée par l'annonce de la bonne nouvelle du royaume de Dieu⁹⁸⁰ (Lc 4,43 ; 8,1 ; Ac 1,3 ; 8,12 ; 28,31). Le fait que Luc insère en Luc 3 la prédication de la bonne nouvelle portée par Jean permettrait, pour Müller, de le lier au commencement de cette nouvelle époque⁹⁸¹.

⁹⁷² BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 3, 2001, p. 90.

⁹⁷³ *Ibid.*, p. 90.

⁹⁷⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁹⁷⁵ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 260.

⁹⁷⁶ Au contraire de Légasse qui pense que Jean fait partie l'ère de salut : LEGASSE, Simon, « Jean-Baptiste et Jésus dans les Évangiles synoptiques », dans : GEOLTRAIN, Pierre (éd.), *Aux origines du christianisme* (Folio.H 98), Paris, Gallimard, 2000, p. 186.

⁹⁷⁷ WOLTER, Michael, *Das Lukasevangelium*, 2008, p. 554.

⁹⁷⁸ *Ibid.*, p. 554.

⁹⁷⁹ BOVON, François, *L'Évangile selon saint Luc*, Vol. 3, 2001, p. 90. C'est là la lecture classique promue par Hans Conzelmann, dans Conzelmann, Hans, *Die Mitte der Zeit*, 1954⁴, p. 14s.

⁹⁸⁰ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 260.

⁹⁸¹ *Ibid.*, p. 261.

Par rapport à la mention de la Loi et des prophètes, il s'agit probablement d'une référence aux livres de la Bible hébraïque⁹⁸² (cf. Lc 16,29.31); toutefois « prophètes » pourrait également renvoyer à la fonction religieuse, ce qui demanderait d'inclure Jean à ce groupe⁹⁸³. Wolter suppose que l'absence du verbe en 16a est liée à une volonté de Luc de garder ces deux types de lecture ouverts⁹⁸⁴. Ainsi, si on considère le cadre plus large dans lequel est inséré la péricope, nous avons affaire à une polémique avec les Pharisiens concernant l'argent; pour Wolter, les versets 16,16-17 permettent, dans ce cadre, de souligner une continuité dans l'histoire du salut⁹⁸⁵; c'est-à-dire que déjà « la Loi et les prophètes » demandent d'aider les pauvres. Ainsi les demandes éthiques s'inscrivent à la suite de celles du passé d'Israël. Il en va de même pour Jean (3,10-14), la discontinuité se présentant dans la radicalité de la demande de Jésus : il faut tout vendre et partager l'argent avec les pauvres⁹⁸⁶ (12,33; 18,22). Dans ce cadre, Jean apparaît dans la continuité, alors que les Pharisiens se sont coupés des enseignements passés.

Au niveau de la caractérisation, Jean devient un marqueur temporel dans l'histoire du salut⁹⁸⁷, interprétation que nous retrouverons largement dans les Actes où il est mentionné comme borne pour définir le temps de l'activité de Jésus/de la venue du Salut (Ac 1,22 ; 10,37 ; 13,24-25).

2.2.8 L'autorité du baptême de Jean (Lc 20)

Le texte

Ce passage s'inscrit à la suite de l'épisode au Temple (19,45-48), les deux scènes se lisant à la suite : nous avons une continuité actorielle et spatiale. Le lieu d'action est toujours le Temple, endroit de la dernière phase d'activité de Jésus⁹⁸⁸, et l'action reste identique à celle en 19,47 : Jésus enseigne (20,1). Les antagonistes définis au chapitre 19 demeurent les mêmes, si ce n'est pour les chefs du peuple (οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ) qui cèdent la place « aux anciens » (τοῖς πρεσβυτέροις). On peut imaginer que leur objectif n'a pas changé : « cherchaient à le détruire/tuer »⁹⁸⁹. Les antagonistes représentent les autorités juives, composant le Grand Sanhédrin⁹⁹⁰. Ainsi, le récit se déploie autour de la question de l'origine de l'autorité selon laquelle agit Jésus⁹⁹¹. Au niveau du genre littéraire, notre passage porte les traits d'un « dialogue de dispute »⁹⁹² (« Streitgespräch ») ou « d'école »⁹⁹³ (« Schulgespräch »).

⁰⁸¹

⁹⁸² WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 555.

⁹⁸³ *Ibid.*, p. 555.

⁹⁸⁴ *Ibid.*, p. 555.

⁹⁸⁵ *Ibid.*, p. 555.

⁹⁸⁶ *Ibid.*, p. 555.

⁹⁸⁷ Voir aussi Conzelmann, Hans, *Die Mitte der Zeit*, 1954⁴, p. 10-18.

⁹⁸⁸ BOVON, François, *L'Évangile selon saint Luc*, Vol. 4: 19,28–24,53 (CNT 3d), 2009, p. 49.

^{989 (}Trad. MJ).

⁹⁹⁰ *Ibid.*, p. 52.

⁹⁹¹ *Ibid.*, p. 49.

⁹⁹² Wolter, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 639 (trad. MJ).

⁹⁹³ KLEIN, Hans, Das Lukasevangelium (KEK 1/3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, p. 621 (trad. MJ).

I : 20,1-8 Nous avons ici la dernière mention de Jean dans l'évangile de Luc. C'est aussi le premier passage, depuis l'annonce de sa mort, qui le caractérise clairement comme figure défunte (v. 4 concernant son baptême : ἦv; v. 5 concernant le rapport à Jean : ἐπιστεύσατε). Le baptême de Jean, compris comme une métonymie englobant son activité et sa prédication⁹⁹⁴, est ancré dans le passé.

Comme le précise Müller, ce passage témoigne de la popularité de Jean⁹⁹⁵ (en effet, les adversaires le connaissent lui et l'opinion que le public porte à son égard)⁹⁹⁶, sa figure étant suffisamment établie pour être mobilisée sans explication lors d'une discussion. On peut comprendre aussi qu'il s'agit d'un ministère suffisamment proche pour que la comparaison fasse sens dans ce cadre. Nous pouvons souligner l'écho de sa popularité auprès du peuple et de l'enjeu qui en découle pour les adversaires : en effet, ils rendent compte de leur peur d'être lapidés s'ils proposent une identification différente du peuple (v. 6). Le peuple/la foule se présente comme force concurrentielle dans la caractérisation de Jean, proposant sa propre identification des héros de notre récit (tel qu'en Luc 9,18). Dans le cadre de sa discussion avec les adversaires, le Christ fait une référence à Jean, mettant lui-même en place cette comparaison. Nous avons ici l'unique fois où Jésus produit de luimême une comparaison avec Jean Baptiste, et ce sans qu'il ait été mentionné dans le cadre narratif entourant la scène. Comme nous avons pu l'observer pour l'instant, Jésus n'a jamais « délégitimé » Jean (et Jean n'a jamais « délégitimé » Jésus). Le chapitre 7 a bien mis en place la validité de son baptême (vv. 28-29; aussi Lc 3,31) et établi la nécessité pour le croyant de reconnaître Jean et Jésus ensemble. Le lectorat peut donc répondre à la question de Jésus : le baptême est d'origine divine. Par cette comparaison, nous avons une caractérisation de l'origine de la mission de Jean (v. 4) ainsi qu'une nouvelle mention de son statut de prophète (v. 6). Nous pouvons indiquer que les adversaires et le peuple représentent deux types de relation à Jean : une de refus (Lc 20,5 ; 7,30) et une d'acceptation (comme 7,29). En effet, le lectorat peut joindre son avis au peuple en se basant sur la portraitisation de Jean comme prophète. Ainsi, en offrant la possibilité de se positionner entre les deux alternatives, Luc met l'emphase sur l'effet décrédibilisant de ce passage pour les adversaires : nous voyons qu'ils sont dans l'erreur et qu'ils le sont donc probablement aussi concernant Jésus. Un autre élément dans ce passage est l'illustration d'une rupture vis-à-vis de Jean et son message⁹⁹⁷. Müller suggère que, dans la réaction vis-à-vis du Baptiste, se reflète également le rejet de Jésus⁹⁹⁸.

Sur un plan rhétorique, en les forçant à répondre eux-mêmes à leur question, Jésus suscite une auto-syncrisis de la part des adversaires, qui se retrouvent dans une impasse : s'ils reconnaissent l'origine divine du ministère du Baptiste, alors ils s'auto-caractérisent comme ayant refusé la mission divine de Jean⁹⁹⁹ ; alors que s'ils invalident la mission de Jean, ils encourent des répercussions violentes. Et bien plus, reconnaître la mission divine de Jean demanderait alors de reconnaître Jésus

⁹⁹⁴ WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 641.

⁹⁹⁵ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 261.

⁹⁹⁶ *Ibid.*, p. 262.

⁹⁹⁷ *Ibid.*, p. 262.

⁹⁹⁸ *Ibid.*, p. 263.

⁹⁹⁹ KLEIN, Hans, Das Lukasevangelium, 2006, p. 622.

qui a été défini comme plus fort que lui¹⁰⁰⁰. Bovon suggère, à juste titre à mon sens, qu'une réponse positive des adversaires reviendrait à produire une confession de foi sur la paire formée par Jean et Jésus¹⁰⁰¹. Par rapport à leur questionnement sur l'origine de leur mission, nous retrouvons à nouveau le motif de la reconnaissance du vrai ou du faux prophète¹⁰⁰², l'origine divine étant légitimante alors que l'origine humaine étant suspecte¹⁰⁰³.

De ce texte ressort que l'autorité de Jean et de Jésus a une origine théocentrique 1004; elle leur vient d'en haut. Jean paraît comme un prophète populaire, connu de la sphère publique (peuple/foule) et de l'autorité religieuse. Il est suffisamment inséré dans la connaissance collective pour servir d'exemple dans une dispute. Là, tout comme en Luc 7, la confession du Christ est soutenue par son rapport à Jean. C'est-à-dire qu'ici la légitimité de l'un (son ministère est voulu de Dieu) renforce celle de l'autre.

II : 20, 9-18 Jésus enchaîne la discussion par une parabole, illustrant le rejet et meurtre du Fils bien-aimé. Pour Wolter, la parabole illustre le rejet des grands-prêtres et des scribes de Jésus 1005 qui sera actualisé au v. 191006. La parabole est adressée au peuple (v. 9)1007 qui est pris à témoin par la mise en récit du rejet des envoyés ; ils sont appelés à prendre position pour l'envoyé de Dieu.

Dans le récit, il y a une gradation de la violence, qui s'accentue à chaque nouvel envoi du propriétaire de la vigne, qui se conclut par la mort du fils. Le passage se focalise évidemment sur le rapport à Jésus et sur la réponse du Père au meurtre de son fils : il tuera les assassins (v. 15) et confiera la vigne à d'autres (v. 16). Comment comprendre les vv. 15-16 ? Wolter, prudent, nous invite à ne pas sur-interpréter le passage :

Ob 16a auf die prophetischen Ankündigungen anspielen will, denen zufolge Gott "kommt", um Gericht zu halten (vgl. Jes 35,4; 66,15; Ps 50,3; äthHen 1,9), muss offen bleiben. Ebenso unbeantwortbar ist die Frage, ob Lukas die Ankündigung der Weitergabe des Weinbergs an "andere" (sc. Phächter; 16c) als Anspielung auf die Apostel (Johnson; Grangaard 89; Green) oder das christliche "Gottesvolk" ingesamt verstanden wissen wollte (so z.B. Marshall; Fitzmyer II, 1281; Nolland; Bock; Eckey II,825: "die Apostel und Jünger Jesu, auch die dem im Namen Jesu gesammelten Gottesvolk zugeführten Menschen aus vielen Nation)"¹⁰⁰⁸.

On pourrait aussi comprendre notre passage comme une annonce de la future destruction du Temple (après tout, les adversaires sont les autorités religieuses et notre scène se déroule dans le Temple). L'interprétation dépendra probablement de la situation de l'auditoire/du lectorat qui rencontre cette parabole.

¹⁰⁰⁰ WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 641.

¹⁰⁰¹ BOVON, François, L'Évangile selon saint Luc, Vol. 4, 2009, p. 54.

¹⁰⁰² *Ibid.*, p. 52.

¹⁰⁰³ *Ibid.*, p. 53.

¹⁰⁰⁴ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 267.

¹⁰⁰⁵ WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 643.

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, p. 649.

¹⁰⁰⁷ *Ibid.*, p. 644.

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*, p. 647-48.

Par rapport à Jean, il n'est pas mentionné directement (à définir si indirectement : peut-être estil compris parmi les envoyés persécutés) dans cette parabole, alors qu'il l'était précédemment. Cela pourrait nous inviter à considérer qu'il faisait partie des figures rejetées par les adversaires (même si, dans son cas, l'ultime violence a été produite par le pouvoir politique). En effet, tout comme Jésus, Jean est caractérisé comme un envoyé de Dieu et entrerait donc dans la catégorie des envoyés maltraités. Les adversaires s'illustrent alors comme personnages qui empêchent les envoyés de mener à bien leur mission ; ce qui, par conséquent, signifie qu'ils empêchent le dessein de Dieu (//Lc 7). Le message est fort : le rejet des adversaires n'est pas sans conséquence, puisqu'ils en paient le prix de leur vie et qu'on leur retire la vigne. De plus, sur le plan de l'imagerie sollicitée, nous avons déjà vu que le langage agricole peut illustrer une thématique de jugement et d'élection/sélection (notamment Lc 3, 9.17).

Sources et travail du rédacteur

La version de Marc (Mc 11,27-33) est assez proche de celle de Luc 20,1-8 et est également suivie par la parabole de la vigne (Mc 12,1-12). En Matthieu 21,23-27, le passage est semblable ; par contre, avant de présenter la parabole de la vigne, Matthieu introduit une première parabole, celle des deux fils, qui illustre le refus par les adversaires (Mt 21,23) du message de Jean, contrairement aux prostituées et aux collecteurs d'impôts (Mt 21,32). Marc (12,5-6) et Matthieu (21,35-36), contrairement à Luc, présentent la mort de plusieurs envoyés du propriétaire. Chez Luc, seul le fils est mis à mort.

2.2.9 Actes des Apôtres

En vue de la partie déjà imposante consacrée aux péricopes dans l'évangile de Luc, nous proposons un survol de la place de Jean dans les Actes. Avant cela, il nous faut toutefois proposer un regard synthétique sur le rôle de l'Esprit dans l'œuvre lucanienne, qui nous permettra, entre autres, de distinguer les baptêmes de Jean et Jésus, mais cette thématique aborde aussi d'autres fonctions clés. Pour cette analyse, nous nous basons principalement sur la monographie de Heidrun Gunkel¹⁰⁰⁹. Voici quelques traits non-exhaustifs ; l'Esprit est :

- 1) force de témoignage. Il permet de rendre témoignage à l'Evangile. Actes 2,14-21 institue les témoins en prophètes de la bonne nouvelle¹⁰¹⁰. C'est Jésus qui choisit les apôtres pour transmettre son message¹⁰¹¹. Ceci institue et rend possible la mission présentée en Actes¹⁰¹²;
- 2) présence de Dieu ; dans l'évangile, il représente l'agir et la présence de Dieu en Christ¹⁰¹³ et, en Actes, il représente le Père et le Fils dans la communauté¹⁰¹⁴ ;

¹⁰⁰⁹ Pour une analyse complète de la place de l'esprit dans Luc-Actes nous suggérons l'étude de Heidrun Gunkel : GUNKEL, Heidrun, *Der Heilige Geist bei Lukas*, 2015.

¹⁰¹⁰ *Ibid.*, p. 162-164.

¹⁰¹¹ *Ibid.*, p. 108

¹⁰¹² *Ibid.*, p. 192s.

¹⁰¹³ *Ibid.*, p. 353.

¹⁰¹⁴ *Ibid.*, p. 351

- 3) lié à l'histoire d'Israël tout d'abord et, plus tard, grâce à Christ, sera transmis aux non-Juifs¹⁰¹⁵;
- 4) un agent constitutif dans la formation du peuple de Dieu¹⁰¹⁶ (notamment Ac 1,16; 4,25; 28,25). Il permet aussi l'intégration dans la communauté du salut et appelle à devenir témoin¹⁰¹⁷; le baptême dans l'Esprit intègre et inscrit le croyant dans une nouvelle forme d'exclusivité (l'Esprit n'appartient plus uniquement à Israël). Pour développer le rôle de l'Esprit vis-à-vis du peuple nous citons Gunkel, qui relève l'importance des Écritures pour soutenir la continuité avec Israël:

[...] dass sich die christliche Gemeinde als Gottesvolk in Kontinuität mit Israel verstehen muss. Denn dies ist bereits durch den Heiligen Geist in den Heiligen Schriften Israels vorherbestimmt worden, d.h., es ist der Heilige Geist, der nach Lukas die Gemeinde Jesu in der unkündbare Verbindung zu Israel stellt. Für das Gottesvolk Israel, in dem der Heilige Geist die Schriftworte bewirkt hat, bedeutet dies, dass durch das Wirken des Heiligen Geistes schon in ihm eine Veränderung angelegt ist und sich nunmehr anbahnt: Das Verständnis dessen, was Gottesvolk heißen wird, wird sich verschieben und sich auf das Bekenntnis zu Jesu Christus gründen; damit wird die Heilsbotschaft, so sehr sie weiterhin den Juden gelten wird, auch an die Heiden gerichtet sein. Die Entwicklung dieser Neukonstituierung des Gottesvolkes ist nach lukanischer Darstellung vom Heiligen Geist vorhergesagt und damit als unausweichlich bestimmt¹⁰¹⁸.

D'un point de vue général, Gunkel relève le travail théologique de Luc (qui découle de sa stratégie herméneutique)¹⁰¹⁹ qui articule la pneumatologie juive et grecque dans son œuvre, rendant cet agent qu'est l'Esprit accessible aux deux lectorats¹⁰²⁰. Par son travail, Luc vise à rendre accessible le message chrétien à plusieurs groupes¹⁰²¹. Nous avons pensé important de mentionner ces quelques éléments pneumatologiques, parce que c'est Jean qui annonce le futur baptême dans l'Esprit, qui deviendra un marqueur de la communauté présentée en Actes. Il me semble que nous pouvons observer un « passage de flambeau » de certains éléments clés du rôle du Baptiste à l'agent qu'est l'Esprit. Prenons un exemple : si Jean préparait et constituait le peuple en vue de la venue du Christ, dans les Actes il s'agit du rôle des apôtres institués comme témoins par l'Esprit et qui baptisent dans l'Esprit.

La caractérisation de Jean dans les Actes

Nous pouvons déjà noter que la caractérisation de Jean est beaucoup moins prononcée et travaillée que dans l'évangile de Luc, puisqu'il est à présent une figure du passé et est principalement mentionné dans ce cadre. Nous verrons aussi que certains éléments de sa prédication prennent une nouvelle signification en Actes (par exemple : élargissement de l'auditoire¹⁰²² et de la notion de peuple ; articulation entre repentir et foi, *etc.*). Notons par ailleurs que les analepses renvoyant au portrait établi dans l'évangile se focalisent principalement sur Luc 3. Nous posons dès lors l'hypothèse suivante : la signification de Jean pour l'histoire d'Actes se cristallise dans le portrait établi en Luc 3,

¹⁰¹⁵ GUNKEL, Heidrun, Der Heilige Geist bei Lukas, 2015, p. 54.

¹⁰¹⁶ *Ibid.*, p. 54.

¹⁰¹⁷ *Ibid.*, p. 135-136.

¹⁰¹⁸ *Ibid.*, p. 54.

¹⁰¹⁹ *Ibid.*, p. 355.

¹⁰²⁰ *Ibid.*, p. 352.

¹⁰²¹ *Ibid.*, p. 355.

¹⁰²² BERDER, Michel, « Baptême, éthique et communautés selon Luc-Actes », 2008, p. 141.

tandis que son histoire d'origine (Lc 1) et sa mort (Lc 3 ; Lc 9) ne sont pas sollicitées comme moments signifiants pour l'histoire du salut. Néanmoins, cela ne signifie pas que ces épisodes n'ont pas d'importance dans sa caractérisation (le lectorat par ailleurs s'engage dans le récit avec l'entier du portrait de Jean comme acquis) ; cela étant, les indications des Actes orientent clairement notre regard sur ce chapitre.

Prenons un exemple de l'utilisation de Jean en tant que figure du passé : les sommaires présentés par Pierre puis Paul, en Actes 10,34-43 (v. 37) et Actes 13,24-25, font mention de l'activité de Jean dans leur résumé de l'histoire du salut (Actes 10 : Jean a annoncé la bonne nouvelle et a baptisé ; Actes 13 : Jean a annoncé la bonne nouvelle, a baptisé et a appelé tout le peuple d'Israël à changer de vie). En effet, si l'histoire de Jésus est lue à la lumière de l'histoire d'Israël, l'histoire de l'Église, elle, est lue à la lumière de l'histoire de Jésus lo23. Dans ce cadre, la figure de Jean apparaît sporadiquement dans les Actes. Par exemple, il est indiqué comme borne temporelle lo24, définissant le début de l'agir de Jésus lo25, s'étendant du baptême à l'Ascension (v. 22), où il est mentionné comme figure tutélaire du baptême d'eau : « baptême de Jean » (Ac 18,25 et Ac 19,3). Pour Rohmer et Vouga, le baptême de Jean est la « marque d'une période révolue dont le rôle fut d'annoncer et de préparer l'accomplissement de la promesse, et qui est désormais dépassée par la venue du Sauveur » lo26. *Grosso modo*, nous pouvons résumer ainsi la reprise des éléments de l'Evangile qui sont constitutifs de la prédication de Jean lo27 : 1) le baptême ; 2) le repentir ; 3) la formation du peuple de Dieu ; 4) son statut inférieur à Jésus et son rôle de précurseur lo28 (Ac 13,25).

À titre de comparaison, la caractérisation de Jésus se différencie fortement de celle de Jean en Actes. En effet, il n'est pas une personne du passé au même titre que le prophète. Ce constat s'appuie sur l'analyse de Steve Walton qui souligne l'activité de Jésus en Actes :

Taken together, these features of Luke's characterization of Jesus in Acts suggest that Jesus is now present in heaven, at God's right side, but in such a way that he can continue to be active on earth in the *missio Dei*, guiding his people and drawing others into the body of Jesus-believers. Jesus thus shares the characteristics of God of Israel, and is, therefore, rightly treated as deserving of the same veneration and honor as the one true God¹⁰²⁹.

Ainsi, Jean n'est plus un agent actif de l'histoire du salut, contrairement à Jésus.

Parcourons désormais brièvement la présence de Jean dans les Actes et présentons notamment la reprise thématique sur son baptême dans cette œuvre. Jean apparaît dès le premier chapitre des

¹⁰²³ MARGUERAT, Daniel, Les Actes des apôtres, Vol. 1, 2007, p. 28.

¹⁰²⁴ Le traducteur de Chauchot propose le terme de « time reference » : cf. Chauchot, Christina M., *John the Baptist as a Rewritten Figure in Luke-Acts*, 2021, p.155.

¹⁰²⁵ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 271.

¹⁰²⁶ ROHMER, Céline, VOUGA, François, *Jean Baptiste, aux sources*, 2020, p. 59-60. Ils rejoignent ce faisant l'hypothèse émise en son temps par Hans Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, 1954⁴.

¹⁰²⁷ Notons une nouvelle fois que tous ces éléments sont rassemblés en Lc 3.

¹⁰²⁸ Notons avec Vouga et Rohmer que la seule parole de Jean est transmise sous forme de négation, ROHMER, Céline, VOUGA, François, *Jean Baptiste, aux sources*, 2020, p. 60.

¹⁰²⁹ WALTON, Steve, « Jesus, Present and/or Absent? The Presence and Presentation of Jesus as a Character in the Book of Acts? », dans: DICKEN, Frank E., SNYDER, Julia A. (éds), *Characters and Characterization in Luke-Acts* (LNTS 548), Londres, Bloomsbury, 2016, p.123-140.

Actes : il y est présenté comme baptiste et, par des analepses à Luc 3¹⁰³⁰, son rôle de prophète est rappelé. Jésus indique qu'après le baptême d'eau doit venir le baptême de l'Esprit (Ac 1,5 ; qui est la force de témoignage du croyant)¹⁰³¹ ; ce rappel vient structurer la nouvelle compréhension du baptême. C'est le Christ ressuscité qui vient accomplir l'annonce de Jean. On a ainsi une clé de lecture pour l'ensemble des Actes concernant le rapport au baptême d'eau : il n'est qu'une étape ([dé-]passée ?)¹⁰³² dans le chemin du salut. Si l'Evangile s'ouvrait par le baptême d'eau du peuple et de Jésus, marquant le début de son ministère, les Actes s'ouvrent sur le baptême dans l'Esprit des disciples, avant le début de leur ministère¹⁰³³ : il y a ainsi l'accomplissement de ce qui était annoncé en Luc 3. C'est la communauté qui a reçu l'Esprit qui est maintenant appelée à continuer ce que Jésus a commencé¹⁰³⁴. La réception de l'Esprit en Actes est « constamment liée à Jésus, à la réception de l'Evangile, au baptême en Jésus-Christ »¹⁰³⁵. Une des différences clés entre les deux baptêmes est le médiateur ; Actes 1,5 (βαπτισθήσεσθε) utilise un futur passif, renvoyant au passif divin¹⁰³⁶ : le médiateur du baptême dans l'Esprit est Dieu. Le baptême de Jésus aussi est sous forme passive (Lc 3,21-22).

Pour Chauchot:

Acts tell us "what is left" of John the Baptist's heritage. The imperfect and partial baptism becomes a past station in Acts' perspective, which is an expansion of the salvation history began in Luke. As a result, the Lukan double work actually describes three different baptisms: the third kind of baptism is the Messianic baptism and it is distinguished from John's baptism in Lk 3:3 and Jesus' unique baptism in Lk 3.21-22¹⁰³⁷.

Le baptême dans les Actes garde sa force constitutive, marquant la conversion des individus et leur inclusion dans la communauté (baptême en Jésus Christ). Wolter souligne que le baptême était, dès le départ, un rite d'initiation pour les communautés chrétiennes, et qu'en comparaison il est possible d'imaginer que le baptême de Jean formait lui aussi une forme de communauté ¹⁰³⁸. Néanmoins, notre chercheur nuance cette position :

However, it does not have the programmatic purpose of the formation of a group, but resulted rather as an indirect consequence of John's baptismal activity and the failure of the judgment of annihilation that had been announced to appear ¹⁰³⁹.

Pour soutenir cet argumentaire, il faudrait pouvoir déterminer si la caractérisation de Jean comme « Voix dans le désert » est une interprétation chrétienne, ou si elle provenait déjà du mouvement de Jean. C'est-à-dire que, si le Baptiste pratiquait son activité à la lumière des attentes esaïennes, il est

¹⁰³⁰ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 268.

¹⁰³¹ MARGUERAT, Daniel, Les Actes des apôtres, Vol. 2: 13–28 (CNT Vb), Genève, Labor et Fides, 2015, p. 192.

¹⁰³² Actes 8,36-39 rend compte du baptême dans l'eau de l'eunuque éthiopien, le rite n'est donc pas abandonné.

¹⁰³³ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 270.

¹⁰³⁴ REINHARDT, Wolfgang, Das Wachstum des Gottesvolkes, 1995, p. 135.

¹⁰³⁵ MARGUERAT, Daniel, « L'Évangile selon Luc », dans : ID. (éd.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (MdB 41), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 122.

¹⁰³⁶ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 270.

¹⁰³⁷ Rem.: les deux systèmes de notation biblique différents sont dans la citation originale. CHAUCHOT, Christina M., *John the Baptist as a Rewritten Figure in Luke-Acts*, 2021, p. 81.

¹⁰³⁸ WOLTER, Michael, *Paul: An outline of his theology*, 2015 (original allemand: 2011), p. 131.

¹⁰³⁹ *Ibid.*, p. 131.

tout à fait possible d'argumenter qu'il avait pour visée de constituer un groupe¹⁰⁴⁰. Il se serait ainsi inscrit dans la ligne interprétative eschatologisante d'Esaïe présente dans le judaïsme du Second Temple¹⁰⁴¹.

En Actes 11, nous avons le premier accueil des païens, et la référence au baptême d'eau et d'Esprit fait le pont avec Actes 1,5 : « [l]a promesse d'Ac 1,5 n'est pas accomplie entièrement dans la première Pentecôte et connaît ici une nouvelle résolution »¹⁰⁴² ; il y a une ouverture aux nations. L'appel au repentir est un marqueur du baptême qui est demeuré et qui forme à présent « un élément invariant des discours de Pierre aux Juifs et des discours de Paul aux païens »¹⁰⁴³. Comme l'analyse Van Cangh, il y a une spécification de ce que le repentir demande : aux craignant-Dieu, il s'agit d'un appel à la foi (Ac 10,43 ; 13,38 ; 26,17-18)¹⁰⁴⁴ ; aux païens, de se repentir de l'idolâtrie¹⁰⁴⁵ ; et aux Juifs, de se repentir de leur responsabilité dans la mort de Jésus (qui est due à une méconnaissance des Écritures : Ac 3,17-18)¹⁰⁴⁶. Il y a donc un élargissement du public touché par l'appel au repentir. En Actes 2,38-40, sont établies les six étapes dans l'accès de la personne au salut¹⁰⁴⁷, or nous trouvons des correspondances dans le message/le rôle de Jean : le repentir (Lc 3,3.16.21 ; 20,4), le baptême (Lc 3,3.16.21 ; 20,4), la rémission des péchés (Lc 1,77 ; 3,3), le don du Saint Esprit (Lc 3,16), la participation à l'accomplissement des promesses du salut, la libération et le salut (Lc 3,6 ; 1,77). Comme le soulignent ces diverses mentions (indirectes/directes), Jean fait partie intégrante de la prédication chrétienne¹⁰⁴⁸.

Actes des Apôtres : Apollos et les disciples

Nous proposons à présent de traiter de deux péricopes particulières – Actes 18,24-28 et Actes 19,1-7 – qui rendent compte de la présence du baptême de Jean (Ac 18,28; 19,3) dans des communautés où les apôtres ne sont pas encore venus. Au niveau de la lecture de nos péricopes, il est suggéré¹⁰⁴⁹ que les deux épisodes narratifs doivent être lus ensemble¹⁰⁵⁰. Visiblement, le baptême de Jean connaît sa propre diffusion à travers les villes : ces passages laissent donc penser que le Baptiste connaissait une réception à Ephèse¹⁰⁵¹. Ils indiquent donc qu'il y a encore une réception de son

¹⁰⁴⁰

¹⁰⁴⁰ Pour cela, il faut solliciter les pistes que nous avons dégagées avec Pao, notamment.

¹⁰⁴¹ FULLER, Michael E., « Isaiah 40.3-5 and Luke's Understanding of the Wilderness of John the Baptist », 2010, p.45-52 ¹⁰⁴² (Trad. MJ), citation en langue originale : « Die Verheißung von Apg 1,5 ist mit dem ersten Pfingfest offensischtlich noch nicht ganz erfüllt und erfährt jetzt eine neue Einlösung » (MÜLLER, Christoph G., *Mehr als ein Prophet*, 2001, p. 275).

¹⁰⁴³ VAN CANGH, Jean-Marie, « La conversion chez Luc », dans : WILLEMS, Gerard F., Élie le prophète. Bible, tradition, iconographie, Colloque des 10 et 11 novembre 1985 Bruxelles (PII), Louvain, Peeters, 1988, p. 267.

¹⁰⁴⁴ *Ibid.*, p. 268.

¹⁰⁴⁵ *Ibid.*, p. 268.

¹⁰⁴⁶ *Ibid.*, p. 268.

¹⁰⁴⁷ *Ibid.*, p. 269.

¹⁰⁴⁸ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 279.

¹⁰⁴⁹ BAUMGARTEN, Albert, « An Ancient Debate of Disciples », 2017, p. 7.

¹⁰⁵⁰ BARRETT, Charles K., A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles, 1998, p. 885; MARGUERAT, Daniel, Les Actes des apôtres, Vol. 1, 2007, p. 186.

¹⁰⁵¹ MÜLLER, Christoph G., *Mehr als ein Prophet*, 2001, p. 283.; Par rapport à la potentielle présence de disciples de Jean à Ephèse, voir aussi. PESCH, Rudolf, *Die Apostelgeschichte. 2. Teilband Apg 13-28* (EKK 5.2), Zürich, Benziger, 1986, p. 165.

baptême, qui est indépendante du mouvement chrétien. Il est donc probable que, durant la période lucanienne, le baptême de Jean était toujours administré ; ce qui signifierait que son activité baptismale avait été reprise par des individus/un mouvement de Jean. Pour Daniel Marguerat, nos passages témoignent de la diversité des christianismes et rendent compte d'une possible stratégie d'intégration¹⁰⁵² par le biais du baptême au nom de/en Jésus¹⁰⁵³. Barrett suggère que nos péricopes illustrent deux types d'intégration : par l'enseignement, figuré dans le récit d'Apollos ; et par l'imposition des mains, dans le récit des disciples¹⁰⁵⁴. Il y a probablement la volonté chez Luc de rassembler les chrétiens dans une Église majoritaire (« *una sancta catholica* »)¹⁰⁵⁵.

Actes 18,24-28 : Apollos

Apollos est présenté comme un homme instruit (il connaît les Écritures, la « Voie du Seigneur ») qui a une posture de prédicateur : il enseigne sur Jésus. Le texte précise : « connaissant uniquement le baptême de Jean », où le μόνον indique une lacune 1056; en effet, il ne connaît pas le baptême dans l'Esprit. Comme l'indique le verset 26, la connaissance d'Apollos est hypothéquée par une limite¹⁰⁵⁷ à laquelle remédient Priscille et Aquilas : « lui expos[ant] plus précisément la Voie de Dieu ». La péricope se termine par une indication de la réussite de la prédication d'Apollos qui démontre grâce aux Écritures que Jésus est le Messie. Si on lit les deux péricopes à la suite, on note qu'Apollos n'est pas baptisé dans l'Esprit. Barrett se demande s'il faut comprendre le v. 25 comme l'indication qu'il est habité par le Saint Esprit¹⁰⁵⁸ et qu'il n'a donc pas besoin de l'imposition des mains. Dans tous les cas, être uniquement baptisé à la manière de Jean ne ferme pas à la connaissance en Jésus. Mais alors de quoi témoigne notre passage? Proposons quelques pistes interprétatives. Estce une façon de démontrer qu'avec le baptême de Jean et les Écritures nous avons les premières bases pour voir en Jésus le Christ? Ou encore, est-ce que « ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ » (v. 25) indiquerait qu'Apollos proférait une prédication messianique, issue du courant baptiste, mais qu'il n'avait pas encore fait le lien avec Jésus ? Il n'est pas précisé s'il s'agissait d'une appréciation de l'auteur ou du contenu réel de la prédication. En effet, le passage est ambigu, on ne précise pas ce que Priscille et Aquilas lui apprennent en plus : on parle de la « Voie ». Or, pour Barrett, la « Voie » renvoie, dans les Actes, au mouvement de Jésus¹⁰⁵⁹ (son enseignement et son message). Pour Lémonon, « La "Voie" est un terme caractéristique des Actes pour désigner la communauté des disciples de Jésus (Ac 9,2;

.

¹⁰⁵² Par rapport à ce point Barrett considère que nos péricopes reflètent la volonté d'intégrer des groupes baptistes dans les milieux chrétiens : nous reprendrons ce point dans notre dernière partie ; BARRETT, Charles K., *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, 1998, p. 885.

¹⁰⁵³ MARGUERAT, Daniel, Les Actes des apôtres, Vol. 2, 2015, 194.

¹⁰⁵⁴ BARRETT, Charles K., A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles, 1998, p. 885.

¹⁰⁵⁵ MARGUERAT, Daniel, *Les Actes des apôtres*, Vol. 2, 2015, p. 187; la notion « *una sancta catholica* » provient de KASEMANN, Ernst, « Die Johannesjünger in Act 18,24–19,6 », dans ID., *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, p. 162-164.

¹⁰⁵⁶ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 281.

¹⁰⁵⁷ MARGUERAT, Daniel, Les Actes des apôtres, Vol. 2, 2015, p. 188.

¹⁰⁵⁸ BARRETT, Charles K., A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles, 1998, p. 885.

¹⁰⁵⁹ *Ibid.*, 1998, p. 887.

18,25.26; 19,9.23; 22,4; 24,4.14.22) »¹⁰⁶⁰. Peut-être que l'indication au v. 28 vient souligner que maintenant, grâce à son enseignement, Apollos a connecté la prédication de Jean, les Écritures et le Christ à la proclamation de la figure de Jésus. Si c'est le cas, nous pouvons poser l'hypothèse qu'Apollos représente un courant issu de la prédication apocalyptique et messianique du Baptiste (ce qui signifierait que l'annonce de « Celui qui vient » est à situer dans la prédication du Baptiste historique), qui combine le baptême à une connaissance des Écritures. Or, cette hypothèse se frotte à une difficulté : Paul en Actes 19,1-7 explique aux disciples baptisés du baptême de Jean que celui-ci avait une prédication orientée sur la venue de Jésus. Il est par ailleurs indiqué qu'ils ne connaissent pas l'Esprit : cela signifie qu'ils ne connaissent pas les Écritures. A-t-on affaire à différentes réceptions de la mémoire de Jean en un seul lieu ? Nous reprendrons ce point dans notre dernière partie en donnant quelques indications concernant Ephèse. Une autre piste est de lire ce passage à la lumière de la propagation du christianisme paulinien ; en effet, Lémonon suggère que « [1]a mention du baptême de Jean insinue "l'infériorité" d'Apollos par rapport au groupe paulinien, sans prendre radicalement position contre des personnes qui ont accueilli Jésus et qui tiennent au baptême conféré dans le cadre d'un renouveau d'Israël »¹⁰⁶¹. Ainsi, le contentieux ne devrait pas se focaliser sur le rôle du baptême de Jean mais plutôt sur une forme de christianisme que l'auteur d'Actes vient dépasser par la figure de Paul qui unit les divers groupes chrétiens¹⁰⁶².

Actes 19,1-7: les disciples

Cette péricope présente la rencontre entre Paul et quelques disciples (de qui ?; ils ne sont définis que comme « τινας μαθητάς »). Il est établi qu'ils n'ont jamais entendu parler du baptême en l'Esprit mais qu'ils ont été baptisés du baptême de Jean (v. 3). Le texte le présente clairement comme un déficit los los los retrouvons notre *syncrisis* habituelle qui souligne la supériorité de Jésus los le Paul lucanien remédie à cette lacune par une catéchèse soulignant les éléments clés du baptême de Jean : 1) c'est un baptême de conversion ; 2) Jean appelait le peuple à croire en celui qui viendrait après lui et il oriente vers la foi los en Jésus. La scène se termine par le baptême en l'Esprit des disciples. Le baptême de Jean ne suffit pas ; ce qui caractérise le croyant, c'est le baptême en l'Esprit (v. 2). La question de Paul (v. 2) est peut-être une illustration de le Jean. Une particularité étrange de notre passage est la précision que les disciples ne connaissent pas l'Esprit. Or, s'ils étaient versés

-

¹⁰⁶⁰ LEMONON, Jean-Pierre, « Les christianismes à Éphèse au I^{er} siècle », dans : BERDER, Michel, *Les Actes des Apôtres. Histoire, récit, théologie. XX^e congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Angers, 2003)* (LeDiv 199), Paris, Cerf, 2005, p. 102.

¹⁰⁶¹ *Ibid.*, p. 105.

¹⁰⁶² *Ibid.*, p. 107 : « L'auteur des Actes construit un monde qui lui permet de présenter Paul comme l'acteur principal de la fondation de la communauté d'Éphèse, sans cependant nier que le christianisme a été apporté à Éphèse par Apollos. »

¹⁰⁶³ MÜLLER, Christoph G., *Mehr als ein Prophet*, 2001, p. 285.; MARGUERAT, Daniel, *Les Actes des apôtres*, Vol. 2, 2015, p. 188.

¹064 *Ibid.*, p. 286.

¹⁰⁶⁵ MARGUERAT, Daniel, Les Actes des apôtres, Vol. 2, 2015, p. 191.

¹⁰⁶⁶ LEMONON, Jean-Pierre, « Les christianismes à Éphèse au I^{er} siècle », 2005, p. 110.

¹⁰⁶⁷ Pour MARGUERAT, Daniel, Les Actes des apôtres, Vol. 2, 2015, p. 191, le saint Esprit devient un critère de ressemblance.

dans la lecture de la tradition vétérotestamentaire, ils devraient le connaître¹⁰⁶⁸. Est-ce une indication qu'il s'agit de convertis d'origine non-juive? Concernant l'intérêt de ce passage vis-à-vis de la réception de Jean, Pesch le résume ainsi :

Die polemische Überspitzung der Unwissenheit der Johannesjünger, deren Meister ja das Kommen des Geistes angekündigt hatte (Lk 3,16), deckt den Sachverhalt, daß sie insofern auf einer »geistlosen« Vorstufe des Christentums verharren, als sie dessen durch Jesus vermittelte gegenwärtige Wirksamkeit nicht kennen und glauben, weil sie den Täufer nicht als Vorläufer und Zeugen für Jesus verstehen. 1069

En effet, leur compréhension du baptême de Jean pourrait être détachée de la figure de Jésus. Le portrait de Jean présenté par Paul correspond à l'interprétation chrétienne : son baptême doit être relié à la venue du Messie, Jésus. Visiblement les disciples connaissaient un autre portrait de Jean, puisque Paul doit leur enseigner ces éléments.

Ce passage a souvent été utilisé pour illustrer la présence de disciples de Jean à Ephèse¹⁰⁷⁰, or qu'est-ce qui indiquerait qu'ils font partie du mouvement ?¹⁰⁷¹ Dans le cadre de ces discussions apparaît notamment la notion de « chrétiens johanniens » (*Johannine Christians*¹⁰⁷²) qui, comme le relève Baumgarten, a été adopté par Fitzmyer¹⁰⁷³ mais remonte à Conzelmann¹⁰⁷⁴. Pour Tassin, il ne s'agit pas des disciples de Jean mais de disciples de Jésus : « Ils demandent le baptême au nom du Seigneur Jésus, et l'imposition des mains pour recevoir l'Esprit saint. Cela montre qu'à un moment dans le christianisme, on pouvait être chrétien sans forcément être baptisé, ou qu'en tout cas le baptême n'était pas le rite d'initiation, signe probant de l'entrée dans la communauté chrétienne »¹⁰⁷⁵. Cela supposerait donc que le baptême se présentait comme un signe distinctif d'une communauté particulière. Pour Marguerat, le terme disciple renvoie toujours à ceux du Christ¹⁰⁷⁶. Mais si nous devions considérer sérieusement qu'il s'agit de disciples de Jean ¹⁰⁷⁷, nous aurions la possibilité de tirer une comparaison entre le mouvement de Jésus et de Jean après la fin de leur ministère/vie. Pour Müller, nous pouvons supposer que les disciples présents à Ephèse ont une fonction de prédécesseur à la communauté chrétienne¹⁰⁷⁸. Toute piste qui souhaite y voir des disciples de Jean s'appuie, à mon sens,

¹⁰⁶⁸ BARRETT, Charles K., A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles, 1998, p. 894.

¹⁰⁶⁹ PESCH, Rudolf, *Die Apostelgeschichte*, p. 165.

¹⁰⁷⁰ Notamment MARGUERAT, Daniel, *Les Actes des apôtres*, Vol. 2, 2015, p. 186 ; PESCH, Rudolf, *Die Apostelgeschichte*, p. 165.

¹⁰⁷¹ Comme se demande aussi MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 283.

¹⁰⁷² BAUMGARTEN, Albert, « An Ancient Debate of Disciples », 2017, p. 7.

¹⁰⁷³ FITZMYER, Joseph A., *The Acts of the Apostles : A New Translation with Introduction and Commentary*, (AB 31), New York, Doubleday, 1998, p. 639.

Baumgarten ne précise pas clairement dans quel ouvrage de Conzelmann se trouve cette information, il s'agit possiblement de : Conzelmann, Hans, *Acts of the Apostle : A Commentary* (Hermeneia), trad. de J. Limburg, T. Kraabel, D.H. Juel, Philadelphia, Fortress Press, 1987.

¹⁰⁷⁵ TASSIN, Claude, « Jean-Baptiste et les baptistes », dans : GEOLTRAIN, Pierre (éd.), *Aux origines du christianisme* (Folio.H 98), Paris, Gallimard, 2000, p. 79.

¹⁰⁷⁶ MARGUERAT, Daniel, Les Actes des apôtres, Vol. 2, 2015, p. 190.

¹⁰⁷⁷ Telle est la position de LEMONON, Jean-Pierre, « Les christianismes à Éphèse au I^{er} siècle », 2005, p. 107 : «Les disciples d'Éphèse, pour leur part, n'auraient pas été chrétiens, mais bien disciples de Jean [...] » ; Meiser de même : « The "Ephesian twelve", of whom we learn in Acts 19 :1-7 and who seem to have been disciples of John the Baptist prior to their conversion [...] » (MEISER, Martin, « The City of Ephesus in Early Christian Literature », *EChr* 7/3, 2016, p. 305) et BÖCHER, Otto, « Lukas und Johannes der Täufer », *SNTU.A* 4, 1979, p. 38.

¹⁰⁷⁸ MÜLLER, Christoph G., Mehr als ein Prophet, 2001, p. 291.

sur le postulat sous-jacent que le baptême par Jean inscrit d'office l'individu dans un mouvement dont Jean est la figure tutélaire. Si c'est le cas, nous pouvons apporter une nouvelle piste interprétative de Luc 3 : l'évangéliste présente le baptême de Jean de façon à désamorcer, pour le lectorat, tout attachement à l'autorité de Jean. Comme nous l'avons souligné plusieurs fois, la prédication de Luc oriente sur le Christ, ce qui signifie que le baptisé devra se rattacher à la figure messianique à venir et non à Jean.

Dans tous les cas, la pointe de notre passage est que tout comme Jean n'était que le début d'un nouveau chapitre de l'histoire du salut, le baptême d'eau n'est qu'une première étape dans le chemin du salut de l'individu. Les "disciples de Jean" doivent donc être orientés vers la suite du chemin.

2.3 Conclusion : le portrait du Baptiste dans l'œuvre lucanienne

2.3.1 Synthèse de l'analyse des sources

Nous avons vu qu'un des points saillants de la fonction du personnage de Jean est de solidifier et confirmer l'identité de Jésus : en ce sens, il a un rôle de mise en lumière du Christ. Cette fonction de Jean est commune aux évangiles (Marc 1,2-3 ; 2,18-22 ; 8,28-30 ; Matthieu... ; Jn 1,19-21) quoique à divers degrés. Dans son évangile, Luc se distingue par un plus grand matériel et des ajouts (tel que 3,15) qui viennent particulièrement souligner cette fonction de Jean. Au niveau de la stratégie narrative, Luc insère des questions de la foule (1,66 ; 3,15), en plus des mentions déjà existantes (7,24-26), qui invitent le lecteur à s'interroger plus profondément sur l'identité de Jean, et par cet effet son portrait devient plus clair. Il élabore aussi un travail de comparaison plus important (not. Lc 1-2) qui vient établir Jean comme figure honorable, ayant un rôle clé dans l'histoire de salut, bien qu'inférieur au rôle et au statut de Jésus. Cette comparaison dresse, à mon sens, un portrait positif de Jean tout en solidifiant son rôle de précurseur et de dernier prophète avant la venue du Messie. Par rapport à son statut d'homme honorable, nous pouvons relever que l'histoire de ses origines et sa confrontation avec Hérode (lue à la lumière de l'analyse de Shedd) soutiennent une telle caractérisation. Cette mise en avant de ces éléments vient souligner que Jean n'est pas représenté comme déviant du modèle de la personnalité antique 1079 et est donc respectable.

Dans Luc-Actes : une singularité du travail du rédacteur lucanien est une utilisation plus large des sources prophétiques, dont particulièrement Esaïe¹⁰⁸⁰. Par ce travail rédactionnel, il y a l'élaboration d'un cadre herméneutique qui fait la belle part à la paire promesse-accomplissement et vient structurer la temporalité du récit. Ce travail crée une continuité théologique avec l'histoire de salut d'Israël. Cette continuité se retrouve notamment dans le travail de Luc plus important sur les motifs narratifs vétérotestamentaires, et avec une caractérisation de Jean ayant une couleur vétérotestamentaire plus marquée (notamment grâce à Luc 1 et les motifs ésaïens). Il n'y a pas de rupture avec le passé d'Israël, mais plutôt une reconfiguration des constituantes de l'identité d'Israël : 1) le Temple ; 2) le peuple ; 3) les sphères religieuses (Pharisiens ; Sanhédrin).

Dans ce cadre Jean a aussi son rôle à jouer, notamment en tant que : 1. force constitutive du peuple (la foule anonyme) ; 2. acteur essentiel de la *boulê* de Dieu : en effet l'acceptation ou le rejet de son baptême influence la relation à Dieu, jetant alors le discrédit sur les adversaires en cas de rejet (Lc 7,30-32 ; 20, 5-7.15-19) ; 3. clé de voûte entre le passé d'Israël et la nouvelle époque qui s'ouvre avec le ministère de Jésus (Lc 1, Actes 1,22) ; 4. un des premiers moteurs de la reconfiguration de l'identité du peuple de Dieu.

 $^{^{1079}\,}Malina,\,B.J.,\, The\, New\, Testament\, World,\, 2001^3$ (1981), p. 151.

¹⁰⁸⁰ Indiquons, une nouvelle fois, David Pao pour une étude approfondie du sujet : PAO, David W., *Acts and the Isaianic New Exodus*, 2000.

2.3.2 Portrait littéraire

Grosso modo, la caractérisation de Jean ne se développe pas fortement au fil du récit, tout ce qui a été établi en Luc 1 se retrouve dans la suite de la narration, c'est-à-dire que les ajouts sont des éléments qui viennent illustrer/éclairer/détailler les propos de Luc 1. Il faut donc rappeler ici l'importance fondamentale de Luc 1–2 qui fonctionne comme véritable clé de lecture du récit : en effet, ces deux chapitres posent les jalons pour la bonne compréhension de la narration et établissent les caractéristiques fondamentales de Jean et Jésus. Comme nous l'avons vu avec Nathalie Siffer¹⁰⁸¹, les hymnes et annonces déploient dès le commencement la thématique du salut (accomplissement/promesse). De par son emplacement en début de narration, Luc 1 désamorce de nombreux sujets polémiques possibles en spécifiant immédiatement les particularités de nos deux héros.

Au niveau des genres, nous avons indiqué le motif important de la *syncrisis* mais aussi des aspects typologiques du récit. Il nous faut aussi souligner la spécificité de Luc qui propose des récits recevables pour un auditoire grec ou juif; comme nous en voyons un exemple avec le récit d'enfance qui s'appuie sur un modèle biblique et en même temps sur les récits d'enfance grecs.

Par rapport au récit, Jean est avant tout sollicité dans de ce que la naratologie nomme des « intrigues de révélation », c'est-à-dire que « l'action transformatrice consiste en un gain de connaissance sur un personnage dans l'histoire racontée » 1082. À part le récit de l'enfance, nous avons principalement affaire à des péricopes qui utilisent le mode du « telling ».

2.3.3 Prise de position

Dans cette section, je me suis jointe aux analyses pertinentes de Crabbe¹⁰⁸³, Füller¹⁰⁸⁴, Koet¹⁰⁸⁵ et Pao¹⁰⁸⁶ concernant le rôle des textes prophétiques comme cadre herméneutique du récit et de ses personnages ; ceci nous a révélé l'enjeu du motif de l'accomplissement/promesse qui lie les récits vétérotestamentaires à cette nouvelle narration.

À la suite de notre section analytique, je rejoins Wolter, lorsqu'il affirme que « [1]'imbrication des différences et ressemblances ne cherchent pas à déprécier le Baptiste au profit de Jésus, mais bien plutôt, à exprimer que les deux ont un rôle différent, comme voulu par Dieu, dans le plan du salut » 1087. Ainsi, notre parcours d'analyse, qui suit de près le texte, nous permet de soutenir que toute piste ne cherchant qu'à souligner l'infériorité de Jean manque une partie du développement théologique de Luc et ne rend pas justice à son travail de mise en parallèle des deux figures. En effet, l'analyse de la section 2 nous permet de valoriser ce sur quoi l'emphase est mise : la place de Jean dans l'histoire juive du salut et sa fonction cruciale de prophète. Ceci signifie que l'interprétation chrétienne de Jean, même si

¹⁰⁸¹ SIFFER, Nathalie, « Les "hymnes" du récit de l'enfance de l'évangile de Luc », 2009.

¹⁰⁸² MARGUERAT, Daniel, BOURQUIN, Yvan, Pour lire les récits bibliques, 2004 (1998), p. 219.

¹⁰⁸³ CRABBE, Kylie, Luke/Acts and the End of History, 2019.

¹⁰⁸⁴ FULLER, Michael E., « Isaiah 40.3-5 and Luke's Understanding of the Wilderness of John the Baptist », 2010, p. 43-58.

¹⁰⁸⁵ KOET, Bart J., « Isaiah in Luke-Acts », 2006, p. 51-79.

¹⁰⁸⁶ PAO, David W., Acts and the Isaianic New Exodus, 2000.

¹⁰⁸⁷ WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 115.

elle le présente dans un statut d'infériorité, est tout à fait positive¹⁰⁸⁸. Il va de soi, dans la perspective du mouvement de Jésus, que le statut du Messie, son message et ses gestes sont supérieurs à tout autre personnage, il ne peut en être autrement. Toutefois, cela ne signifie pas que les autres personnages en perdent leur importance, comme le présente notre source.

Par rapport à la relation entre Jean et Jésus, ainsi qu'à la hiérarchie du baptême, mon avis diverge de l'analyse de Chauchot, car je ne conçois pas l'approche lucanienne de Jean comme un travail visant principalement à établir son infériorité. Dans sa lecture du portrait lucanien de Jean, elle argumente que Luc vise une accentuation de la différence entre les deux baptêmes en compétition (celui de Jean et celui de Jésus, qui deviendra un baptême messianique en Actes)¹⁰⁸⁹. D'après elle, la hiérarchie entre Jean et Jésus illustre l'infériorité du baptême de Jean : « Luc traite de deux figures concurrentes et deux baptêmes concurrents, et la hiérarchie entre les personnages est transférée à la hiérarchie établie entre les baptêmes dans la logique narrative de la double œuvre »¹⁰⁹⁰.

Nous citons encore un large extrait de la monographie de Christina Chauchot :

Luke-Acts gives the most elaborated explanation of how to understand the relationship between the forerunner and the expected figure. This relationship is explained in a condensed way in Lk 3:16-17 (rewritten and expanded Mk 1:7 and Mt 3:11) and resumed in Acts 13:23-25. Luke's narrative, in which John figures most prominently, also makes the clearest distinction between the figures of John and Jesus and their respective baptisms. In a paradoxical way, Luke says more about John just to diminish his importance. Luke's parallelism of the two figures separates them, and the immediate result of the juxtaposition is that Luke communicates the superiority of Jesus¹⁰⁹¹.

Le fait qu'elle souligne l'approche de la double relation de Jean et Jésus et de leur baptême comme une clé de lecture importante dans l'approche des sources s'explique notamment par une focalisation sur le chapitre 3, pour nous aussi crucial pour la caractérisation de Jean. Effectivement, la question du baptême est une thématique clé et délicate concernant Jean : pourquoi ne le présente-t-il jamais en train de baptiser ? pourquoi laisser l'épithète de Baptiste de côté ? Chauchot pose l'hypothèse que Luc cherchait à réduire l'autorité de Jean en tant que baptiste 1092. Notre perspective propose une lecture moins axée sur la question de la hiérarchie entre leur baptême, et vient souligner que Jean et son baptême ont eu un rôle tout à fait important dans la narration de Luc ; le baptême étant le signe de la conversion d'Israël en vue de la venue du Messie. Notre lecture démontre aussi une forme de dépendance entre Jean et Jésus : sans Jean, l'annonce de la venue du Christ ne peut avoir lieu, comme le présente par exemple le récit d'enfance, la naissance miraculeuse de Jean permettant de préparer le chemin pour la venue de Jésus.

¹⁰⁸⁸ Chauchot souligne aussi que le portrait est positif : CHAUCHOT, Christina M., *John the Baptist as a Rewritten Figure in Luke-Acts*, 2021, p. 102.

¹⁰⁸⁹ *Ibid.*, p. 102.

¹⁰⁹⁰ (Trad. MJ), citation en langue originale : « Luke deals both with concurrent figures and concurrent baptisms, and the hierarchy between the figures is transferred to the established hierarchy between the baptisms in the narrative logic of the double work. » (*ibid.*, p. 107).

¹⁰⁹¹ *Ibid.*, p. 116.

¹⁰⁹² *Ibid.*, p. 150.

Nous allons à présent chercher à savoir si le milieu social et la « mémoire sociale » du mouvement dans lequel Luc s'inscrit peuvent nous éclairer sur sa façon de travailler le portrait de Jean, et notamment son baptême.

Section 3:

De la mémoire narrative à la mémoire sociale : essai d'articulation

3.1 La mémoire dans l'œuvre lucanienne

Pour cette dernière partie de notre travail, nous allons essayer de cerner la mémoire sociale qui est reflétée dans la mémoire narrative lucanienne. Faisons ici un rappel méthodologique : à quelle(s) mémoire(s) avons-nous affaire dans les évangiles et dans les Actes ? Nous indiquons une nouvelle fois la réponse de Huebenthal ; les évangiles et les Actes narrent une mémoire sociale, fondant une mémoire collective qui soutient la construction de l'identité du groupe¹⁰⁹³. Précisons encore une fois que le christianisme naissant se trouve dans une situation de « crise de la mémoire »¹⁰⁹⁴, et que c'est par le biais du texte et de ces personnages que la communauté a accès à la mémoire de Jésus :

[...] la communauté est appelée à s'identifier avec ce sujet collectif, en « se rappelant » elle aussi de cette parole (qu'elle n'a pas entendue de la bouche de Jésus), c'est-à-dire en acceptant son statut de parole divine et prophétique, en même temps qu'elle est appelée à se conformer à ce modèle en « se rappelant » au fur et à mesure d'autres paroles de Jésus en fonction de ses propres expériences. Enfin, cette opération du souvenir compris comme recours à la parole prononcée autrefois pour structurer et interpréter l'expérience présente est constitutive de l'identité de la communauté, parce que celle-ci s'assure ainsi de l'autorité de ses références fondamentales, et en même de la conformité de ses propres pratiques à ces références¹⁰⁹⁵.

La narration du passé fondamental se focalise sur l'histoire du Christ, chaque narration supportant des éléments au sujet de Jésus qui étaient considérés comme essentiels pour la foi des divers groupes de croyants en Christs¹⁰⁹⁶. Huebenthal définit la production des évangiles et des Actes comme une littérature mémorielle¹⁰⁹⁷, c'est-à-dire qu'on se souvient de Jésus Christ et de son héritage, qu'on structure des traditions et qu'on « fabrique » (fabricate)¹⁰⁹⁸ de nouveaux « cadres »¹⁰⁹⁹ pour les constructions identitaires à partir de cette production mémorielle¹¹⁰⁰.

3.1.1 De l'importance de ne pas séparer la mémoire de Jean de la trame générale

Pour traiter notre question, il nous faut en premier établir une affirmation que nous allons étayer ci-dessous. Notre parcours a bien relevé l'implication conséquente du travail rédactionnel de Luc : Jean est intimement tissé dans la trame narrative et théologique du diptyque. Ainsi, si nous souhaitons

¹⁰⁹³ HUEBENTHAL, Sandra, « "Frozen Moments" – Early Christianity through the Lens of *Social Memory Theory* », 2018 p. 20; EAD., *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis*, p. 153.

¹⁰⁹⁴ NORELLI, E., « La notion de 'mémoire' nous aide-t-elle à mieux comprendre la formation du canon du Nouveau Testament? », 2007, p. 82.

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*, p. 175.

¹⁰⁹⁶ BUTTICAZ, Simon, Norelli, Enrico, « Introduction », 2018, p. 5.

¹⁰⁹⁷ HUEBENTHAL, Sandra, « "Frozen Moments" – Early Christianity through the Lens of *Social Memory Theory* », 2018, p. 26.

¹⁰⁹⁸ *Ibid.*, p. 20.

¹⁰⁹⁹ HALBWACHS, Maurice, Les cadres sociaux de la mémoire, 2001 (1925), p. 38-39.76.79.

¹¹⁰⁰ HUEBENTHAL, S., « "Frozen Moments" – Early Christianity through the Lens of Social Memory Theory », 2018, p. 20.

éclairer la représentation mémorielle que le baptiste lucanien représente, on doit alors considérer le travail mémoriel général de l'œuvre ; c'est-à-dire que la mémoire du Baptiste dans notre source n'a de sens qu'à l'aune du projet général de l'évangéliste. Il s'agit d'une des conséquences du travail rédactionnel : en travaillant son récit, le rédacteur crée une cohérence narrative et théologique. Comme l'analyse Sandra Huebenthal, là où des épisodes narratifs avaient peut-être une cohérence propre à l'origine (c'est-à-dire, qu'ils n'étaient pas forcément structurés ensemble et connaissaient une forme d'unité orale ou écrite indépendante), ils sont maintenant articulés à un projet plus large qui leur donne une perspective et un contexte général desquels ils dépendent¹¹⁰¹. Nous la citons :

Dabei ist es entscheidend, dass nicht eine gemeinsame Geschichte "erfunden" wird, sondern die unterschiedlichen Perspektiven, die auf das gleiche Ereignis hin adaptierbar sind, auf die Vergangenheitsdeutung beschränkt werden, die für das Selbstverständnis der Erinnerungsgemeinschaft bestimmend ist und deren Zugriff Gegenwart und Zukunft strukturiert¹¹⁰².

Ainsi, c'est le projet narratif qui permet de cristalliser la formation de l'identité; les souvenirs intégrés dans le narratif servent donc ce processus¹¹⁰³. Ce que Huebenthal affirme est que l'identité se joue dans le macro-récit et non dans des épisodes séparés¹¹⁰⁴. Nous la rejoignons, et c'est pour cela qu'il faut considérer la mémoire du Baptiste Jean dans la trame générale du récit. Rappelons encore que la représentation mémorielle rend compte de ce qui était important pour la communauté¹¹⁰⁵. Ainsi, si nous souhaitons explorer la mémoire sociale que représente notre portrait, il nous faut nous référer non au cadre de chaque péricope mais au cadre général et significatif qu'est le projet de mémoire lucanien. Toutefois ce propos est à nuancer : très probablement que certains éléments du portrait ne servent pas, spécifiquement, le projet théologique lucanien et ont été retenus pour d'autres raisons.

3.1.2 La mémoire sociale dans le diptyque lucanien

Que pouvons-nous établir à propos du travail mémoriel lucanien ? Pour commencer, à titre d'éclairage, nous pouvons présenter quelques traits généraux concernant le rapport au passé que notre œuvre présente. Ces jalons nous permettront de mieux cerner le travail de mémoire produit par notre rédacteur.

Tout d'abord, indiquons que le passé sollicité est fondamentalement théologique¹¹⁰⁶, qu'il s'agisse du passé de l'histoire d'Israël (médiatisé par les Écritures vétérotestamentaires et la « mémoire culturelle » de l'Israël ancien¹¹⁰⁷), ou du passé de la vie et du ministère de Jésus. Dans ce cadre, il faut relever, encore une fois, l'importance du rapport aux Écritures (nous avons, à plusieurs reprises, relevé l'usage des motifs et sources vétérotestamentaires). La matrice vétérotestamentaire forme non

¹¹⁰¹ Sa méthodologie s'applique à Marc, mais nous pouvons en appliquer le résultat à Luc : HUEBENTHAL, S., *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis*, 2018² (2014), p. 157-158.

¹¹⁰² *Ibid.*, p. 158.

¹¹⁰³ *Ibid.*, p. 159-161.

¹¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 161.

¹¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 70.

¹¹⁰⁶ Indiquons évidemment que les croyants en Christ se refèrent au passé d'Israël car c'est de là que le mouvement puise ses racines, c'est de ce lieu qu'il a émergé : STERLING, Gregory E., *Historiography and Self*-Definition, 1992, p. 380.

¹¹⁰⁷ ASSMANN, Jan, *La mémoire culturelle*, 2010, p. 47-50.179-205.

seulement un cadre herméneutique pour le lectorat, permettant de comprendre la portée des événements narrés, mais est aussi une tradition narrative et religieuse qui structure et permet d'élaborer la théologie de notre rédacteur. Rappelons que nous voulions observer l'utilisation des anciennes traditions pour permettre d'établir de nouveaux cadres pour la tradition des croyants en Jésus¹¹⁰⁸. Et en effet, nous observons bel et bien une lecture de l'identité du groupe à l'aune de la tradition religieuse et historique de laquelle il est issu.

En nous intéressant à ce rapport aux Écritures, nous pouvons relever quelques premières pistes concernant les enjeux auxquels étaient confrontés le milieu lucanien de rédaction. En effet, les Écritures permettent : 1) de conceptualiser et illustrer le rapport de continuité et de discontinuité avec l'histoire d'Israël; 2) de soutenir la confession christologique de Jésus. Concernant ce premier point, une façon de conceptualiser ce rapport se retrouve dans l'usage typologique du passé : Aletti souligne la présence de ce procédé dans nos sources 1109. Le recours à la typologie se retrouve dans la littérature juive ancienne, hellénistique, rabbinique, biblique (vétéro- et néo-testamentaire)¹¹¹⁰; il s'agit de « [...] voir "dans des personnes, des événements ou des lieux, le prototype, le modèle ou la figure de personnes, d'événements ou de lieux temporellement postérieurs" [...] » 1112. Développons ce procédé à l'appui d'un article d'Anthony Le Donne¹¹¹³ : une société/un groupe peut connaître des récits de nature « métanarrative » ou qui ont une fonction d'archétype¹¹¹⁴, c'est-à-dire des récits ayant une grande importance culturelle et étant devenus des standards de signification¹¹¹⁵. La typologie va permettre d'interpréter le rôle de nouveaux personnages à partir de grands personnages issus de cette métanarrativité¹¹¹⁶. D'un point de vue mémoriel, cela illustre l'articulation de la mémoire individuelle à des narrations historiques¹¹¹⁷. Le Donne traite ce sujet dans le cadre de la question de la distorsion et des inventions de mémoires/souvenirs, que nous n'aborderons pas ici. Nous indiquons néanmoins que c'est au prisme de ce procédé que peut se lire l'ajout/la création d'une nouvelle tradition, nous le citons:

The successful invention of tradition requires a close proximity to the older tradition so that its reception into the society is a smooth one. If an invention is too radical it will be largely rejected. An invented past will fail if the "society becomes aware of [its] fabricated character. Such awareness may lead to doubts about the appropriateness and validity of [the invention's] commemoration of the past." Thus, depending on how central a collective

¹¹⁰⁸ Voir page 23-24 de ce présent travail. Ainsi que : HORSLEY, Richard A., « Prominent Patterns in the Social Memory of Jesus and Friends », 2005, p. 58.

¹¹⁰⁹ ALETTI, Jean-Noël, *Quand Luc raconte*, 1998, p. 103-106. Aussi Marguerat, qui souligne l'utilisation typologique de l'histoire du salut, dans : MARGUERAT, Daniel, *L'aube du christianisme*, 2008, p. 46.

¹¹¹⁰ ALETTI, Jean-Noël, Quand Luc raconte, 1998, p. 103.

¹¹¹¹ FISHBANE, Michael, Biblical Interpretation in Ancient Israel, Oxford, Oxfrod University Press, 1985, p. 352

¹¹¹² ALETTI, Jean-Noël, *Quand Luc raconte*, 1998, p. 103.

¹¹¹³ LE DONNE, Anthony, « Theological Memory Distortion in the Jesus Tradition: A Study in Social Memory Theory », dans: BARTON, Stephen C., STUCKENBRUCK, Loren T., WOLD, Benjamin G. (éds), *Memory in the Bible and Antiquity: The Fifth Durham-Tübingen Research Symposium (Durham, September 2004)* (WUNT 1.212), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 163-177.

¹¹¹⁴ *Ibid.*, p. 172.

¹¹¹⁵ *Ibid.*, p. 172.

¹¹¹⁶ *Ibid.*, p. 172.

¹¹¹⁷ *Ibid.*, p. 172.

¹¹¹⁸ ZERUBAVEL, Yael, « The Historical the Legendary and the Incredible: Invented Tradition and Collective Memory in Israel. », dans: GILLIS, John R. (éd.), *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 106.

memory is to a cultural identity, the conditions by which a tradition can be reinvented are particularly narrow. Innovative reinterpretation of tradition is only successful to the extent to which it is accepted¹¹¹⁹.

C'est-à-dire qu'il y a un facteur de continuité et de cohérence qui accompagne le processus de formation de nouvelles mémoires, sans quoi la mémoire présentée ne serait pas recevable car reconnue comme inventée de toute pièce.

Dans le cadre du Nouveau Testament, la typologie permet de souligner l'agir divin à travers l'histoire¹¹²⁰. Si nous reprenons Aletti, la typologie lucanienne se présente, pour sa part, dès le seuil de l'évangile : Lc 1–2¹¹²¹. Elle s'exprime de deux façons : 1) par le biais du narrateur discret : « [il] travaille en sourdine, effectuant de nombreuses corrélations entre acteurs et entre événements, mais sans le dire [...] »¹¹²² ; 2) par le biais de Jésus : il présente avec clarté une lecture typologique sous la thématique de la promesse et l'accomplissement (Lc 4,21-27 ; 13,33.34 ; Lc 11,31-32 ; 20,9-18)¹¹²³. Pour Aletti, la typologie lucanienne a une fonction mémorielle qui s'exprime par les notions de continuité et d'accomplissement¹¹²⁴. Elle véhicule l'idée d'accomplissement¹¹²⁵, en soulignant la supériorité de Jésus par rapport à toutes les figures du passé¹¹²⁶. La typologie permet de lire le récit de Luc-Actes comme « l'exposition concrète du plan de salut divin, en sa cohérence, sa logique »¹¹²⁷.

Notre second point concerne la confession christologique de Jésus de Nazareth. Un exemple est l'utilisation des Écritures par Priscille et Aquilas, dont on peut conclure « [qu'elles] n'ont plus le même statut, elles sont ordonnées à une démonstration christologique »1128. En effet, le livre des Actes rend compte à plusieurs endroits d'une stratégie qui pourrait nous éclairer sur la forme du rapport du christianisme naissant à son double passé (celui d'Israël et celui de Jésus), qui est uni dans leur compréhension de l'histoire du salut. Il s'agit notamment d'Actes 18,28 ; citons cette scène où Apollos s'appuie sur les Écritures pour démontrer que Jésus est le Christ : « Il réfutait publiquement les Juifs avec véhémence, démontrant par les Écritures que Jésus est le Christ »¹¹²⁹. Paul fait de même en Actes 17,2-5, où il s'agit clairement d'une stratégie de persuasion (v. 4 : ἐπείσθησαν [πείθω]). Pour un autre exemple, voir encore : Actes 17,11 qui met en scène des Juifs qui vérifient la parole de Dieu reçue à la lumière des Écritures. Si l'auditoire entre en adéquation avec la lecture proposée par Paul/Pierre, etc., cela mène à la conversion. Regardons aussi Actes 8,30-40, mettant en scène Philippe qui guide l'eunuque éthiopien dans sa lecture d'Esaïe et qui lui indique que Jésus est le prophète annoncé (v. 35), message qui a pour conséquence le baptême de l'eunuque. Les Écritures juives permettent donc de confesser le Christ et de soutenir l'appel à la conversion, conversion qui habilite l'individu à rejoindre la communauté du salut.

¹¹¹⁹ LE DONNE, A., « Theological Memory Distortion in the Jesus Tradition », 2007, p. 173.

¹¹²⁰ ALETTI, Jean-Noël, Quand Luc raconte, 1998, p. 104.

¹¹²¹ *Ibid.*, p. 105-106.

¹¹²² *Ibid.*, p. 105.

¹¹²³ *Ibid.*, p. 105-106.

¹¹²⁴ *Ibid.*, p. 106.

¹¹²⁵ *Ibid.*, p. 111.

¹¹²⁶ *Ibid.*, p. 111.

¹¹²⁷ *Ibid.*, p. 112.

¹¹²⁸ LEMONON, Jean-Pierre, « Les christianismes à Éphèse au I^{er} siècle », 2005, p. 104.

^{1129 (}Trad. MJ).

Il y a possiblement une reconfiguration du rapport aux traditions vétérotestamentaires durant ce processus. Posons l'hypothèse suivante : les Écritures permettent de relire le passé fondateur du groupe (les événements de Jésus) pour, dans le présent, convaincre les candidats au baptême ou d'autres groupes de l'identité de Jésus. Dans ce cadre, nous avons noté les nombreuses occurrences dans l'évangile de Luc qui, d'une façon générale, soutiennent l'identité de Jésus, et plus particulièrement qui impliquent Jean dans le processus d'identification de Jésus : en effet, par son action, ses questions et sa prophétie, Jean oriente le lecteur vers l'identité de Jésus. Ainsi, le rapport au passé soutiendrait, entre autres, le programme missionnaire, et les Écritures justifieraient l'identification de Jésus. Peutêtre peut-on éclairer ce processus à la lumière de la crise de la mémoire ? Dans ce contexte, où les témoins oculaires ont disparu, la référence à la promesse vétérotestamentaire et le témoignage de la vie de Jésus doivent être suffisants pour permettre son identification comme Messie. Je me demande à présent si l'on peut relire Luc 7,18ss. ainsi : Jean, qui n'a jamais été témoin oculaire de la mission de Jésus, reconnaît dans le témoignage (lui oculaire) de ses disciples les caractéristiques de celui qu'il a annoncé. Ainsi, la référence à la promesse et le témoignage de la vie de Jésus sont suffisants pour arriver à identifier Jésus comme Messie, puisque le Baptiste y parvient avant même l'événement pascal, soulignant sa particularité prophétique.

Nous avons déjà indiqué la nécessité d'articuler continuité et différenciation vis-à-vis du passé et que la période de différenciation est typique des « religions de conversion » et se déploie notamment dans la période paulinienne¹¹³⁰. Nous nous trouvons désormais à l'étape d'après, le processus de différenciation ayant donc déjà été engagé¹¹³¹. Indiquons désormais quelques pistes au sujet de la paire continuité/différenciation qui permettent d'éclairer la mémoire sociale qui est mise en scène dans l'œuvre lucanienne.

Une des pistes possibles derrière le besoin d'établir clairement la continuité avec Israël est la volonté de pouvoir prouver l'ancienneté de sa tradition¹¹³². C'est une piste soutenue par Backhaus :

Nichts war dazu dringender nötig als eine soziale Gedächtnisstrategie, die nur der Historiograph zu erbringen vermochte: der augenfällig-nachvollziehbare Aufweis einer alten und edlen Abkunft und die Kanonisierung eines Vergagenheitsbildes, das den Christen selbst Orientierung gewährte und sowohl die Geringschätzigkeit als auch das Misstrauen der Beobachter abzubauen vermochte¹¹³³.

Par ce travail, qui doit souligner la légitimité de la tradition, cette dernière devient apte à la réception pour les cercles extérieurs au groupe¹¹³⁴, tandis qu'à l'interne elle établit une conscience de continuité qui devient orientatrice et légitimante¹¹³⁵. Wolter argumente que le besoin d'équiper le christianisme d'une histoire et d'une tradition provient de la nécessité de démontrer que le christianisme n'est pas

¹¹³⁰ WOLTER, Michael, « Die Entwicklung des paulinischen Christentums von einer Bekehrungsreligion zu einer Traditionsreligion », 2010, p. 15-40.

¹¹³¹ *Ibid.*, p. 18.

¹¹³² Aussi Sterling, Gregory E., *Historiography and Self-*Definition, 1992, p. 393.

¹¹³³ BACKHAUS, Knut, « Lukas der Maler », 2007, p. 34. Pour se faire Backhaus s'appuie sur les travaux de la mémoire sociale: p. 32, à l'appui de GEHRKE, Hans-Joachim, « Mythos, Geschichte, Politik – antik und modern », Saec. 45, 1994, p. 239-264, p.245s. et p. 58 à l'appui de : ASSMANN, Jan, Religion und kulturelles Gedächtnis, 2004² (2000), p. 15-37. ¹¹³⁴ BACKHAUS, Knut, « Lukas der Maler », 2007, p. 44.

¹¹³⁵ *Ibid.*, p. 44.

une « religion de conversion » mais bien, dès le début, une « religion de tradition »¹¹³⁶. Marguerat le souligne aussi, le rapport au passé soutient le besoin identitaire par une commémoration de ses origines : Luc « assure à cette chrétienté (majoritairement pagano-chrétienne) qu'elle est une héritière légitime de l'histoire millénaire des promesses faites à Israël ; ces promesses ont trouvé leur accomplissement dans la résurrection de Jésus d'entre les morts »¹¹³⁷ ; l'œuvre de Luc est donc la mise en scène d'une mémoire collective qui vise à illustrer la continuité entre Israël et la mission des croyants en Christ¹¹³⁸.

Une seconde piste pour expliquer ce rapport de continuité/discontinuité est la thématique de l'intégration, source de tension, des non-Juifs/Gentils dans les milieux proto-chrétiens, telle que rendue en Actes 6,13-14 et 21,21¹¹³⁹. Baker suggère que nous pouvons situer cette tension autour de points précis :

While the presence of non-Judeans in the Christ group does not appear to have been an issue, the conditions of their entrance and social interaction between them and Judean Christ followers were an issue $[...]^{1140}$.

David Balch traite de cette question dans son article « Accepting Others : God's Boundary Crossing according to Isaiah and Luke-Acts ». Il y résume le contexte qui est selon lui derrière cette friction :

The author rather opposes rumor, doubts, being voiced perhaps both inside and outside the Lukan house churches toward the end of the first century: can Lukan Christians, uncircumcised (if male) Gentiles, who would not know how to cook kosher even if they wanted to, really claim continuity with the ancient revelation of God through *Moses*, or have they not "changed the customs Moses handed on to us?"¹¹⁴¹

Son article propose que Luc produit une interprétation qui vise à expliquer et soutenir ce changement de régime vis-à-vis des lois disputées :

[The] "new" (Luke 5:36; 22:20; Acts 5:20; 17:19) eschatological event being experienced in the present was prophesied long ago by Isaiah, so [it's] a change that is not a change. Luke is not oriented exclusively toward the past, but also to the eschatological present, in which God is doing something new¹¹⁴².

Ainsi une stratégie pour expliquer les changements vis-à-vis du passé d'Israël est-elle la référence à l'interprétation lucanienne du matériel ésaïen. Car si le motif promesse-accomplissement structure la continuité de l'histoire du salut, l'horizon eschatologique amené par Esaïe permet de conceptualiser la nouveauté apportée par la venue du Règne. Ce cadre herméneutique permettrait à Luc, selon Balch, de soutenir le passage d'une vision ethnocentrique du peuple de Dieu à une vision multiethniques¹¹⁴³: « Les Judéens, Samaritains, et Grecs, même les *allophyleis*, deviennent un »¹¹⁴⁴. Nous avons là un

¹¹³⁶ WOLTER, Michael, « Die Entwicklung des paulinischen Christentums von einer Bekehrungsreligion zu einer Traditionsreligion », 2010, p. 40.

¹¹³⁷ MARGUERAT, Daniel, « Les Actes des Apôtres », dans : ID. (éd.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (MdB 41), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 145.

¹¹³⁸ MARGUERAT, Daniel, Les Actes des apôtres, Vol. 1, p. 28.

¹¹³⁹ BALCH, D., « Accepting Others », 2015 (2009¹), p. 244.

¹¹⁴⁰ BAKER, Coleman A., *Identity, Memory and Narrative in Early Christianity*, 2011, p. 151.

¹¹⁴¹ BALCH, D., « Accepting Others », 2015 (2009¹), p. 244.

¹¹⁴² *Ibid.*, p. 246.

¹¹⁴³ *Ibid.*, p. 247.

^{1144 (}Trad. MJ), citation en langue originale : « Judeans, Samaritans, and Greeks, even *allophyleis*, become one. » (*ibid.*, p. 247).

exemple plausible de la mémoire sociale qui se reflète dans nos textes. Les changements dans le groupe, marqués par une rencontre entre plusieurs identités, peuvent être théologiquement légitimés par le passé¹¹⁴⁵. En effet, s'il y a un besoin de légitimer ces changements, on peut imaginer que cela se fait dans un contexte conflictuel : il faut démontrer que le changement identitaire du groupe est cohérent et légitime (peut-être pour répondre à des tensions internes/externes au groupe). On a besoin de soutenir l'identité du groupe.

Ce qui est intéressant dans la lecture de Balch est que le présent du groupe est à comprendre dans son horizon eschatologique. Pour Crabbe, Luc-Actes argumente que bien que le croyant se trouve dans une période eschatologique, il lui est encore possible de changer dans le présent; elle relie cet argument lucanien à l'appel fait aux auditeurs d'aligner leur vie aux priorités divines 1146. Si nous prenons la perspective eschatologique au sérieux, il me semble que nous avons affaire à une mémoire sociale particulière, c'est-à-dire qu'elle se comprend dans un cadre particulier : il s'agit d'une nouvelle époque, d'une période de changement. C'est une période qui se démarque des autres courants eschatologiques, puisqu'elle est comprise comme une période post-pascale, se déployant après l'événement de l'ascension du Christ. Nous posons, en conséquence, l'hypothèse que nous avons affaire à une mémoire sociale eschatologique, une catégorie qui reste à éprouver mais qui nous paraît intéressante. En nous basant sur la compréhension lucanienne de l'histoire de Dieu telle que présentée par Marguerat, c'est-à-dire que « [1]a fin viendra, mais avant elle, l'histoire se déploie sans qu'on soit en mesure de prédire son achèvement (17,20s; 19,11; 21,12-33; Ac 1,6-8). Si Lc a visiblement pris acte du retard de la parousie (voir sa correction de Mc 9,1 en 9,27), l'échéance du retour du Christ et du jugement final n'est pas récusée pour autant. Vigilance et fidélité éthique sont requises en vue du jugement (12,35-48.57-59; 13,6-9; 16,19-31; etc.) »1147, nous pouvons suggérer que la communauté se voit installée dans une dynamique qui instaure le temps du présent comme lieu déterminant pour le jugement à venir. Cela est illustré notamment dans la prédication éthique du Baptiste : l'agir éthique est essentiel dans la conversion en vue du jugement à venir. Mais encore, concernant l'aspect ésaïen de la nouveauté, la manière dont Luc agence le début de son évangile, notamment via la figure de Jean, met en lumière la spécificité de cette période dans laquelle se trouve la communauté chrétienne. Il faudrait ouvrir la discussion à l'articulation de cette thématique avec le développement ecclésiologique, comme l'analyse Marguerat : « [L]e souci du retard de la parousie s'est effacé au profit d'une valorisation du temps présent, le temps de l'Église »¹¹⁴⁸.

Ces quelques premières considérations permettent de dégager des pistes possibles à éprouver de situations demandant un travail de mémoire pour : 1) légitimer le statut de la tradition¹¹⁴⁹ ; 2) justifier et expliquer la mission aux non-Juifs ; 3) conceptualiser la période de changement vécue ; 4) soutenir

_

¹¹⁴⁵ Comme l'illustre: BAKER, Coleman A., *Identity, Memory and Narrative in Early Christianity*, 2011.

¹¹⁴⁶ CRABBE, K., Luke/Acts and the End of History, 2009, p. 326.

¹¹⁴⁷ MARGUERAT, Daniel, «L'Évangile selon Luc », 2008, p. 120-121.

¹¹⁴⁸ MARGUERAT, Daniel, Les Actes des apôtres, Vol. 1, p. 26.

¹¹⁴⁹ Voir aussi: STERLING, Gregory E., *Historiography and Self*-Definition, 1992, p. 387.

l'identité christologique du Messie. Nous en indiquerons d'autres dans la suite de cette section, notamment le rapport à Israël.

3.2 La représentation lucanienne de la mémoire du Baptiste

Reprenons à présent notre enquête. Par notre travail, nous avons établi : 1) le portrait du baptiste ; 2) le rôle du lectorat (activement sollicité par les procédés rhétoriques et narratifs) ; 3) les spécificités rédactionnelles de Luc. Il s'agit maintenant de jauger de la corrélation entre portrait littéraire et mémoire sociale.

Nous avons vu que le portrait du Baptiste est composé de nombreuses caractéristiques (origines, statut, mode de vie, prédication, *etc.*); or, pour raison de temps et d'ampleur de la tâche, nous ne pouvons les décortiquer une à une pour chercher à établir s'il s'agit d'un souvenir déformé, d'un élément vraisemblablement historique, *etc.* Il faut donc définir la priorité de notre enquête : nous voulons essayer d'établir quels éléments étaient les plus déterminants pour la mémoire de groupe en lien avec nos textes. En clair : peut-on établir une hiérarchie d'importance des caractéristiques vis-àvis du présent du groupe, c'est-à-dire, cerner lesquelles sont les plus déterminantes pour la caractérisation de Jean ?

Pour répondre à cette question je propose deux pistes. Premièrement, évaluer le portrait de Jean à la lumière de son rôle dans l'intrigue générale du diptyque. Cette piste s'appuie sur l'hypothèse que l'œuvre de Luc a pour visée de présenter l'histoire du salut¹¹⁵⁰ – nous serions donc appelés à établir l'importance de cette histoire (et la place que Jean y prend) pour l'identité en jeu dans nos sources. La seconde piste que je propose consiste à suivre les méthodologies proposées par Coleman A. Baker (« identité narrative » et « configuration »¹¹⁵¹), John Barclay (« lecture en miroir »), Eve-Marie Becker et Philip Esler (« contre-mémoire »¹¹⁵²) dans leurs articles/ouvrages respectifs appliqués aux origines chrétiennes¹¹⁵³.

3.2.1 L'histoire du salut

Notre analyse dans la section 2 a déterminé que l'enjeu principal de la figure de Jean se découvre dans son rôle dans l'histoire du salut. Avec, notamment, Luc 3 qui est rédigé de façon à mettre en lumière ce statut particulier, au détriment du fait qu'il ait baptisé Jésus (Marc/Matthieu).

¹¹⁵⁰ ALETTI, Jean-Noël, *Quand Luc raconte*, 1998, p. 19; SQUIRES, John T., *The Plan of God in Luke-Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; SCHULZ, Siegfrid « Der Heilsplan Gottes », dans: ID., *Die Stunde der Botschaft*, Hambourg, Fruche, 1967, p. 257-283

¹¹⁵¹ RICOEUR, Paul, « L'identité narrative », *Esprit*, 1988, p. 295-304. Cf. TURNER, John C., *Rediscovering the Social Group: Self-Categorization Theory*, 1987.

¹¹⁵² FOUCAULT, Michel, Language, Counter-Memory, Practice, 1980² (1977).

¹¹⁵³ BAKER, Coleman A., *Identity, Memory and Narrative in Early Christianity*, 2011; BECKER, Eve-Marie, « John 13 as Counter-Memory: How the Fourth Gospel Revises Early Christian Historiography », dans: Larsen, Kasper Bro (éd.), *The Gospel of John as Genre Mosaic*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, p. 269-282; BARCLAY, John M.G., « Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case », *JSNT* 31, 1987, p. 73-93; ESLER, Philip, « Paul's Contestation of Israel's (Ethnic) Memory of Abraham in Galatians 3», *BTB* 36/1, 2006, p. 23-34. Pour rappel: voir section 1 de ce travail.

John Squires et Siegfrid Schulz, cités par Aletti¹¹⁵⁴, postulent que le thème central de Luc et d'Actes est le plan divin de salut¹¹⁵⁵. En effet, comme le rappelle Aletti¹¹⁵⁶, l'œuvre lucanienne foisonne de termes et d'expressions « [...] qui renvoient à la volonté divine [...] »¹¹⁵⁷. Avec Crabbe, nous avons indiqué la place de la notion de βουλή, la narration soutenant l'accomplissement des prophéties et le déploiement du plan divin¹¹⁵⁸. Ce qui montre qu'un des points saillants de l'œuvre lucanienne est de rendre compte du plan de Dieu. Dans ce cadre, la présentation de l'histoire du salut soutient la lecture de continuité théologique entre Israël et l'Église¹¹⁵⁹. Or, l'histoire du salut est aussi l'histoire d'une séparation¹¹⁶⁰, thématisée notamment par le rejet de Jésus. Luc-Actes présente l'acceptation et le rejet du projet divin par les divers protagonistes du récit, ce qui pour Crabbe peut être lu à la lumière de l'interprétation de la communauté que le Christ et les garants de sa mémoire ont connu :

For Luke, the divine β ou λ $\dot{\eta}$ can be opposed, as evidence by numerous events of the past and present, exemplified in the rejection of Jesus and those who proclaim his resurrection. But, look to the future, the divine boule remains the basis of the assurance that, just as God and God's prophets foresaw this rejection, so will divine action adapt to ensure that the events of the end will certainly unfold as promised 1161.

Wolter le dit, en traitant de son passé, Luc veut expliquer la situation actuelle¹¹⁶²: « [...] Luc [raconte] toujours l'histoire de l'*expansion* des témoignages du Christ comme étant aussi une histoire de son *rejet*, qui mène à une *séparation* »¹¹⁶³. Ainsi, le refus de Jésus par une partie du judaïsme fait partie intégrante de l'histoire du salut¹¹⁶⁴. Pour Marguerat, il en va de la visée de l'œuvre lucanienne : « Luc s'attache à montrer comment le christianisme est né d'Israël, mais en se séparant de lui, bien que la nouvelle du salut lié à Jésus Christ fût destinée à Israël avant d'être offerte aux nations païennes »¹¹⁶⁵. Il s'agirait d'expliquer pourquoi les synagogues et l'Église sont séparées¹¹⁶⁶. Dans le cadre de la discussion du motif de rejet, il faut indiquer le cadre herméneutique du motif deutéronomiste du prophète persécuté¹¹⁶⁷. Odil H. Steck identifie la réception à travers le temps (rabbinisme, Coran, Second Temple, *etc.*)¹¹⁶⁸ de ce motif qui, théologiquement, est sollicité pour souligner les méfaits

¹¹⁵⁴ SQUIRES, John T., *The Plan of God in Luke-Acts*, 1993; SCHULZ, Siegfrid « Der Heilsplan Gottes », 1967, p. 257-283; Voir aussi: WI, Mi Ja, *The Path to Salvation in* Luke's, 2019.

¹¹⁵⁵ ALETTI, Jean-Noël, *Quand Luc raconte*, 1998, p. 19.

¹¹⁵⁶ Ce dernier élabore toute une analyse des interventions théophaniques dans l'œuvre lucanienne.

¹¹⁵⁷ ALETTI, Jean-Noël, Quand Luc raconte, 1998, p. 20.

¹¹⁵⁸ CRABBE, Kylie, Luke/Acts and the End of History, 2019, p. 204.

¹¹⁵⁹ MARGUERAT, Daniel, « Les Actes des Apôtres », 2008, p. 143

¹¹⁶⁰ MARGUERAT, Daniel, Les Actes des apôtres, Vol. 1, 2007, p. 26; WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, 2008, p. 27-29.

¹¹⁶¹ CRABBE, Kylie, Luke/Acts and the End of History, 2019, p. 337-338.

¹¹⁶² WOLTER, Michael, « Die Entwicklung des paulinischen Christentums von einer Bekehrungsreligion zu einer Traditionsreligion », 2010, p. 29.

^{1163 (}Trad. MJ), citation en langue originale : « [...] Lukas [erzählt] die Geschichte der *Ausbreitung* des Christuszeugnisses immer auch als eine Geschichte seiner *Ablehnung* [...], die immer wieder zu *Trennungen* führt. » (*ibid.*, p. 29 ; italiques originaux).

¹¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 30.

¹¹⁶⁵ MARGUERAT, Daniel, Les Actes des apôtres, Vol. 1, 2007, p. 26.

¹¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 26.

¹¹⁶⁷ Pour une étude approfondie voir STECK, O.H., *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, 1967.

¹¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 317.

d'Israël, c'est-à-dire son rejet de la volonté de Dieu¹¹⁶⁹. Le motif permet de thématiser aussi l'attente : 1) de la reconnaissance par Israël de ses péchés¹¹⁷⁰ ; 2) de la conversion d'Israël¹¹⁷¹ dans le temps présent (par le biais de la prédication de conversion, notamment)¹¹⁷². C'est-à-dire que le christianisme naissant a sollicité ce motif traditionnel et fondamentalement ancré dans l'histoire d'Israël pour interpréter le rejet du Christ, dont la venue salvifique est comprise dans le dessein de Dieu. Ainsi, au niveau de la mémoire, avons-nous une relecture du rejet du Christ Jésus illustrée par la relation des « ancêtres » et du prophète persécuté.

Ici on peut déjà indiquer que Jean est sollicité dans l'illustration de cette histoire d'expansion et de rejet, comme le thématise notre analyse de Luc 7 et Luc 20, puisqu'il campe lui aussi le rôle du prophète persécuté. Le rejet de Jean par les autorités religieuses était déjà un sujet en Marc 11 et se retrouve de façon plus développée en Matthieu et Luc. Il s'agit donc d'un élément narratif préexistant à la rédaction lucanienne. L'enjeu entre expansion/rejet, promesse/accomplissement, est évidemment thématisé dans la christologie lucanienne : « Luc ne cesse d'affirmer que la venue du Messie comble les promesses faites à Israël et s'inscrit dans l'attente creusée par les prophéties. Mais d'emblée il place sur les lèvres de Syméon la prédication que Jésus sera "signe de contradiction" et fauteur de scission au sein du peuple choisi (2,34) »¹¹⁷³.

L'histoire du salut est un élément constitutif du projet historiographique de Luc : « [...] [L]'histoire sert à reconnaître ses interventions [celles de Dieu] »¹¹⁷⁴. Luc présente une histoire du salut, au sein de laquelle certains chercheurs ont souligné un effort de « périodisation ». Conzelmann¹¹⁷⁵ notamment voit « [...] en Luc 16,16 la clef de périodisation de l'histoire de salut [...] »¹¹⁷⁶. C'est-à-dire qu'il considère qu'avec la venue de Jean-Baptiste nous avons la fin du temps d'Israël et, avec la Pentecôte, le début du temps de l'Église¹¹⁷⁷. Comme le démontre bien Marguerat, Conzelmann propose une version trop tranchante du modèle et ne considère pas assez le facteur de continuité entre les périodes¹¹⁷⁸. Puisque nos propres réflexions soulignent cette continuité, nous suivons Marguerat qui préfère le terme de « charnière » plutôt que « rupture » ; qu'il utilise ici dans le cas de l'Ascension, mais qu'on peut à mon sens appliquer pour définir l'articulation entre ces différentes périodes¹¹⁷⁹.

Nous avons bien établi, dans notre section 2, le rôle de Jean et de sa place dans l'histoire du salut. Cette figure, structurée par les procédés typologiques, devient alors elle-même un acteur de la

¹¹⁶⁹ STECK, O.H., Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, 1967, p. 317.

¹¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 319.

¹¹⁷¹ Or notre parcours a notamment relevé que le thème de la conversion (qui englobe le motif d'acceptation/rejet ; de salut/jugement) se présente comme une des trames narratives clés de notre récit : l'identité de la communauté du salut s'y ioue.

¹¹⁷² STECK, O.H., Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, 1967, p. 319.

¹¹⁷³ MARGUERAT, Daniel, « L'Évangile selon Luc », 2008, p. 123.

¹¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 121.

¹¹⁷⁵ CONZELMANN, Hans, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHTh), Tübingen, Mohr Siebeck, 1954⁴
1176 MARGUERAT, Daniel, «L'Évangile selon Luc », 2008, p. 121; Voir CONZELMANN, Hans, *Die Mitte der Zeit*, 1954⁴, p.

¹¹⁷⁷ Comme le résume Marguerat : *Ibid.*, p. 121.

¹¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 121.

¹¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 122.

continuité entre l'histoire d'Israël et l'événement de Jésus. Mais encore, c'est sa prédication, marquée par l'annonce messianique, qui établit la base interprétative pour lire l'événement qui se déploie et les nouveautés qui y sont liées dans la suite de l'évangile (cf. son rôle : dans la préparation du peuple ; pour ouvrir la période eschatologique; en tant que prophète eschatologique et messianique). Nous avons indiqué le fait que Jean passe en arrière-plan dans les Actes, où il semble perdre en importance. Or, le livre des Actes, par la continuité apostolique, instaure la légitimation de l'Église présentée par Pierre puis Paul. Leur ministère est marqué par la pratique du baptême dans l'Esprit, qui leur permet de constituer la communauté croyante : ils accomplissent ainsi l'annonce de Jean. Or, il me semble que les fonctions de la prédication de Jean sont transférées à Pierre et Paul : ils sont porteurs du message de conversion et éthique, c'est à eux que revient de préparer le peuple dans l'attente du jugement ; il en va de même pour le rôle de Jean dans l'identification de Jésus comme Messie, ce sont eux qui soutiennent désormais la confession de Jésus comme Christ. Posons l'hypothèse que la fonction des apôtres peut être soutenue à la lumière d'une lecture typologique avec Jean; il s'agirait évidemment d'un procédé de légitimation parmi d'autres. Il est à noter dans ce sens que la typologie majeure concernant les disciples est celle qui les lie à Jésus. Comme le démontre Ronan O'Toole, nous observons une mise en parallèle entre les épisodes de la vie de Jésus (par exemple : baptême//pentecôte) et celle des disciples¹¹⁸⁰. Par ailleurs, les éléments propres au ministère de Jean ont d'abord été transposés à Jésus (qui fait sien le message de conversion et le message éthique, ainsi qu'une forme de baptême). Le but derrière la mise en parallèle de Jésus et des apôtres serait de souligner la continuité entre le maître et les disciples¹¹⁸¹, ce qui leur apporte une légitimation. Je vois un parallèle clair entre Jean et les disciples dans leur rôle de constitution d'un peuple dans l'attente du jugement eschatologique et de la venue du Messie; mais il y a aussi la mise en parallèle de Luc 3 et Actes 2. De fait, une continuité relie Jean, Jésus et les apôtres (comme le don de prophétie et le rapport à l'esprit) : en tant que « Voix dans le désert », Jean ouvre le chemin au peuple ; les disciples font de même pour les non-Juifs et Juifs. C'est-à-dire que l'appel à la conversion des apôtres et le signe du baptême (ainsi que ses fonctions) ne proviennent pas de nulle part, puisque là aussi il y a une continuité tout en demeurant marqueur d'une nouvelle époque.

Avant de reprendre plus en détail la représentation de la mémoire de Jean, il nous faut nous interroger sur l'identité qui est en jeu dans notre récit, ainsi que sur le lectorat empirique de Luc. Cette recherche de lectorat, pour Christina Kurth, permet de réfléchir à une situation historique de communication plausible¹¹⁸², et c'est une étape nécessaire pour explorer la mémoire sociale.

¹¹⁸⁰ O'TOOLE, Ronan F., « Parallels Between Jesus and His Disciples in Luke-Acts », 1983, p. 195.

¹¹⁸¹ *Ibid.*, p. 211

¹¹⁸² KURTH, Christina, »Die Stimmen der Propheten erfüllt«. Jesu Geschick und »die« Juden nach der Darstellung des Lukas (BWANT 148), Stuttgart, Kohlhammer, 2000, p. 221.

3.2.2 L'identité en jeu

L'identité promue par le texte

Quelle identité est-elle en jeu dans l'œuvre ? Au-delà de la question des destinataires, une première identité peut être établie : il s'agit de celle que le texte promeut et de la communauté de salut¹¹⁸³, composée de celles et ceux qui ont accepté le dessein de Dieu cristallisé dans la reconnaissance messianique de la figure de Jésus. Cette communauté s'élargit de foules en foules, accompagnant le mouvement de la mission des croyants en Christ. Nous avons montré, dans notre analyse de Luc 3, ce parcours du peuple en devenir, dans lequel le lectorat converti peut se reconnaître (lui aussi appelé à la conversion, au baptême et à tourner son regard sur l'identité christologique de Jésus). Nous avons aussi indiqué que la structuration de l'identité du peuple est soutenue d'abord par Jean (qui en pose les premiers jalons), puis par Jésus, et finalement, dans la continuité apostolique, par les apôtres. En arrière-fond, comme cadre herméneutique, se déploie la théologie ésaïenne qui soutient que l'identité en jeu a été annoncée dans le passé et est en cours d'accomplissement (incluant les nations non-juives). Sur le plan du travail mémoriel, on peut en conclure que le diptyque lucanien crée un cadre social qui fonde la légitimité de la communauté du salut dans son passé. C'est-à-dire que, plausiblement, l'enjeu était de soutenir et fonder théologiquement le parcours qu'a vécu la communauté du salut. En conséquence, il faudrait établir si ce travail a été sollicité par une demande interne du groupe, ou s'il vient en réponse à une relation externe au groupe, les deux n'étant probablement pas exclusifs.

Baker nomme l'identité promue « commune méta-identité chrétienne » (« common superordinate Christian identity »)¹¹⁸⁴; elle est, à son sens, de nature double : 1) inclusive (unissant en Christ les croyants d'horizons culturels et ethniques divers); 2) exclusive (on la distingue des pratiques et croyances judéennes et gréco-romaines)¹¹⁸⁵. Cette identité commune s'articule autour de la confession du Christ Jésus¹¹⁸⁶. D'un point de vue social, pour passer d'un groupe à un nouveau (par exemple, non-Juifs/Juifs à croyant en Christ), il faut des rites permettant de traverser les barrières identitaires : ici le baptême en Christ et par l'Esprit¹¹⁸⁷.

Les destinataires empiriques

L'enjeu maintenant est de distinguer entre l'identité promue par Luc et les destinataires empiriques de son œuvre. C'est un sujet complexe pour lequel la recherche a proposé plusieurs pistes. Un des points de départ est d'établir l'ancrage de Luc : 1) touchait-il un large public 1188 (en étant par exemple missionnaire itinérant) ? 2) faisait-il partie d'une communauté (dont la nature est à définir) 1189 ? Ces deux pistes influencent la mémoire sociale qui est reflétée dans notre mémoire narrative : est-elle le reflet des enjeux identitaires de plusieurs groupes ou d'une communauté spécifique ?

¹¹⁸³ DE LOVINFOSSE, Marie, « Priorité et fonctions singulières des foules chez Luc », 2018, p. 33.

¹¹⁸⁴ Baker, Coleman A., *Identity, Memory and Narrative in Early Christianity*, 2011, p. xv.

¹¹⁸⁵ *Ibid.*, p. xv.

¹¹⁸⁶ *Ibid.*, p. xv.

¹¹⁸⁷ *Ibid.*, p. xv.

¹¹⁸⁸ Position notamment de : BERDER, Michel, « Baptême, éthique et communautés selon Luc-Actes », 2008, p.129 et 141 1189 À ce sujet voir : MOXNES, Halvor, « The Social Context of Luke's Community », 1994, p. 379-389 ; Allison, Dale C., « Was There a "Lukan community"? », 1988, p. 62-70.

Un des facteurs faisant pencher pour l'idée d'un large public est résumé par Marguerat :

[...] l'auteur de Lc-Ac est localisable dans la partie orientale du bassin méditerranéen, sans qu'on puisse en dire plus ; son écrit n'est pas destiné à une communauté aux contours identifiables (à la différence de Mt ou Mc). Le public auquel il destine son œuvre se compose aussi bien d'Églises de la Méditerranée orientale que de lecteurs désireux de s'informer sur le christianisme. La tendance manifeste chez Luc à être présentateur et apologète de la foi chrétienne dénote l'ambition de viser une audience large¹¹⁹⁰.

Sur le plan de la réalité empirique, le mouvement de croyants en Jésus est, à cette époque, déjà bien répandu dans l'Empire¹¹⁹¹, ce dont Luc, selon Wolter, a conscience ; il est donc possible que notre rédacteur ait structuré son œuvre de façon à ce qu'elle soit théologiquement pertinente pour diverses communautés¹¹⁹². Ainsi, il aurait pu rédiger à l'intention des diverses communautés chrétiennes qui formaient le christianisme naissant¹¹⁹³. Nous allons resserrer ce large auditoire au fil des lignes qui suivent.

Mais qui donc est inclus dans ce large public ? Kurth propose une évaluation des trois pistes présentes dans la recherche pour répondre à cette question, c'est-à-dire : a) des païens/non-Juifs ; b) des croyants en Christ d'origine juive ; c) des craignant-Dieu¹¹⁹⁴. Elle note qu'un des thèmes clé de l'œuvre est le fait d'« être un judéo-chrétien » (Judenchristsein)¹¹⁹⁵ : c'est-à-dire que Luc traite de la question du fait d'être une communauté messianique juive qui s'est ouverte aux païens¹¹⁹⁶. Elle note aussi qu'une distinction est opérée entre les croyants en Christ d'origine juive et le judaïsme de la Synagogue, qui serait enjoint à reconnaître sa mauvaise interprétation du Christ et à se repentir¹¹⁹⁷. Les synagogues se seraient distanciées du christianisme naissant en raison de son messianisme et pour des questions de pureté suscitées par la présence des non-Juifs¹¹⁹⁸. Le livre des Actes souligne la réaction face aux Juifs qui ne suivent pas le même « chemin » (Ac 13,46; 18,6; 28,26s.)¹¹⁹⁹. Le discours d'Etienne produit une typologie entre les ancêtres qui ont désobéi à Dieu et ceux qui ont persécuté le prophète (Ac 7,51-53)¹²⁰⁰, qui est marquée par « la polarité Israël *versus* non-Israël, qui sous-tend une polarité non-salut versus salut »¹²⁰¹. Pour compléter cette thématique du rapport à la Synagogue, prenons l'analyse de Schaefer : la présence de l'Esprit dans le christianisme naissant – dont nous avons souligné la signification précédemment – pourrait indiquer que « [...] l'Église, même après sa séparation spatiale de la Synagogue, est, comme avant, touchée par l'Esprit Saint et guidée

¹¹⁹⁰ MARGUERAT, Daniel, « L'Évangile selon Luc », 2008, p. 119-120.

¹¹⁹¹ WOLTER, Michael, « Die Entwicklung des paulinischen Christentums von einer Bekehrungsreligion zu einer Traditionsreligion », 2010, p. 25.

¹¹⁹² *Ibid.*, p. 25.

¹¹⁹³ *Ibid.*, p. 25.

¹¹⁹⁴ Kurth, Christina, »Die Stimmen der Propheten erfüllt«, 2000, p. 221.

¹¹⁹⁵ (Trad. MJ), *Ibid.*, p. 227.

¹¹⁹⁶ *Ibid.*, p 227.

¹¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 326-327.

¹¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 212.

¹¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 228.

¹²⁰⁰ MARGUERAT, Daniel, « Du Temple à la maison suivant Luc-Actes », 2003, p. 304.

¹²⁰¹ *Ibid.*, p. 309.

par la puissance de Dieu, le Dieu d'Israël »¹²⁰².

Par rapport aux païens et craignant-Dieu : Luc-Actes indique que la seule façon de rejoindre la communauté du salut est par le baptême¹²⁰³. Kurth note qu'il y a peu de prédication pour les païens (Ac 14,15-17 et 17,22-31) 1204, or la figure de Paul thématise la mission aux païens, ce qui souligne l'importance de ce rapport aux nations/Gentils. Actes 21–22, comme l'analyse Marguerat, présente l'expulsion de Paul du Temple et le refus de la prédication chrétienne : « [...] Israël se verrouille à l'intérieur du temple et en expulse le témoin du Christ »¹²⁰⁵. Cet épisode est suivi par une apparition de Jésus au Temple qui donne l'impulsion à la mission païenne, il en résulte que, « [d]'une part, l'appel à quitter Jérusalem signe l'échec de la mission de Paul à Israël; elle annonce l'abandon chrétien du temple et présage la rupture entre la Synagogue et l'Église. D'autre part, parce qu'il est issu du temple, cet appel *enracine* la propagation de l'Évangile dans l'histoire séculaire de Dieu avec Israël »¹²⁰⁶. Pour Kurth, la question est de savoir s'il faut compter les Juifs parmi les destinataires de Luc, c'est-à-dire, des Juifs qui ne sont pas encore acquis à la figure du Christ. Il s'agit de ne pas exclure cette possibilité, il y avait probablement des sympathisants dans ce groupe¹²⁰⁷. Schaefer note que Luc-Actes laisse autant la place aux Juifs qu'aux païens et présente le meilleur de chacun : leur unité apparaît comme un critère de vérité¹²⁰⁸. Il paraît donc que l'œuvre semble potentiellement s'adresser aux trois publics : il s'agit d'un mouvement mixte.

Ainsi, on peut stipuler que Luc justifie le modèle de christianisme que sa mémoire présente : Juifs et non-Juifs peuvent être unis dans la communauté de salut. Nous développerons ce point un peu plus bas¹²⁰⁹. Il s'agit d'un des éléments clés, à mon sens, de la mémoire sociale présente en Luc-Actes. De plus, la présence de l'Esprit pour justifier l'Église comme lieu d'agir de Dieu est également à retenir comme élément constitutif de l'identité de la communauté du salut.

Une indication doit être faite concernant la tendance chrétienne que Luc-Actes présente : il se fait en effet le garant d'une mémoire spécifique articulée autour des figures de Pierre et Paul. Ainsi, si, comme le suggère Trebilco, Luc-Actes rend compte de la diversité du christianisme naissant, il veut néanmoins en souligner l'unité : les passages à Éphèse où d'autres formes de mouvements de croyants en Christ sont corrigées par Paul ou d'autres missionnaires en témoignent Dans son article, il présente le rôle des maisons dans le fractionnement du christianisme : « La loyauté à une maison-Église particulière, ou à un leader ou groupe de leader, pouvait se développer ; une loyauté qui reflétait

¹²⁰² (Trad. MJ), citation en langue originale : « Es soll zeigen, dass die Kirche auch nach ihrer räumlichen Trennung von der Synagoge nach wie vor vom Heiligen Geist bewegt und von der Macht Gottes, der der Gott Israels ist, geleitet wird. » (SCHAEFER, Christoph, *Die Zukunft Israels bei Lukas*, 2012, p. 372).

¹²⁰³ KURTH, Christina, »Die Stimmen der Propheten erfüllt«, 2000, p. 229, p. 232-233.

¹²⁰⁴ *Ibid.*, p. 231-233.

¹²⁰⁵ MARGUERAT, Daniel, « Du Temple à la maison suivant Luc-Actes », 2003, 309.

¹²⁰⁶ *Ibid.*, p. 310 (italiques originaux).

¹²⁰⁷ Kurth, Christina, »Die Stimmen der Propheten erfüllt«, 2000, p. 236.

¹²⁰⁸ SCHAEFER, Christoph, *Die Zukunft Israels bei Lukas*, 2012, p. 371.

¹²⁰⁹ Nous avons déjà indiqué à plusieurs reprises qu'il s'agit de la piste dégagée par Baker : BAKER, Coleman A., *Identity, Memory and Narrative in Early Christianity*, 2011.

¹²¹⁰ TREBILCO, Paul, « Studying "Fractionation" in Earliest Christianity in Rome and Ephesus », dans: BREYTENBACH, Cilliers, Frey, Jörg (éds), *Reflections on the Early Christian History of Religion-Erwägungen zur frühchristlichen Religionsgeschichte*, Leiden, Brill, 2013, p. 304-306.

les liens forts de loyauté vécue dans la maison gréco-romaine »¹²¹¹. Les maisons étaient un lieu où les pratiques et les pensées pouvaient changer¹²¹², ainsi que le pôle de la communauté chrétienne et le lieu d'expansion de l'Evangile¹²¹³. Trebilco lit la construction d'un mouvement autour d'apôtres spécifiques, tels que Pierre/Paul comme une tendance fractionnaire 1214. Vis-à-vis de cet enjeu d'unité, une piste complémentaire serait de le lire à la lumière de la tension entre croyants en Christ d'origine juive ou païenne. Dans ce cadre, Schaefer pense que la continuité/discontinuité vis-à-vis du passé d'Israël permet de soutenir cette relation : « Pour Luc il ne s'agit pas d'un remplacement du judaïsme, mais bien plus d'une réconciliation entre divers groupes au sein de l'Église naissante, dont on peut supposer que le lieu de conflit principal se situait dans le rapport entre croyants en Christ Juifs et non-Juifs » 1215. Nous pourrions compléter cette réflexion par l'illustration de la maison lucanienne. En effet, Marguerat indique que « [...] la maison lucanienne, investie par la prédication chrétienne, se profile comme un lieu d'intégration et de réciprocité [...] ([Ac] 16,11-40) »1216. À la lumière de la conversion de Lydie et du geôlier de Philippes¹²¹⁷, notre chercheur éclaire le travail de Luc qui consiste à présenter la transition du sanctuaire/synagogue à la maison ; je le cite : « Entre le sanctuaire ou la synagogue, où les chrétiens n'ont plus leur place, et la ville romaine qui ne les accueille pas encore, Luc dessine l'espace indépendant où se déploie la communauté : la maison, lieu du baptême, de la catéchèse et du partage »¹²¹⁸. L'identité en jeu de nos sources, la communauté du salut, pourrait trouver son ancrage dans ce milieu spécifique.

Par rapport à cette focalisation sur les figures de Pierre et Paul, nous pouvons solliciter le travail de Coleman A. Baker¹²¹⁹, qui suggère que l'œuvre d'Actes :

[...] attempts the recategorization of Judean and non-Judean Christ followers and those on either side of the debate over non-Judean inclusion in the Christ movement into a common ingroup by presenting Peter and Paul as prototypical of a common superordinate Christian identity in the midst of diversity and conflict within the Christ movement in the last decade of the first century CE¹²²⁰.

Baker lit les deux figures à la lumière de la mémoire sociale, c'est-à-dire que Pierre et Paul prennent le rôle de figures prototypes (des figures du passé idéalisées)¹²²¹. Ils ont un statut particulier en tant qu'anciens leaders de mouvements de croyants en Christ et on attend d'eux qu'ils incarnent l'identité

¹²¹¹ (Trad. MJ), citation en langue originale : « Loyalty to a particular house church, or a leader or group of leaders, could also develop, loyalty that mirrored the strong ties of loyalty experienced in Greco-Roman household. », dans : TREBILCO, Paul, « Studying "Fractionation" in Earliest Christianity in Rome and Ephesus », 2013, p. 319.

¹²¹² *Ibid.*, p. 319.

¹²¹³ Ici MARGUERAT, Daniel, « Du Temple à la maison suivant Luc-Actes », 2003, p. 311-312.

¹²¹⁴ TREBILCO, Paul, « Studying "Fractionation" in Earliest Christianity in Rome and Ephesus », 2013, p. 322.

¹²¹⁵ (Trad. MJ), citation en langue originale: « Lukas hingegen geht es nicht um eine Ablösung vom Judentum, sondern um eine Versöhnung verschiedener Gruppen innerhalb der frühen Kirche, deren hauptsächliches Konfliktfeld man im Zueinander von jüdischen und nichtjüdischen Christusanhängern vermuten kann. » (SCHAEFER, Christoph, *Die Zukunft Israels bei Lukas*, 2012, p. 373).

¹²¹⁶ MARGUERAT, Daniel, « Du Temple à la maison suivant Luc-Actes », 2003, p. 313.

¹²¹⁷ *Ibid.*, p. 313-314.

¹²¹⁸ *Ibid.*, p. 314.

¹²¹⁹ Pour un rappel de sa méthodologie, voir dans la section 1 du présent ravail.

¹²²⁰ BAKER, Coleman A., *Identity, Memory and Narrative in Early Christianity*, 2011, p. xv.

¹²²¹ *Ibid.*, p. 12.

du groupe et en démontrent les qualités¹²²². Il s'agit d'éclairer leur caractérisation à la lumière de l'identité du groupe. Nous citons Baker :

Group identity is grounded [in its] social memory and may include shared formative narratives, beliefs, and practices, and are often embodied in a prototypical ingroup member from the past. The memory of this prototypical ingroup member becomes the chief character in the group's formative narrative history and personifies the shared identity of that group¹²²³.

Dans sa conclusion, Baker note que la caractérisation des deux personnages sert à présenter l'intégration des non-judéens¹²²⁴. C'est-à-dire que Luc retravaille la relation de Pierre et Paul (qui ne ressemble pas à Ga 2) pour nourrir l'identité en jeu dans Luc-Actes. En somme, la mémoire des apôtres a été articulée à l'illustration de l'ajustement identitaire, nécessité par la fusion de groupes d'origines distinctes¹²²⁵. Pierre établit le cœur de l'identité des croyants en Christ : Jésus est le Messie ressuscité et le double baptême permet de rejoindre le groupe. Puis, d'autres marqueurs identitaires doivent venir structurer le vivre ensemble, par exemple les questions de commensalité¹²²⁶. Paul prend le relais de Pierre et traite des questions de circoncision/commensalité et s'établit comme porteur de la bonne nouvelle¹²²⁷. Précisons que la mise en lumière de marqueurs identitaires propres au groupe va de paire avec la création de frontière vis-à-vis des autres groupes¹²²⁸.

3.2.3 Le portrait de Jean et la mémoire sociale

Premièrement, la figure de Jean avait visiblement gardé une pertinence pour le christianisme naissant, comme en témoignent nos sources. Nous pouvons postuler, en suivant Schwartz¹²²⁹, que tout comme pour Jésus, la communauté ne créait pas un nouveau Jean à chaque fois : c'est-à-dire que des traits de sa caractérisation sont issus d'une transmission (vivante et donc changeante) de sa mémoire et ne peuvent pas être omis¹²³⁰. L'un d'entre eux par exemple, est, comme l'écrit Christina Chauchot, « [...] le lien entre Jean et Jésus, qui a été établi dans les autres évangiles synoptiques »¹²³¹. Luc a dû, dans son travail, composer avec la figure du Baptiste dont il a hérité, faisant partie intégrante de la narration de la vie de Jésus. C'est-à-dire que nous pouvons supposer que la figure de Jean avait gagné une signification narrative et théologique qu'on ne pouvait couper de cette histoire, et qu'une forme de travail de mémoire avait déjà été engagée vis-à-vis de cette figure (notamment par Marc). Dans la

¹²²² Baker, Coleman A., *Identity, Memory and Narrative in Early Christianity*, 2011, p. 12.

¹²²³ *Ibid.*, p. 25.

¹²²⁴ *Ibid.*, p. 201.

¹²²⁵ *Ibid.*, p. 201.

¹²²⁶ *Ibid.*, p. 200-201.

¹²²⁷ *Ibid.*, p. 200-201.

¹²²⁸ *Ibid.*, p. 202.

¹²²⁹ SCHWARTZ, Barry, « Christian Origins: Historical Truth and Social Memory », 2005, p. 55.

¹²³⁰ Comme cela aussi été souligné par CLIVAZ, Claire, « La rumeur, une catégorie pour articuler autoportraits et réceptions de Paul. 'Car ses lettres, dit-on, on du poids... Et sa parole est nulle' (2 Co 10,10) », dans : MARGUERAT, Daniel (éd.), Reception of Paulinism in Acts. Réception du paulinisme dans les Actes des apôtres (BEThL 229), Leuven/Paris/Walpole, 2009, p. 239-259, en particulier, p. 251-253.

¹²³¹ (Trad. MJ), citation en langue originale : « Luke cannot omit the link between John and Jesus, which is established in the other synoptic gospel. » (CHAUCHOT, Christina M., *John the Baptist as a Rewritten Figure in Luke-Acts*, 2021, p. 159).

perspective de la recherche historique, une relation¹²³² entre les deux figures est fortement supposée, voire considérée comme certaine, puisqu'elle aurait expliqué la nécessité d'une première articulation théologique/narrative de leur relation.

Maintenant, notre objectif est d'évaluer d'abord le portrait de Jean à la lumière de son rôle dans l'intrigue générale du diptyque, puis son importance pour l'identité sociale en jeu dans nos sources. Il s'agit de saisir les particularités du portrait lucanien qui éclaire ce travail de mémoire. En clair : quels éléments du portrait de Jean font sens dans cette perspective ?

Dans son article sur Galates, John Barclay propose un cadre analytique qui, dans une perspective dite de « lecture en miroir », vise à définir la position des adversaires de Paul dans l'épître¹²³³. Si ses critères s'appliquent à un cas spécifique, nous pouvons néanmoins en souligner l'approche, qui consiste à observer la rhétorique et ce qui est mis en avant dans le texte. Notons les mises en garde méthodologiques de l'exercice de la « lecture en miroir » : 1) le risque de sélectivité des sources, c'est-à-dire qu'il faut essayer de trouver les phrases les plus révélatrices 1234 plutôt que de choisir des fragments par-ci par-là ; 2) la surinterprétation 1235 ; 3) mal cerner la polémique, c'est-à-dire calquer nos postulats sur l'adversaire ou sur Paul¹²³⁶ ; 4) considérer des mots/phrases comme échos directs de la position adverse¹²³⁷. La lecture au prisme de la mémoire sociale peut mener aux mêmes faux pas méthodologiques. Sur le plan de la rhétorique, Barclay propose plusieurs critères 1238 pour trouver les éléments importants : 1) le type d'énoncé ; 2) le ton (emphase, urgence) ; 3) la fréquence (occasionnelle/récurrente?); 4) la clarté du propos; 5) la nouveauté (un motif qu'on n'avait pas retrouvé avant); 6) la cohérence; 7) la plausibilité historique. Ces pistes seraient utiles si nous souhaitions notamment juger les hypothèses d'une contre-mémoire vis-à-vis d'un groupe baptiste. Mais généralement nous pouvons nous inspirer de ce cadre pour établir les traits importants du portrait de Jean : en observant la fréquence de certains traits ; sa cohérence ; les nouveautés. Luc a, en commun avec le Paul des épîtres, l'intention de convaincre les destinataires de la pertinence de son projet théologique.

Nous nous demandons donc : a) quels sont les éléments saillants et essentiels ? ; b) quels ajouts et omissions sont les plus déterminants ? En nous fondant sur notre analyse de la section 2, nous postulons que ce qui est propre à Luc (et déterminant pour son projet) est : a) le travail de comparaison élaboré par rapport au Christ Jésus ; b) une claire accentuation du rôle prophétique de Jean ; c) une mise en emphase, soutenue typologiquement, de sa place dans l'histoire du salut (illustrant la

¹²³²Au cœur de cette relation la question d'une relation maître-disciple a longuement été disputé et traité : voir notamment : BAUMGARTEN, Albert, « An Ancient Debate of Disciples », 2017, p.1-18. ; CROSBY, Michael H., « Why Didn't John the Baptist Commit Himself to Jesus as a Disciple? », *BTB* 38/4 (2008), p. 158-162. ; ERNST, Josef, « War Jesus ein Schüler Johannes' des Täufers? », dans : Frankemölle, Hubert, Kertelge, Karl, *Vom Urchristentum zu Jesus. Für Joachim Gnilka*, Freiburg, Herder, 1989, p. 13-33 ; CHAUCHOT, Christina, *John the Baptist as a Rewritten Figure in Luke-Acts*, 2021, p. 123.

¹²³³ BARCLAY, John, « Mirror-Reading a Polemical Letter », 1987, p. 73-93.

¹²³⁴ *Ibid*, p. 79.

¹²³⁵ *Ibid.*, p. 79.

¹²³⁶ *Ibid.*, p. 81.

¹⁰¹d., p. 81. 1237 *Ibid.*, p. 81.

¹²³⁸ *Ibid*, p. 84-85.

continuité avec le passé d'Israël). En effet, son statut de prophète ainsi que la mise en lumière de son rôle historico-salutaire servent particulièrement le projet lucanien.

La syncrisis et sa relation à Jésus

La *syncrisis* entre Jean et Jésus, nous l'avons dit, permet de clarifier leur statut et leur place dans l'histoire du salut. Il me semble aussi que le travail de *syncrisis* permet d'intégrer Jésus et Jean à la trame de l'histoire du salut, c'est-à-dire dans la continuité de l'histoire d'Israël. Il me semble que notre analyse a souligné l'importance de Luc 1–2 à ce sujet, qui non seulement rendait cohérent la narration, mais permettait également de thématiser l'élection et la légitimation de Jean et Jésus. C'est-à-dire que sa mission est déterminée par la révélation divine, qu'elle est fondée dans le vouloir de Dieu (voir aussi Lc 20), ce qui justifie une nouvelle fois l'identité en jeu de notre texte, puisqu'elle était désirée et engendrée par Dieu. J'utilise le terme « engendrée » de façon un peu poétique, mais le fait que la naissance de Jean soit miraculeuse souligne à mon sens cette élection particulière : l'ouverture de cette nouvelle période historique était non seulement voulue de Dieu, mais il en est aussi le principal instigateur et agent (comme en témoigne encore une fois la présence de l'Esprit).

Ce qui est aussi mis en emphase, de par les jeux de *syncrisis* et le questionnement des foules (des ajouts lucaniens), est une fonction plus christologisante de Jean: sa caractérisation sert à la reconnaissance du titre messianique de Jésus. Comment expliquer cette insistance de Luc? Luc cristallise que l'identité de Jean n'a de sens qu'en vue du rapport à Jésus: c'est-à-dire que sa prédication eschatologique et sa fonction sont intimement liées à la venue du Messie. Son ministère est dédié à ouvrir le chemin de la communauté du salut, communauté qui se cristallise autour de la reconnaissance du messianisme de Jésus.

Nous ne pouvons toutefois pas exclure la piste selon laquelle, dans le contexte lucanien, on prêtait un statut particulier à Jean, comme semblent le suggérer les pistes interprétatives de Luc 9, mais aussi Luc 3,15 et Actes 13,23-25. Luc et Actes, comme le relève Chauchot, est la seule œuvre à souligner explicitement que Jean n'est pas le Messie¹²³⁹. En effet, une telle identification aurait demandé un démenti plus fort au sein du récit. Il serait à établir s'il s'agit d'un artifice littéraire visant à accompagner l'identification de Jésus, ou si l'on peut cibler des sources concurrentielles qui proposaient une telle identification pour Jean. Mais, puisque la seule source qui propose cette identification est le roman pseudo-clémentin, nous avons peu d'indices permettant de solidifier cette position dans le contexte lucanien. La discussion reste donc ouverte.

Jean Baptiste comme prophète

Une particularité de Luc est, comme souligné par notre travail, l'accentuation du statut prophétique du Baptiste, une fonction qu'il possédait peut-être implicitement dans les autres traditions (citation d'Esaïe et caractérisation typologique, par exemple, élianique). Ce que notre portrait propose est une articulation plus claire entre le statut de prophète de Jean et son implication dans le récit historico-

¹²³⁹ CHAUCHOT, Christina, John the Baptist as a Rewritten Figure in Luke-Acts, 2021, p. 107.

salutaire.

La fonction de Jean comme préparateur du peuple n'est pas propre à Luc et est probablement héritée. Par contre, son œuvre propose une articulation plus claire de ce rôle, illustrée par une plus grande fréquence de cette thématique : sa mission est d'ordre historico-salutaire. Nous avons aussi indiqué l'ajout des versets à la citation d'Esaïe en Luc 3, rendant compte d'un travail théologique qui voulait soutenir (comme aussi en Luc 4) l'ouverture du salut aux Gentils. On a donc une relecture du rôle de Jean qui sert le projet missionnaire et ecclésiologique de Luc-Actes : il est annoncé dès l'ouverture de la période du salut que la notion de peuple s'élargira. Par rapport au ton de Luc 3,7-15, l'ouverture par une invective à la foule (un trait lucanien) met en emphase l'urgence de la situation : « convertissez-vous, agissez en conséquence, car il en va de votre salut ». Cet appel au seuil de l'activité de Jésus oriente la narration. Le statut de prophète soutient aussi la thématique du rejet d'Israël, comme nous l'avons indiqué concernant le dessein de Dieu et le motif du prophète persécuté. En tant que dernier prophète d'Israël, il incarne une ultime fois cette rupture entre la volonté de Dieu et le peuple : rupture qui est surtout signifiante car elle impliquera le rejet de l'annonce messianique. C'est-à-dire que ce n'est pas Jean à proprement parlé qui est rejeté mais le contenu de sa prédication : la venue salvifique de Dieu.

A la lumière des pistes dégagées précédemment, nous pouvons établir que Jean ouvre le chemin pour la communauté qui sera fondée en Actes. Il ouvre la nouvelle période durant laquelle la communauté du salut prendra forme, marquée par l'horizon du changement eschatologique. La dynamique de la conversion qui invite au changement est soutenue par cet horizon.

Baptême de Jean

Nous avons indiqué que l'omission du baptême de Jésus par Jean ainsi que la logique de Luc 3 déterminent l'importance du baptême de Jean pour l'histoire du salut. En vue des enjeux identitaires plausibles suggérés plus haut, nous pouvons établir que la présentation du baptême de Jean annonce et fonde la signification du baptême déployée dans les Actes, baptême qui devient le rite pour rejoindre le groupe de croyant en Christ¹²⁴⁰. Sans la narration de Luc 3, l'appel à la conversion et le signe du baptême perdent tout leur sens ; là encore, la paire annonce-accomplissement structure et légitime les événements présentés en Actes et donc l'identité sociale promue par Luc.

Maintenant, le texte établit et justifie le dépassement du baptême de Jean par le baptême dit messianique. Nous voyons là que ce dépassement sert probablement à justifier les apôtres dans leur rôle comme force constitutive de la communauté du salut, comme je l'avais déjà suggéré plus haut. En effet, le baptême dans l'Esprit est attitré à Jésus dans un premier temps, mais deviendra la marque du mouvement apostolique. Par ce transfert, ils sont devenus les garants de ce qui faisait le cœur du message de Jean en Luc 3 (convertissez-vous en vue du salut/jugement), tout en articulant plus fortement la relation entre conversion et reconnaissance du statut christologique de Jésus. Nous pouvons reprendre une piste de Lupieri qui affirmait qu'« [...] on peut s'attendre à ce qu'ils [les

¹²⁴⁰ BAKER, Coleman A., *Identity, Memory and Narrative in Early Christianity*, 2011, p. 199.

éléments concernant Jean] aient le but de mieux expliquer le mystère du Christ, le Dieu fait homme, plutôt que de décrire simplement pour la postérité une image réaliste d'un homme qui baptisait dans le Jourdain »¹²⁴¹. En effet, il s'agit d'un effet du portrait du Baptiste, toutefois, nous venons d'en relever un second: il permet d'éclairer et d'expliquer le phénomène propre à la période succédant à l'ascension du Christ. Même si celui-ci n'est plus présent, la communauté continue à grandir et s'élargir, à se convertir en vue du jugement à venir ; tout comme elle se préparait déjà avant sa première venue.

Maintenant, le nœud du problème par rapport au baptême de Jean est la dynamique de subordination présentée dans nos œuvres. Cette subordination a titillé les chercheurs et influencé la lecture de cette relation. Nous avons relevé dans notre travail qu'on explique l'illustration de cette subordination par une incompréhension liée au baptême de Jésus par Jean¹²⁴². La subordination dans la perspective chrétienne n'étonne pas, car Jésus en tant que Messie dépasse toutes les figures du passé en importance et efficacité¹²⁴³. Nous nous sommes demandés, durant notre travail, si une telle subordination faisait écho à une relation conflictuelle ou d'intégration d'un groupe baptiste. Il est vrai que la mémoire du groupe s'est constituée dans un environnement concurrentiel, or de ce que nous avons réussi à établir, la présence d'une force propositionnelle externe sur la figure de Jean n'est pas clairement observée. C'est-à-dire qu'en effet, comme en témoignent Actes 18 et 19, la figure de Jean connaît une large réception (jusqu'à Ephèse) mais est faiblement documentée; il y a donc une réception de sa mémoire qui demeure difficilement accessible. Dans le cadre particulier dont nos sources témoignent, c'est-à-dire, une période marquée par « des luttes d'influence au sein du christianisme naissant [...] »¹²⁴⁴, la forte présence d'un groupe baptiste est difficilement documentable. Comme nous l'avons indiqué à plusieurs reprises, le matériel de l'évangile ne nous permet de dresser qu'un portrait sommaire du groupe (prière/jeûne, anonymisation du groupe); de plus, comme l'indique Cuvillier, nous avons affaire à une forme de silence concernant ce groupe en Actes¹²⁴⁵. Pour en dresser un meilleur portrait, il faudrait peut-être explorer l'évangile de Jean qui détaille plus la caractérisation des disciples de Jean. Bref, il me semble que l'enjeu du baptême se lit mieux dans un cadre où le mouvement croyant, représenté par Luc, a besoin de légitimer ses rites et marqueurs identitaires dans le passé dans lequel son mouvement est né, plutôt que comme mémoire concurrentielle avec un groupe de Jean (qui reste néanmoins une piste concevable). Il faut, à mon sens, aussi souligner que le baptême est la porte d'entrée dans la communauté, permettant, par sa fonction de rite d'initiation, l'intégration des convertis. Nous pouvons supposer qu'en vue de l'importance de ce rite, une justification théologique plus poussée de ce phénomène et de son origine ainsi que de l'interprétation que la communauté lucanienne lui donne, était essentielle pour le légitimer comme acte constitutif de leur groupe. C'est un rite qui, en Actes, permet d'unir les individus provenant de plusieurs horizons. En complément, je propose quelques lignes concernant les rites de passage, puisque, comme la recherche

-

¹²⁴¹ (Trad. MJ), citation en langue originale: « We can expect them [the statements about John] to have the goal of better explaining the mystery of Christ, the human God, more than that of depicting for posterity a realistic image simply of a man baptizing in the Jordan. » (LUPIERI, Edmondo F., « John the Baptist in New Testament Traditions and History », 1992, p. 431).

¹²⁴² DETTWILER, Andreas, « La signification du baptême de Jean et sa réception plurielle », 2006, p. 30.

¹²⁴³ ALETTI, Jean-Noël, *Quand Luc raconte*, 1998, p. 111.

¹²⁴⁴ CUVILLIER, Elian, « Luc et les christianismes primitifs », ETR 65/1, 1990, p. 99.

¹²⁴⁵ *Ibid.*, p. 99.

l'a relevé concernant l'interprétation paulinienne du baptême¹²⁴⁶, le baptême est un rite de passage¹²⁴⁷. En se basant sur le père des théories des « rites de passage », Arnold Van Gennep¹²⁴⁸ et sa reprise par Turner¹²⁴⁹, nous pouvons indiquer que le rite a une force de transformation¹²⁵⁰ qui doit permettre à l'individu de passer des frontières symboliques pour changer de sphère sociale¹²⁵¹; avec le baptême, il y a donc un changement de statut social¹²⁵². En me basant sur ce point, la nécessité de légitimer le baptême messianique devient plus urgente, il en va de la nouvelle identité sociale. En indiquant que le baptême messianique était annoncé par Jean, le rite a des racines plus anciennes et a été voulu par Dieu, car il a été prophétisé par un de ses envoyés, et pas des moindres.

Maintenant que nous avons indiqué l'existence probable d'un groupe baptiste, mais que nous ne pouvons certifier la force d'opposition/stimulation qu'un tel mouvement aurait eu sur le travail de Luc, nous pouvons suggérer d'autres forces concurrentielles plus solides. Ce que nous pouvons postuler plus certainement est l'influence de deux autres groupes : a) la Synagogue juive, dont le mouvement lucanien a probablement été exclu, comme le suggère notre parcours ; b) d'autres communautés croyantes en Christ, comme en témoigne la nécessité de légitimer la vision lucanienne de l'identité croyante (c'est-à-dire celle d'une Église qui articule des individus de diverses origines ethniques ou culturelles). Dès lors, nous pouvons suggérer que nos omissions/ajouts, ainsi que le rapport de rupture/continuité développé, ont été avant tout suscités par le rapport aux deux groupes proposés.

La Synagogue et les autres mouvements de croyants en Christ

Pourquoi préférer ces deux groupes à un possible groupe baptiste ? Premièrement, dans nos sources il est plus évident de documenter la présence de ces deux fronts polémiques. Secondairement, nous pouvons poser l'hypothèse que, si l'œuvre en garde autant la trace, c'est que la mémoire concurrentielle/conflictuelle que ces fronts représentaient étaient bien plus primordiaux pour le groupe lucanien que d'autres mouvements. Nous avons suggéré qu'il en allait de la cohérence de l'identité des croyants que Luc présente. Une clé de lecture intéressante serait de suivre le propos de J. Z. Smith concernant le rôle de « l'autre » dans la constitution de l'identité d'un groupe :

While the "other" may be perceived as being LIKE-US or NOT-LIKE-US, he is in fact most problematic when he is TOO-MUCH-LIKE-US, or when he claims to BE-US. It is here that the real urgency of a "theory of the other" emerges. This urgency is called forth not by the requirement to place the "other" but rather to situate ourselves... This is not a matter of the "far" but, preeminently, of the "near." The problem is not alterity but

¹²⁴⁶ Voir : DETTWILER, Andréas, « Enthousiasme religieux dans Rm 6 ? », dans : SCHNELLE, Udo (éd.), *The Letter to the Romans*, Leuven, Peeters, 2009, p. 279-296 ; KLOSTERGAARD PETERSEN, Anders, « Shedding new light on Paul's understanding of baptism: A ritual-theoretical approach to Romans 6 », Studia Theologica, 52/1, 1998, p. 3-28.

¹²⁴⁷ Je tire mes références d'un travail de séminaire que j'avais produit sur Rm 6, au semestre de printemps 2020.

¹²⁴⁸ VAN GENNEP, Arnold, Les rites de passage. Etude systématique des rites, Paris, Picard, 1981 (1909).

¹²⁴⁹ TURNER, Victor, Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt/New York, Campus, 1989.

¹²⁵⁰ STRECKER, Christian, « Victor Turners prozessuale Anthropologie und die Ritualforschung », dans : Id., *Die liminale Theologie des Paulus, Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999, p. 42.

¹²⁵¹ *Ibid.*, p. 42.

¹²⁵² *Ibid.*, p. 42-44.

similarity... at times even identity¹²⁵³.

Indiquons brièvement la présence de ces deux fronts polémiques.

a) La Synagogue

Il faut en premier lieu souligner la première rupture, qui se fait avec le Temple et qui signe l'échec de la restauration eschatologique du peuple élu à Jérusalem¹²⁵⁴. Le discours d'Etienne, qui mènera à sa lapidation à la suite de sa vision du Fils de l'Homme à la droite de Dieu (Ac 7,56), est un des lieux où la mémoire sociale de Luc est mise en scène. Nous suivons Butticaz, qui voit dans la relecture du passé fondateur d'Israël que Luc opère, la construction d'une mémoire légitimante¹²⁵⁵. Cette mémoire s'appuie sur une lecture qui « [...] noirci[t] le portrait des sanhédrites fixés à Jérusalem et gardiens du Temple (7, 4b), en les comptant au nombre des pères assassins des prophètes et en les ordonnant à une histoire du refus [...] »¹²⁵⁶ et « [qui retrace] une histoire sainte de la Golah juive dont la perpétuation fidèle est à identifier dans le déploiement universel d'un christianisme nomade » 1257. Ce discours établit que « [l']Église, bien loin de trahir l'identité du peuple d'Israël, bien loin de renoncer à réaliser ses attentes séculaires, prétend incarner en régime de diaspora l'Israël restauré, le qahal de la fin des temps »1258. On a donc ici un autre indice qui corrobore notre interprétation qui veut que le travail de mémoire de Luc se fait dans un cadre conflictuel. De plus, la lecture du martyr d'Etienne s'inscrit en prolongement du motif que nous avons relevé à de nombreuses occasions dans la narration de l'évangile, le rejet des autorités religieuses de Jésus et des personnages se rattachant à la prédication messianique (Jean ; les apôtres).

La représentation et la fonction (théologique/littéraire, etc.) de la Synagogue est un vaste sujet : elle est notamment un des lieux de la prédication missionnaire que Paul investit¹²⁵⁹. Focalisons-nous à titre illustratif sur Ac 13,14-52 qui thématise la rupture entre la mission paulinienne et la Synagogue. En effet, nous avons dans ce chapitre : « *la fracture qui court-circuite la relation entretenue par les prédicateurs de l'Evangile avec la Synagogue* »¹²⁶⁰. C'est une fracture qui est suscitée par la posture universaliste de la mission chrétienne¹²⁶¹ et qui appelle le groupe à repenser son identité « à distance de l'institution synagogale »¹²⁶². Un second point de litige est la messianité de Jésus¹²⁶³. Cette rupture

¹²⁵³ SMITH, Jonathan Z., « What a Difference a Difference Makes », dans: NEUSNER, Jacob, FRERICHS, Frerichs, Ernest S. (éds.), *To See Ourselves as Others See Us: Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity*, Chico, CA Scholars Press, 1985, p. 47.

p. 47.

1254 BUTTICAZ, Simon, L'identité de l'Église dans les Actes des Apôtres, de la restauration d'Israël à la conquête universelle (BZNW 174), Berlin/New York, de Gruyter, 2011, p. 188.

¹²⁵⁵ *Ibid.*, p. 189. Voir ici aussi Jacob Jevrell auquel l'auteur renvoie : JEVRELL, Jacob, *Die Apsotelgeschichte* (KEK 3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, p. 248.

¹²⁵⁶ BUTTICAZ, Simon, L'identité de l'Église dans les Actes des Apôtres, 2011, p. 189 (italiques originaux).

¹²⁵⁷ *Ibid.*, p. 189 (italiques originaux).

¹²⁵⁸ *Ibid.*, p. 189 (italiques originaux). Aussi SCHMIDT, Karl Matthias, « Abkehr von der Rücckehr: Aufbau und Theologie der Apostelgeschichte im Kontext des lukanischen Diasporaverständnises », *NTS* 53, 2007, p. 406-424.

¹²⁵⁹ KURTH, Christina, »Die Stimmen der Propheten erfüllt«, 2000, p. 210.

¹²⁶⁰ BUTTICAZ, Simon, L'identité de l'Église dans les Actes des Apôtres, 2011, p. 297 (italiques originaux).

¹²⁶¹ *Ibid.*, p. 297.

¹²⁶² *Ibid.*, p. 297-298.

¹²⁶³ KURTH, Christina, »Die Stimmen der Propheten erfüllt«, 2000, p. 212.

découle sur l'investissement de la maison/demeure comme lieu de la communauté¹²⁶⁴ et de l'identité sociale¹²⁶⁵. La cause de rupture est le message missionnaire ouvert aux non-Juifs, qui serait d'après nous un des motifs menant au travail de mémoire. L'investissement d'un nouvel espace social nous invite à considérer l'influence clé de la Synagogue dans la constitution de l'identité de notre mouvement. S'articule aussi à cette thématique, en conséquence de cette rupture, une plus grande affluence de non-Juifs dans le groupe (n'ayant de lien avec la Synagogue), dont l'inclusion suscite des tensions¹²⁶⁶.

Élaborons un peu le rapport à la Synagogue, tel que rendu par Luc, vis-à-vis du mouvement de Jésus¹²⁶⁷. L'analyse de Kurth, qui vient souligner les délimitations ou prises de position du judaïsme « officiel », note des : délimitations verbales (Lc 6,22 ; 12,11 ; Ac 13,45) ; emprisonnements/captures (Ac 4,3 ; 5,18) ; châtiments (Ac 5,40) ; poursuites et expulsions (Lc 6,22s. ; Ac 13,50) ; complot de meurtre (Lc 4,29 ; Ac 9,23s.) ; incitations à la révolte (Ac 13,59 ; 14,2.19), lapidations (Ac 7,58 ; 14,19), *etc*¹²⁶⁸. Pour Wolfgang Stegemann, cela représente la situation du mouvement de Luc, qui est marquée notamment par le fait que la Synagogue ne fonctionne plus comme instance d'autorité¹²⁶⁹. De plus, comme le souligne Kurth, toutes ces délimitations présentent des mesures de distanciations sociales/verbales¹²⁷⁰: nous pouvons donc noter que la mémoire sociale de Luc est marquée par ces évènements conflictuels, où des croyants en Christ se sont vus éloigner du lieu social du judaïsme de diaspora.

Avec ces deux ruptures se joue la question du rapport lucanien au « dossier Israël »¹²⁷¹. Notre ligne interprétative a souligné en quoi la tradition de Luc se comprenait comme digne héritière des promesses du Dieu d'Israël et comme étant son peuple restauré (souligné par l'élection des douze en début d'Actes)¹²⁷², ainsi que comment cela s'illustrait dans la mise en scène lucanienne de l'histoire du salut. À la lumière des théories de la mémoire, nous avons pu souligner que la relation à Israël pouvait être éclairée par le jeu entre différenciation/rupture/continuité. Nous avons fait quelques indications çà et là par rapport à Israël, mais il est à noter que ce sujet mériterait une section à part entière, car il est essentiel, à mon sens, pour la bonne compréhension de « la mémoire sociale » du christianisme de Luc.

-

¹²⁶⁴ BUTTICAZ, Simon, L'identité de l'Église dans les Actes des Apôtres, 2011, p. 465.

¹²⁶⁵ MARGUERAT, Daniel, « Du Temple à la maison suivant Luc-Actes », 2003, p. 317.

¹²⁶⁶ (Trad. MJ), citation en langue originale: « As the Christ movement expands, including more non-Judeans with no previous synagogue relation, the kernel is elaborated as conflict over the inclusion of non-Judeans reemerges. », (BAKER, Coleman A., *Identity, Memory and Narrative in Early Christianity*, 2011, p. 150).

¹²⁶⁷ Kurth, Christina, »Die Stimmen der Propheten erfüllt«, 2000, p. 210.

¹²⁶⁸ *Ibid.*, p. 210.

¹²⁶⁹ STEGEMANN, Wolfgang, Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Zur historischen Situation der lukanischen Christen (FRLANT 152), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p.144s.

¹²⁷⁰ KURTH, Christina, »Die Stimmen der Propheten erfüllt«, 2000, p. 211.

¹²⁷¹ Il s'agit d'un dossier compliqué comme l'illustre le *status quaestionis* de Butticaz, dans : BUTTICAZ, Simon, *L'identité de l'Église dans les Actes des Apôtres*, 2011, p. 7-47.

1272 *Ibid.*, p. 79-82.

Comme nous l'avions indiqué dans notre section méthodologique, le phénomène de légitimation de figures garantes de la mémoire s'articule au constat « [...] de la diversité des versions et des diverses unités mémorielles des premières décennies [...] »¹²⁷³. Dès lors, il arrive « [...] que pour justifier sa mémoire, vis-à-vis des adversaires, on vienne rattacher l'origine de sa trajectoire à une figure du passé proche, telle que les apôtres »¹²⁷⁴. Nous observons ce phénomène par la mise en lumière du rôle clé de Pierre et Paul, soulignant un arrière-fond concurrentiel avec d'autres formes de mémoires et donc d'autres identités de croyants en Christ.

Mais peut-on détailler la présence d'autres mouvements dans nos sources, ainsi que cette mise en avant de Paul/Pierre ? Trebilco lit les chapitres à Ephèse comme l'illustration de la mise en avant d'un mouvement d'origine paulinienne qui corrige les autres formes de mouvements présents dans la Cité¹²⁷⁵. Ou encore Lémonon argumente que le détour de Paul à Ephèse, lu à la lumière des épîtres (en effet l'Apôtre ne se rend pas où l'Évangile est déjà annoncé : 2 Co 10,15-16 ; Rm 15,20), témoigne de la possible « existence d'une communauté juive importante à Éphèse évangélisée par des disciples d'origine juive liés à Jérusalem, bien avant le passage de Paul en ces régions »1276. Simon Butticaz dans son article de 2020¹²⁷⁷ présente le discours d'adieu de Paul à Ephèse¹²⁷⁸ (Ac 20,16-38) comme le lieu de la mise en place d'une traditio Paulina; qui est appelée à « médiatiser et réguler le rapport au passé »1279. Le futur que Paul présente dans son discours est marqué par l'absence des apôtres, ainsi que la présence de courants déviants 1280, ce qui reflète le milieu social de la troisième génération. Cette traditio Paulina s'articule autour de la mémoire de la parole de Jésus (v. 35b) ainsi que de la mémoire de l'Évangile de Paul (v. 31)¹²⁸¹. Nous avons ici une claire mise en avant du rôle de Paul, et donc de sa tradition, comme garant de la mémoire de Jésus. Nous pouvons ici indiquer que Paul se distingue des douze par le rayon de son action et de son message, comme le souligne Löning¹²⁸² : les douze sont témoins pour le peuple (Ac 13,31 ; 10, 42) alors que Paul l'est pour toutes les personnes (Ac 22,15), Grecs et Juifs (Ac 20,21). Paul, dans la narration lucanienne, prend un rôle essentiel, son message permettant d'agrandir la communauté du salut. C'est d'ailleurs son message missionnaire, tout au long du chemin jusqu'à Rome, qui suscite soit une réaction de rejet des Juifs soit le salut des Grecs/Gentils¹²⁸³. C'est dans l'acceptation de sa prédication messianique que se joue le salut de la personne, comme c'était le cas pour le message de Jean Baptiste. Ces divers éléments inviteraient à considérer le mouvement lucanien comme un mouvement s'attachant à la tradition paulinienne.

-

¹²⁷³ BUTTICAZ, Simon, NORELLI, Enrico, « Introduction », 2018, p. 7-10. Voir page 17 du présent travail.

BOCKMUHEL, Markus, « New Testament *Wirkungsgeschichte* and the Early Christian Appeal to Living Memory », p. 356. Voir page 18 du présent travail.

¹²⁷⁵ TREBILCO, Paul, « Studying "Fractionation" in Earliest Christianity in Rome and Ephesus », 2013.

¹²⁷⁶ LEMONON, Jean-Pierre, « Les christianismes à Éphèse au I^{er} siècle », 2005, p. 98.

¹²⁷⁷ BUTTICAZ, Simon, « Israël, Jésus et les apôtres : summa memoriae christiana », ZNW 111/2, 2020, p. 194-226.

¹²⁷⁸ Pour Löning il s'agit d'un indice pour situer le centre du mouvement paulinien de Luc à Ephèse : LÖNING, Karl, « Paulinismus in der Apostelgeschichte », 1981, p. 230.

¹²⁷⁹ BUTTICAZ, Simon, « Israël, Jésus et les apôtres », 2020, p. 203.

¹²⁸⁰ *Ibid.*, p. 204. ; voir là aussi Löning qui parle de menaces internes et externes pour l'identité paulinienne LÖNING, Karl, « Paulinismus in der Apostelgeschichte », 1981, p. 205.

¹²⁸¹ BUTTICAZ, Simon, « Israël, Jésus et les apôtres », 2020, p. 203.

¹²⁸² LÖNING, Karl, « Paulinismus in der Apostelgeschichte », 1981, p. 212.

¹²⁸³ *Ibid.*, p. 213.

Bilan

Ainsi, ce sont ces deux groupes qui sont à même de nuire/ou d'influencer l'auto-compréhension et l'identité du mouvement représenté par le diptyque lucanien, ce sont les fronts les plus influents dans la constitution de la mémoire du groupe. L'un représente une identité à laquelle ils avaient été attachés et partageaient des éléments traditionnels communs, l'autre des tendances différentes de croyances et mouvements en Christ. Ces deux pistes de conflits soulignent aussi l'hypothèse d'un mouvement de racine paulinienne. On peut aussi se demander si tout le travail dans l'Evangile, permettant aux lecteurs de se situer vis-à-vis des adversaires, ne soutient pas cette distanciation de la Synagogue. En effet, les critiques faites aux Pharisiens ainsi que la mise en lumière des collecteurs d'impôts peuvent se lire dans cette optique (voir Lc 18,9-14), comme l'illustre une parabole de l'évangile : « Le temple est le lieu où le pharisien affiche une suffisance que Dieu récuse ; il est aussi un lieu où le collecteur d'impôts n'ose être, où il déclare n'avoir pas sa place comme pécheur. La maison est par contre signalée comme l'endroit où il peut vivre son existence d'homme justifié, accueilli par Dieu »1284. Il y a une illustration positive du nouveau lieu social du mouvement de croyants en Jésus, qui devient l'espace de l'individu justifié. Nous avons vu que les autorités religieuses ainsi que les Pharisiens étaient illustrés comme ceux qui ont rejeté Jésus (et Jean! Cf. Lc 7,30), alors que les collecteurs d'impôts, eux, se sont fait baptiser (Lc 7,29). Ainsi le rôle que prend Jean pour 1) permettre la reconnaissance de la messianité de Jésus, 2) mettre en lumière la caractérisation positive/négative de ceux qui acceptent/rejettent le dessein de Dieu, et 3) accompagner la prise de position du lecteur vis-à-vis des adversaires, se lit-il encore autrement à la lumière de la distanciation de la Synagogue. Son personnage et son message permettent de mettre en place les prémisses du divorce à venir. Le rejet du baptême et du message de conversion est le rejet de ce qui deviendra le marqueur identitaire de la communauté du salut.

3.2.4 Bilan

Il me semble que la mémoire que nous avons dégagée ici soutient la représentation lucanienne du christianisme naissant. Jean devient un acteur charnière pour légitimer et conceptualiser le présent dans laquelle la communauté vit et où son identité se déploie. Par sa caractérisation typologique, il est lié à l'histoire d'Israël, et comme premier acteur constitutif de la communauté du salut, il justifie et inscrit le christianisme lucanien dans une continuité historico-salutaire. Jean permet de dire l'inscription de l'identité de ce groupe dans l'histoire d'Israël. Ainsi le mouvement de Jésus (tel que présenté par Luc) n'est-il pas en rupture avec l'histoire d'Israël, au contraire, il en est le développement prophétisé. C'est plutôt ceux qui ont rejeté Jésus qui, selon Luc, se coupent de l'histoire du salut, avec tout de même la possibilité de se repentir s'ils le reconnaissent.

Il me semble que nous pouvons dire que nous avons affaire à un portrait grandement positif de Jean, c'est-à-dire d'une importance cruciale pour thématiser la trame narrative du récit ainsi que pour la compréhension lucanienne de l'histoire. En effet, il pose les jalons pour la thématique du salut, du jugement, de la conversion et de la venue du Christ, tous des éléments clés de la théologie lucanienne.

_

¹²⁸⁴ MARGUERAT, Daniel, « Du Temple à la maison suivant Luc-Actes », 2003, p. 312.

Au premier abord, on se risquerait presque à dire qu'il est aussi important que Jésus. Peut-être que cela explique pourquoi Luc veille bien à les séparer : il souhaitait démontrer son importance cruciale pour l'histoire du salut sans qu'il prenne le dessus sur Jésus. Un autre argument pour dire que le portrait de Jean est positif, est la présentation de ses origines et de sa mort : ces éléments servent certes à souligner la couleur vétérotestamentaire de Jean, mais établissent aussi pour les lecteurs son honorabilité. C'est un homme pieux, issu d'une famille honorable, qui incarne son rôle de prophète jusqu'à la fin, souffrant d'une mort jugée injuste et donc déshonorante pour Hérode. En vue du rôle que l'œuvre lui attribue, la mise en emphase des éléments honorables de son portrait viennent soutenir le rôle légitime du Baptiste. Du fait que le récit d'enfance de Jean s'ancre dans un modèle biblique et hellénistique, autant Juifs que non-Juifs sont capables d'arriver à la même conclusion à son sujet : cet individu n'avait rien d'un séditieux ou d'un déviant, il était tout à fait honorable.

Ce qui ressort de ce portrait est une mémoire qui dépasse le simple portrait d'un homme baptisant au Jourdain. Par l'histoire du salut, Luc thématise le développement d'un certain christianisme ouvert à l'unification de divers groupes qui voient leur identité reconfigurée en rejoignant les croyants en Christ. Il présente aussi un parcours spécifique qui illustre une situation de tension dans laquelle le groupe est amené à solidifier et justifier son identité de communauté du salut. Cette communauté grandit, dans les Actes, par un processus en plusieurs étapes (que chaque converti a connu) : 1) prédication ; 2) conversion (acceptation du plan salvifique de Dieu, c'est-à-dire que Jésus est le Christ); 3) baptême comme rite signifiant l'entrée dans la communauté du salut (nouvelle identité du croyant); 4) construction de la communauté autour d'un agir éthique. Et pour ceux qui n'entrent pas dans la communauté le parcours est interprété ainsi : 1) prédication ; 2) rejet illustrant le refus du dessein de Dieu; 3) repentance possible ou attente du jugement de Dieu. Nous y retrouvons les étapes de la prédication de Jean, c'est-à-dire que Luc 3 préfigure le parcours du converti dans la communauté du salut. Là encore, on peut supposer un travail de mise en parallèle visant à établir que le parcours retracé dans les Actes puise son origine dans la préparation du chemin, qui était la prérogative de Jean. Rappelons une dernière fois la lecture d'Esaïe illustrant le « chemin » comme le lieu de l'action salvifique de Dieu et de la reconfiguration et restauration de son peuple.

3.3 Conclusion : reprise de la problématique

The job of social memory scholarship is to assess what we know: assembling documents like the Gospels, estimating their meanings and relation to the culture of which their authors were a part, and drawing conclusions. From the social memory standpoint, then, our object of study is not the authenticity of the Gospels; it is rather the Gospels as sources of information about the popular beliefs of early Christianity¹²⁸⁵.

Notre problématique voulait relever la façon dont est mise en scène, littérairement et théologique, la mémoire de Jean et en quoi ce travail était dicté par un contexte socio-historique spécifique. Une question orientatrice qui guidait notre lecture était : en quoi les visées théologiques et littéraires de l'œuvre lucanienne ont-elles déterminé le portrait du Baptiste ?

Le fait que nous ayons, dans la section 2, analysé toutes les péricopes qui traitent de Jean nous a permis de nous saisir du portrait dans sa cohérence d'ensemble et de mieux appréhender sa logique dans l'œuvre lucanienne. Jean est mis en scène comme le prophète du Très-Haut (Lc 1,76), son statut déterminant l'ensemble de sa caractérisation : sa prédication, sa mission, l'histoire de ses origines et de sa mort. Chaque élément soutient aussi la thématique de l'histoire du salut, véritable toile de fond de notre récit, s'étendant de la venue salvifique du Christ au temps de l'Église. Nous l'avons souligné plusieurs fois, la spécificité de la double œuvre de Luc est de proposer une articulation claire et détaillée entre le statut de prophète de Jean et son implication dans le récit historico-salutaire. Au niveau de sa mise en scène littéraire, le fait que Jean soit caractérisé selon des genres littéraires bibliques et grecs (par exemple : littératures prophétiques/enconium) le rend narrativement accessible à des groupes de divers horizons. Ce fait répond probablement au besoin du travail de mémoire : étant une figure charnière dans l'histoire du salut, sa caractérisation doit être saisissable et pertinente pour la communauté du salut, composée de Juifs et non-Juifs¹²⁸⁶. Dans la section 3, nous avons pu établir plusieurs pistes intéressantes vis-à-vis de la mémoire sociale et de son articulation au portrait du Baptiste. Nous avons ainsi pu répondre à notre problématique en proposant une piste des éléments déterminants du contexte socio-historique qui auraient suscité un travail de mémoire. De plus, nous avons vu en quoi la mise en scène lucanienne de l'histoire de Jésus et de la tradition apostolique offrait l'assurance de la légitimité d'une communauté du salut mixte, et instaurait la tradition apostolique comme garante de la mémoire de Jésus, de l'histoire du salut d'Israël. Retenons également que cette communauté était la digne héritière des promesses d'Israël et de son alliance, s'inscrivant dans la continuité de l'histoire du Dieu d'Israël et de son peuple. L'appel d'un nouveau prophète, Jean, annonçant la venue du Messie, est un des éléments fondamentaux de ce récit où Dieu restaure sa relation avec son peuple.

Quels sont les bénéfices de notre approche ? Elle permet de considérer le texte du diptyque comme le produit d'un travail théologique cohérent, ancré dans un contexte socio-historique et culturel

¹²⁸⁵ SCHWARTZ, Barry, « Christian Origins: Historical Truth and Social Memory », 2005, p. 50.

¹²⁸⁶ Sur cette stratégie lucanienne, voir MARGUERAT, Daniel, *La première histoire du christianisme (Les Actes des apôtres)* (LeDiv 180), Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 2003², p. 101-110.

précis. C'est-à-dire que le portrait de Jean se lit à la lumière du projet lucanien et perdrait tout son sens si on le sortait du cadre narratif général. Un deuxième bénéfice est la mise en lumière du jeu d'influences entre les enjeux identitaires déterminant dans le présent du groupe et son rapport au passé dont la double œuvre témoigne. Un dernier bénéfice est de sortir Jean, un instant, du débat (justifié) concernant la forme de rabaissement de son statut/baptême au profit de Jésus et de mettre en lumière le rôle important qui lui a été conféré par ce mouvement de croyants en Christ.

S'agissant des limites de notre travail, l'ampleur des péricopes à étudier qui s'est traduite dans la longueur de l'analyse, a peut-être rendu la synthèse un peu laborieuse et n'a pas permis de traiter chaque élément de la mémoire de Jean, cas par cas, d'où la nécessité d'établir un ordre préférentiel d'importance. La longueur de cette dernière s'explique aussi par le fait que j'ai dû me familiariser avec des outils méthodologiques qui m'étaient peu connus, ce qui m'a peut-être empêchée d'aller davantage droit au but à quelques occasions dans mon analyse. Maintenant que ce travail de recherche est fini, je me demande si les critères établis dans la section 3 n'auraient pas permis de mieux orienter l'approche du texte, permettant ainsi de saisir, dès le début, les éléments clés dans la caractérisation qui demandent un développement exégétique. Une dernière limite tient au fait de la documentation à notre disposition, puisque nous n'avons pas forcément accès aux autres modes de communication de cette période (prédication, enseignement, *etc.*) qui nous permettraient d'établir des cadres de communication et sociaux plus étoffés; nous avons simplement accès à une mémoire très spécifique.

Un point qui n'a pas pu être traité comme il le mérite est la question de la possible messianité de Jean. Comme je l'ai suggéré, il me semble qu'il n'y a pas assez de matériel pour étayer l'existence d'une telle identification, mais je n'ai pas pu prendre les détails de cette question. Il est aussi difficile d'établir si la prédication messianique de Jean était du fait du Jean empirique. Ce dossier est donc encore ouvert et à exploiter.

En guise d'ouverture finale : une réflexion sur l'interprétation du baptême en Jésus Christ dans les œuvres pauliniennes, et notamment sur le silence autour du baptême de Jean, pourrait être une piste complémentaire intéressante à explorer. Elle pourrait peut-être nous éclairer sur l'importance que ce rite avait pour les communautés fondées par Paul. Si nous prenons au sérieux l'hypothèse que Luc s'inscrit dans cette tradition, il est possible que certains de ces éléments théologiques, faisant partie du bagage de pré-connaissance que les épîtres proposaient aux croyants en Christ, ont aussi orienté le travail de mémoire de Luc. Un autre point serait de se saisir plus sérieusement du rapport à Israël pour éclairer encore mieux la « mémoire sociale » qui est mise en scène dans la double œuvre de Luc.

Bibliographie

WEBOGRAPHIE

- 1. ASSMANN, Aleida, « Soziales und kollektives und soziales Gedächtnis », Vortrag im Panel 2 Kollektive und soziales Gedächtnis bei der Tagung Kulturelles Gedächtnis. China zwischen Vergangenheit und Zukunft. Internationale Konferenz zum künstlerischen und politischen Umgang mit der eigenen Geschichte in China der Bundeszentrale für politische Bildung, 2006 (http://www.bpb.de/files/0FW1JZ.pdf) (dernière consultation le 31 mai 2021)
- 2. Pour le texte biblique en grec selon l'édition d'ALAND, Barbara, *et al.*, *Novum Testament Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012²⁸ (1898) : https://www.bibelwissenschaft.de (dernière consultatuion le 31 mai 2021)
- 3. Pour le texte de la Septante en grec selon l'édition de RAHLFS, Alfred, HANHART, Robert, *Septuaginta*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006 (1935): https://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/septuaginta-lxx/lesen-im-bibeltext/bibel/text/lesen/stelle/23/400001/409999/ch/85914da7a034d080df251b15692139d5/ (dernière consultation le 18 mai 2021).
- 4. Britannica, The Editors of Encyclopaedia, « Flat and round characters », *Encyclopedia Britannica*, 17 Jan. 2018, https://www.britannica.com/art/flat-character (dernière consultation le 10 octobre 2020).

INSTRUMENTS DE TRAVAIL

- 1. ALAND, Barbara, et al., Novum Testament Graece, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012²⁸ (1898).
- 2. BAILLY, Anatole, Dictionnaire Grec-Français, Paris, Hachette, 1950 (1895).
- 3. Traduction Œcuménique de la Bible, trad. par la Société biblique française, Cerf, Paris, 2004 (1988).
- 4. SPICQ, Ceslas, Lexique théologique du Nouveau Testament, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Cerf, 1991.

SOURCES PRIMAIRES

- 1. AMSLER, Frédéric, L'Evangile inconnu. La Source des paroles de Jésus (Q). Traduction, introduction et annotation (EssBib 30), Genève, Labor et Fides, 2001.
- 2. ARISTOTE, *La Poétique* (Poétique), traduction et notes de lecture par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, Paris, Seuil, 1980.
- 3. ID., « Reconstruction de Q, traduction française », dans : DETTWILER, Andreas, MARGUERAT, Daniel (éds), La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme (MdB 62), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 321-344.
- 4. GEOLTRAIN, Pierre, « Roman pseudo-clémentin », dans : ID, et KAESTLI, Jean-Daniel (éds), *Écrits apocryphes chrétiens*, Volume II, Paris, Gallimard, 2005, p. 1174-1187.
- 5. NODET, Etienne, « Jésus et Jean-Baptiste selon Josèphe », Revue biblique 92, 1985, p. 321-348.497-524.
- 6. ROBINSON, James M., HOFFMANN, Paul, KLOPPENBORG, John S. (éds), *The Critical Edition of Q: Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas, with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Minneapolis/Leuven, Fortress Press/Peeters, 2000.

Approches et méthodes

MONOGRAPHIES/COLLECTIFS

- 1. ALETTI, Jean-Noël, Quand Luc raconte. Le récit comme théologie (LiB 115), Paris, Cerf, 1998.
- 2. ALTER, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, Londres, George Allen & Unwin, 1981.
- 3. ASSMANN, Jan, Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism, Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- 4. ID., Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, Verlag C.H. Beck, 2000³ (1992).
- 5. ID., Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, München, C. H. Beck, 2004² (2000).
- 6. ID., *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, trad. Diane Meur, Paris, Aubier, 2010.
- 7. BAKER, Coleman A., *Identity, Memory and Narrative in Early Christianity: Peter, Paul, and Recategorization in the Book of Acts*, Eugene, Pickwick Publications, 2011.
- 8. Bennema, Cornelis, A Theory of Character in New Testament Narrative, Minneapolis, Fortress Press, 2014.
- 9. BUTTICAZ, Simon, NORELLI, Enrico (éds), *Memory and Memories in Early Christianity* (WUNT 1.398), Tübingen, Mohr Siebeck, 2018.
- 10. CASEY, Edward S., Remembering: A Phenomenological Study, Bloomington, Indiana University Press, 1987.
- 11. Cox, Patricia, *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Berkley/Los Angeles/London, 1983, p. 24s.
- 12. DARR, John, On Character Building: The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts, Louisville, Westminster John Knox, 1992.
- 13. EHRMAN, Bart D., Jésus avant les évangiles. Comment les premiers chrétiens se sont rappelé, ont transformé et inventé leurs histoires du Sauveur, Montrouge, Bayard, 2017 (2016).
- 14. FENTRESS, James, WICKHAM, Chris, Social Memory. New Perspectives on the Past, Cambridge, Blackwell, 1992.
- 15. FOUCAULT, Michel, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, édité avec une introduction par Donald F. Bouchard, trad. Donald F. Bouchard et Sherry Simon, Ithaca, Cornell University Press, 1980² (1977).
- 16. FORSTER, Edward M., Aspects of the Novel, New York, Penguin Books, 2005 (1927).
- 17. GENETTE, Gérard, Figures III, Paris, Seuil, 1972.
- 18. ID., Palimpsestes, Paris, Seuil, 1982.
- 19. HALBWACHS, Maurice, Les cadres sociaux de la mémoire, Paris, Albin Michel, 2001 (1925¹).
- 20. ID., *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Etude de mémoire collective*, Quadrige, Paris, Puf, 2017 (1941¹)
- 21. ID., La mémoire collective, Paris, PUF, 1968² (1950).

- 22. HALBWACHS, Maurice, *The Collective Memory*, traduit par Francis J. Ditter Jr. et Vida Yazdi Ditter, New York, Harper & Row, 1980, p. 51-53.
- 23. HUEBENTHAL, Sandra, *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis* (FRLANT 253), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018² (2014).
- 24. ISER, Wolfgang, Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett, Munich, Fink, 1972².
- 25. JENKINS, Richard, Social Identity, Londres/New York, Routledge, 2008³ (1996).
- 26. JING, Jun, *The Temple of Memories: History, Power, and Morality in a Chinese Village*, Standford, Standford University Press, 1996, p. 78-79.
- 27. KIRK, Alan, THATCHER, Tom (éds), *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity* (SBL.SS 52), Leiden/Boston, Brill, 2005.
- 28. LE DONNE, Anthony, *The Historiographical Jesus. Memory, Typology, and the Son of David*, Waco (Tex.), Baylor University Press, 2009.
- 29. LOWENTHAL, David, The Past Is a Foreign Country, New York, Cambridge University Press, 1985.
- 30. MALINA, B.J., NEYREY, J. H., Portraits of Paul: An Archeology of Ancient Personality, Louisville, Westminster John Knox, 1996.
- 31. MALINA, B.J., *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Louisville, Westminster John Knox, 2001³ (1981).
- 32. MARGUERAT, Daniel, BOURQUIN, Yvan, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, avec la collaboration du fr. Marcel Durrer, illustrations de Florence Clerc, Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 2004³ (1998).
- 33. ID., L'aube du christianisme (MdB 60), Genève/Paris, Labor et Fides/Bayard, 2008.
- 34. ID. (éd.), Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie (MdB 41), Genève, Labor et Fides, 2008.
- 35. NORELLI, Enrico, La naissance du christianisme. Comment tout a commencé (Folio.H 282), Paris, Gallimard, 2019.
- 36. POKORNY, Petr, HECKEL, Ulrich, Einleitung in das Neue Testament, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.
- 37. PRAGER, Jeffrey, *Presenting the Past: Psychoanalysis and the Sociology of Misrembering*, Cambridge, Havard University Press, 1988.
- 38. Rhoads, David M., Syreeni, Kari (éds), Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism (JSNT.S 184), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.
- 39. ROLOFF, Jürgen, Einführung in das Neue Testament, Stuttgart, Reclam, 1995.
- 40. ROSENZWEIG, Roy, THELEN, David, *The Presence of the Past: Popular Uses of History in American Life*, New York, Columbia University Press, 1998.
- 41. SCHNELLE, Udo, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen, UTB, 2002⁴

- 42. Schnelle, Udo, Die ersten 100 Jahre des Christentums: 30–130 n. Chr., Stuttgart, UTB, 2015.
- 43. SCHWARTZ, Barry, *Abraham Lincoln and the Forge of National Memory*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000.
- 44. SCHRÖTER, Jens, Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas (WMANT 76), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1997.
- 45. SHILS, Edward, Tradition, Chicago, University of Chicago Press, 1981.
- 46. SIBUET, Linda, *Faire mémoire pour croire. Une exégèse socio-narrative du récit du lavement des pieds (Jn 13,1-20).* Mémoire de Maîtrise universitaire en théologie Nouveau Testament, sous la direction du prof. Andreas DETTWILER, Université de Genève, s.n., février 2019.
- 47. SIFFER, Nathalie, FRICKER, Denis, "Q" ou la source des paroles de Jésus (LiB 162), Paris, Cerf, 2010.
- 48. STERLING, Gregory E., *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, Leiden/New York/Köln, Brill (NT.S 64), 1992.
- 49. TURNER, John C., Rediscovering the Social Group: Self-Categorization Theory, New York, Blackwell, 1987.
- 50. ZERUBAVEL, Eviatar, Social Memories: Steps to a Sociology of the Past, QS 19, 1996, p. 238-299.
- 51. ZERUBAVEL, Yael, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- 52. ZONABEND, Françoise, *The Enduring Memory: Time and History in a French Village*, traduit par Anthony Forster, Manchester, Manchester University Press, 1984.

ARTICLES/CHAPITRES

- 1. ADAMS, Sean A., « The Characterization of Disciples in Acts: Genre, Method, and Quality », dans: DICKEN, Frank E., SNYDER, Julia A. (éds), *Characters and Characterization in Luke-Acts* (LNTS 548), Londres, Bloomsbury, 2016, p. 155-168.
- 2. AMSLER, Frédéric, « Comment le texte de la Source a-t-il été reconstruit ? Notes sur l'histoire des éditions de Q », dans : DETTWILER, Andreas, MARGUERAT, Daniel (éds), La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme (MdB 62), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 51-72.
- 3. ASSMANN, Aleida, ASSMANN, Jan, « Schrift, Tradition und Kultur », dans Goetsch, Paul, Raible, Wolfgang, Roemer, Hans-Robert: Zwischen Festtag und Alltag: Zehn Beiträge zum Thema Mündlichkeit und Schriftlichkeit,, Tübingen, Narr, 1988, p. 25-49.
- 4. ASSMANN, Jan, « Form as Mnemonic Device: Cultural Texts and Cultural Memory », dans: HORSLEY, Richard A., DRAPER, Jonathan A., FOLEY, John M., *Performing the Gospel. Orality, Memory, and Mark. Essays dedicated to Werner Kelber*, Minneapolis, Fortress Press, 2006, p. 67-82.
- 5. BACKHAUS, Knut, « Lukas der Maler: Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche », dans : BACKHAUS, Knut, HÄFNER, Gerd, Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese (BThSt 86), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2007.
- 6. BECKER, Eve-Marie, « John 13 as Counter-Memory: How the Fourth Gospel Revises Early Christian Historiography », dans: LARSEN, Kasper Bro (éd.), *The Gospel of John as Genre Mosaic*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, p. 269-282.

- 7. BOCKMUEHL, Markus, « New Testament *Wirkungsgeschichte* and the Early Christian Appeal to Living Memory », dans: STUCKENBRUCK, Loren T., *et alii* (éds), *Memory in the Bible and Antiquity* (WUNT 212), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 341-368.
- 8. COSER, Lewis A., « Introduction: Maurice Halbwachs », dans : HALBWACHS, Maurice, *On Collective Memory*, édité et traduit par Lewis A. Coser, Chicago, Chicago University Press, 1992.
- 9. DARR, John, « Narrator as Character: Mapping a Reader-Oriented Approach to Narration in Luke-Acts », *Semeia* 63, 1993, p. 47-48.
- 10. DETTWILER, Andreas, « Le phénomène de la relecture dans la tradition johannique : une proposition de typologie », dans : MARGUERAT, Daniel, CURTIS, Adrian H.W. (éds), *Intertextualités. La Bible en échos* (MdB 40), Genève, Labor et Fides, 2000.
- 11. ESLER, Philip, « Paul's Contestation of Israel's (Ethnic) Memory of Abraham in Galatians 3 », *BTB* 36/1, 2006, p. 23-34.
- 12. HEIL, Christoph, « La réception de la Source dans l'évangile de Luc », dans : DETTWILER, Andreas, MARGUERAT, Daniel (éds), *La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme* (MdB 62), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 275-294.
- 13. HOGG, Michael A., HOHMAN, Zachary P., RIVERA, Jason E., « Why do the People Join Groups? Three Motivational Accounts from Social Psychology », *Social and Personality Psychology Compass* 2/3, 2008, p. 1269-1280.
- 14. HORSLEY, Richard A., « Prominent Patterns in the Social Memory of Jesus and Friends », dans: KIRK, Alan, THATCHER, Tom (éds.), *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity* (SBL.SS 52), Leiden/Boston, Brill, 2005, p. 57-78.
- 15. HUEBENTHAL, Sandra, « Pseudepigraphie als Strategie in frühchristlichen Identitätsdiskursen? Überlegungen am Beispiel des Kolosserbriefs », *SNTU.A* 36, 2011, p. 61-92.
- 16. EAD., « "Frozen Moments" Early Christianity through the Lens of *Social Memory Theory* », dans: BUTTICAZ, Simon, NORELLI, Enrico (éds), *Memory and Memories in Early Christianity* (WUNT 1.398), Tübingen, Mohr Siebeck, 2018, p. 17-43.
- 17. KEITH, Chris, « Social Memory Theory and Gospels Research: The First Decade (Part One) », *Early Christianity* 6/3, 2015, p. 354-376.
- 18. KIRK, Alan, « Social and Cultural Memory », dans : ID., THATCHER, Tom (éds), *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity* (SBL.SS 52), Leiden/Boston, Brill, 2005, p. 1-24.
- 19. LAVABRE, Marie-Claire, « Maurice Halbwachs et la sociologie de la mémoire », dans : *Raison présente* 128, 1998, p. 47-56.
- 20. LE DONNE, Anthony, « Theological Memory Distortion in the Jesus Tradition: A Study in Social Memory Theory », dans: BARTON, Stephen C., STUCKENBRUCK, Loren T., WOLD, Benjamin G. (éds), *Memory in the Bible and Antiquity: The Fifth Durham-Tübingen Research Symposium (Durham, September 2004)* (WUNT 1.212), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 163-177.
- 21. MARGUERAT, Daniel, « Le point de vue dans le récit: Matthieu, Jean et les autres », dans : DETTWILER, Andreas, POPLUTZ, Uta (éds), Studien zu Matthäus und Johannes / Études sur Matthieu et Jean. Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag / Mélanges offerts à Jean Zumstein pour son 65^e anniversaire (AThANT 97), Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2009, p. 91-107.

- 22. ID., « Le problème synoptique », dans : ID. (éd.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (MdB 41), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 31-54.
- 23. ID., « L'Évangile selon Luc », dans : ID. (éd.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (MdB 41), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 105-126.
- 24. ID., « Les Actes des Apôtres », dans : ID. (éd.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (MdB 41), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 127-150.
- 25. ID., « Pourquoi s'intéresser à la source ? Histoire de la recherche et questions ouvertes », DETTWILER, Andreas, MARGUERAT, Daniel (éds), La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme (MdB 62), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 19-49.
- 26. ID., « Luc, pionnier de l'historiographie chrétienne », RSR 92/4, 2004, p. 513-538.
- 27. MERENLAHTI, Petri, HAKOLA, Raimo, « Reconceiving Narrative Criticism », dans: RHOADS, David M., SYREENI, Kari (éds), *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism* (JSNT.S 184), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p. 13-48.
- 28. MERENLAHTI, Petri, « Characters in the making. Individuality and ideology in the Gospels », dans: Rhoads, David M., Syreeni, Kari (éds), *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism* (JSNT.S 184), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p. 39-72.
- 29. NORELLI, Enrico « La notion de 'mémoire' nous aide-t-elle à mieux comprendre la formation du canon du Nouveau Testament ? », dans : ALEXANDER, Philip S., KAESTLI, Jean-Daniel (éds), Le canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne (PIRSB 4), Prahins, Zèbre, 2007, p. 169-206.
- 30. Olick, Jeffrey K., « Collective Memory: The Two Cultures », Sociological Theory 17/3, 1999, p. 333-348.
- 31. OLICK, Jeffrey K., ROBBINS, Joyce, « Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Memory of Mnemonic Practices », *Annual Review of Sociology* 25, 1998, p. 105-140.
- 32. Resseguie, James L., « A Glossary of New Testament Narrative Criticism with Illustrations », *Religions*, 10/3-217, 2019, p.1-39.
- 33. Rhoads, David M., « Narrative Criticism: Practices and Prospects », dans : Id., Syreeni, Kari (éds), *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism* (JSNT.S 184), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p. 264-285.
- 34. RICOEUR, Paul, « L'identité narrative » *Esprit*, 140/141, 1988, p. 295-304.
- 35. ROSCH, Eleanor, « Coggnitive Representation of Semantic Categories », *Journal of Experimental Psychology* 104, 1975, p. 192-233.
- 36. SCHRÖTER, Jens, « Memory and Memories in Early Christianity: The Remembered Jesus as a Test Case », dans: BUTTICAZ, Simon, NORELLI, Enrico (éd.), *Memory and Memories in Early Christianity* (WUNT 1.398), Tübingen, Mohr Siebeck, 2018, p. 79-96.
- 37. SCHUDSON, Michael, « The Present in the Past versus the Past in the Present », Communication 11, 1989.
- 38. SCHWARTZ, Barry, « The Social Context of Commemoration », Social Forces 61.2, 1982, p. 374-402.
- 39. ID., « Postmodernity and Historical Reputation: Abraham Lincoln in Late Twentieth-Century American Memory », *Social Forces* 77, 1998, p. 63-103.

- 40. ID., « Christian Origins: Historical Truth and Social Memory », dans: KIRK, Alan, THATCHER, Tom (éds.), *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity* (SBL.SS 52), Leiden/Boston, Brill, 2005, p. 43-56.
- 41. SMITH, Jonathan Z., « What a Difference a Difference Makes », dans: NEUSNER, Jacob, FRERICHS, Frerichs, Ernest S. (éds.), *To See Ourselves as Others See Us: Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity*, Chico, CA Scholars Press, 1985, p. 3-48.
- 42. STAMPS, Dennis L., « Rhetorical and Narratological », dans: Porter, Stanley E. (éd.), *Handbook to Exegesis of The New Testament* (NTTS 25), Leiden/Stuttgart/Köln, 1997, p. 219-239.
- 43. ZERUBAVEL, Yael, « The Historical the Legendary and the Incredible: Invented Tradition and Collective Memory in Israel. », dans: GILLIS, John R. (éd.), *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 105-125.
- 44. ZUMSTEIN, Jean, « Narrativité et herméneutique du Nouveau Testament. La naissance d'un nouveau paradigme », *Revue théologique de Louvain* 40/3, 2009, p. 324-340.
- 45. ID., « Mémoire, histoire et fiction dans la littérature johannique », New Testament Studies 65/2, 2019, p. 123-138.

Commentaires généraux

EVANGILE DE LUC

- 1. BOVON, François, *L'Évangile selon saint Luc*, Vol. 1: 1,1–9,50; vol. 2: 9,51–14,35; vol. 3: 15,1–19,27; vol. 4: 19,28–24,53 (CNT 3a; 3b; 3c; 3d), Genève, Labor et Fides, 1991; 1996; 2001; 2009.
- 2. GREEN, Joel B., The Gospel of Luke (NICNT), Grand Rapids, Eerdmans, 1997.
- 3. KLEIN, Hans, Das Lukasevangelium (KEK 1/3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- 4. WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.

LES ACTES DES APOTRES

- 1. Barrett, Charles K., A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles: Volume II: Introduction and Commentary on Acts XV-XXVIII (ICC), Edinburgh, T & T Clark, 1998.
- 2. Conzelmann, Hans, *Acts of the Apostle: A Commentary* (Hermeneia), trad. de J. Limburg, T. Kraabel, D.H. Juel, Philadelphia, Fortress Press, 1987.
- 3. FITZMYER, Joseph A., *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, (AB 31), New York, Doubleday, 1998.
- 4. JEVRELL, Jacob, *Die Apsotelgeschichte* (KEK 3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- 5. MARGUERAT, Daniel, Les Actes des apôtres, Vol. 1: 1–12; vol. 2: 13–28 (CNT Va; Vb), Genève, Labor et Fides, 2007; 2015.
- 6. PESCH, Rudolf, Die Apostelgeschichte. 2. Teilband Apg 13-28 (EKK 5.2), Zürich, Benziger, 1986.

Monographies et collectifs

1. ALEXANDER, Loveday, *The preface to Luke's Gospel: Literary convention and social context in Luke 1.1–4 and Acts 1.1* (SNTSMS), Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

- 2. BERKOWITZ, Beth A., Execution and Invention: Death Penalty Discourse in Early Rabbinic and Christian Cultures, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- 3. BOVON, François, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)* (MdB), Genève, Labor et Fides, 1988² (1978).
- 4. Burridge, Richard A., What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography, Grand Rapids, Eerdmans, 2004² (1992).
- 5. BUTTICAZ, Simon, *L'identité de l'Église dans les Actes des Apôtres, de la restauration d'Israël à la conquête universelle* (BZNW 174), Berlin/New York, de Gruyter, 2011.
- 6. Brawley, Robert, *Luke-Acts and the Jews: Conflict, Apology, and Conciliation* (SBLMS 33), Atlanta, Scholars Press.
- 7. COLERIDGE, Mark, *The Birth of the Lukan Narrative. Narrative as Christology in Luke 1–2* (JSNT.S 88), Sheffield, JSTOR Press, 1993, p. 97-98, 118-123; 143; 168-170.
- 8. CHAUCHOT, Christina M., *John the Baptist as a Rewritten Figure in Luke-Acts* (Copenhagen International Seminar), Abingdon/New York, Routledge, 2021.
- 9. CHATMAN, Seymour, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca, Cornell University Press, 1978.
- 10. CRABBE, Kylie, Luke/Acts and the End of History (BZNW 238), Berlin/Boston, de Gruyter, 2019.
- 11. COLERIDGE, M., *The Birth of the Lukan Narrative. Narrative as Christology in Luke 1–2* (JSNT.S 88), Sheffield, JSTOR Press, 1993, p. 97-98, 118-123; 143; 168-170.
- 12. CONZELMANN, Hans, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHTh), Tübingen, Mohr Siebeck, 1954⁴. ¹²⁸⁷
- 13. ERNST, Josef, Lukas. Ein theologisches Portrait, Düsseldorf, Patmos, 1985.
- 14. FARRIS, Stephen, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives. Their Origin, Meaning and Significance* (JSNT.S 9), Sheffield, JSOT Press, 1985.
- 15. FISHBANE, Michael, Biblical Interpretation in Ancient Israel, Oxford, Oxford University Press, 1985.
- 16. Ganser-Kerperin, Heiner, Das Zeugnis des Tempels. Studien zur Bedeutung des Tempelmotivs im lukanischen Doppelwerk (NTAbh 36), Münster, Aschendorff, 2000.
- 17. VAN GENNEP, Arnold, Les rites de passage. Etude systématique des rites, Paris, Picard, 1981 (1909).
- 18. GUENIN, Paul, Y a-t-il eu conflit entre Jean-Baptiste et Jésus? Etude méthodologico-exégétique et historico-critique sur l'attitude que prit l'Église primitive à l'égard de Jean-Baptiste (et du baptisme), Genève/Paris, Georg & Cie/Fischbacher, 1933.
- 19. GUNKEL, Heidrun, Der Heilige Geist bei Lukas. Theologisches Profil, Grund und Intention der lukanischen Pneumatologie (WUNT.2 389), Tübingen, Mohr Siebeck, 2015.

-

¹²⁸⁷ Une version plus récente de l'ouvrage existe mais n'était pas disponible en rayon : cf. 1964⁵.

- 20. Howell, Justin R., *The Pharisees and Figured Speech in Luke-Acts* (WUNT 2.456), Tübingen, Mohr Siebeck, 2017
- 21. JEREMIAS, Joachim, New Testament Theology: The Proclamation of Jesus, New York, Charles Scribner's Sons, 1971¹.
- 22. Kurth, Christina, »Die Stimmen der Propheten erfüllt«. Jesu Geschick und »die« Juden nach der Darstellung des Lukas (BWANT 148), Stuttgart, Kohlhammer, 2000.
- 23. LEGASSE, Simon, Naissance du baptême (LeDiv 153), Paris, Cerf, 1993.
- 24. MARGUERAT, Daniel, *La première histoire du christianisme (Les Actes des apôtres)* (LeDiv 180), Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 2003².
- 25. MARSHALL, Howard I., Luke: Historian and Theologian, Exeter, The Paternoster Press, 1971, p. 294.
- 26. MARTÍNEZ, Roberto, *The Question of John the Baptist and Jesus' Indictment of the Religious Leaders: A Critical Analysis of Luke 7:18-35*, Cambridge, James Clarke & Co, 2011.
- 27. McManigal, Daniel W., A baptism of Judgment in the Fire of the Holy Spirit: John's Eschatological Proclamation in Matthew 3, Londres/New York, T&T Clark, 2019.
- 28. MÜLLER, Christoph Gregor, *Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk* (HBS 31), Freiburg i. B., Herder, 2001.
- 29. MÜLLER, Ulrich B., *Johannes der Täufer. Jüdischer Prophet und Wegbereiter Jesu* (BibGe 6), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2002.
- 30. NOLLAND, John, Luke 1–9:20, (WBC 35a), Colombia, Thomas Nelson, 1989.
- 31. PAO, David W., Acts and the Isaianic New Exodus, Grand Rapids, Baker, 2000.
- 32. PFREMMER DE LONG, Kindalee, Surprised by God. Praise Responses in the Narrative of Luke-Acts (BZNW 166), Berlin/New York, de Gruyter, 2009.
- 33. PORTER, Stanley E., PITTS, Andrew W. (éds), Christian Origins and the Establishment of the Early Jesus Movement (TENS 12), Brill, Leiden, 2018.
- 34. REINHARDT, Wolfgang, Das Wachstum des Gottesvolkes. Untersuchungen zum Gemeindewachstum im lukanischen Doppelwerk auf dem Hintergrund des Alten Testaments, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- 35. ROHMER, Céline, VOUGA, François, *Jean Baptiste, aux sources* (Essais bibliques 55), Genève, Labor et Fides, 2020.
- 36. SABUGAL, Santo, La Embajada Mesiánica de Juan Bautista (Mt 11:2-6=Lc 7:18-23): Historia, Exégesis Teológica, Hermenéutica, Madrid, Systecq, 1980.
- 37. SANDERS, Ed P., *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies*, Londres/Philadelphie, SCM Press/Trinity, 1990.
- 38. Schaefer, Christoph, *Die Zukunft Israels bei Lukas. Biblisch-frühjudische Zukunftvorstellungen im lukanischen Doppelwerk im Vergleich zu Röm 9-11* (BZNW 190), Berlin/Boston, de Gruyter, 2012.
- 39. Shedd, Nathan L., *The Beheading of John the Baptist in the First Three Centuries: Memory, Violence, and Reception*, PhD thesis, Liverpool, St Mary's University/Liverpool Hope University, 2019.

- 40. STECK, O.H, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung der deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum (WMANT 23), Neukirchen, Neukirchener, 1967.
- 41. STEGEMANN, Wolfgang, Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Zur historischen Situation der lukanischen Christen (FRLANT 152), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- 42. SQUIRES, John T., The Plan of God in Luke-Acts, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- 43. TURNER, Victor, Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt/New York, Campus, 1989.
- 44. Vansina, Jan, *De la tradition orale. Essai de méthode historique* (Annales Sciences Humaines 16), Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1961.
- 45. Webb, Robert L., *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study* (JSNTSup 62), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991.
- 46. WINK, Walter, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (SNTSMS 7), Cambridge/New York, Cambrigde University Press, 2006.
- 47. Wolter, Michael, *Paul: an outline of his theology*, trad. Robert L. Brawley, Waco, Baylor University Press, 2015 (2011).
- 48. WRIGHT, N.T., The New Testament and the People of God, Christian Origins and the Question of God vol. 1, Minneapolis, Fortress Press.

Articles

- 1. Allison, Dale C., « Was There a "Lukan community"? », IBS 10/2, 1988, p. 62-70.
- 2. ANGERS, Dominique, « L'insistance lucanienne sur l'identité des destinataires et des bénéficiaires de la basileia et de sa proclamation », *RHPhR* 96/3, 2016, p. 249-265.
- 3. ASCOUGH, Richard S., « Narrative Technique and Generic Designation: Crowd Scenes in Luke-Acts and in Chariton », *CBQ* 58/1, 1996, p. 69-81.
- 4. BACKHAUS, Knut, « Mose und der *Mos Maiorum*. Das Alter des Judentums als Argument für die Attraktivität des Christentums in der Apostelgeschichte », dans BÖTTRICH, Christfried, HERZER, Jens (éds), *Josephus und das Neue Testament: Wechselseitige Wahrnehmungen. II. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum 25.-28. Mai 2006, Greifswald* (WUNT 1.209), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, pp. 401-428.
- 5. Balch, David, « Accepting Others: God's Boundary Crossing according to Isaiah and Luke-Acts », dans: ID., *Contested Ethnicities and Images: Studies in Acts and Art* (WUNT 1.345), Mohr Siebeck, Tübingen, 2015 (2009¹), p. 240-251.
- 6. BAUMGARTEN, Albert, « An Ancient Debate of Disciples », dans: BAR-ASHER SIEGAL, Michal, GRÜNDSTÄUDL, Wolfgang, THIESSEN, Matthew (eds.), *Perceiving the Other in Ancient Judaism and Early Christianity* (WUNT 394), Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, p. 1-18.
- 7. BARCLAY, John M.G., «Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case», JSNT 31, 1987, p. 73-93.
- 8. BERDER, Michel, « Baptême, éthique et communautés selon Luc-Actes », REThM 251, 2008, p. 127-145.

- 9. BERTALOTTO, Pierpaolo, « Immersion and Expiation: Water and Spirit from Qumran to John the Baptist », *Henoch* 27/1-2, 2005, p. 163-181.
- 10. BÖCHER, Otto, « Lukas und Johannes der Täufer », SNTU.A 4, 1979, p. 27-44.
- 11. ID., « Johannes der Täufer in der neutestamentlichen Überlieferung », dans : ID., Kirche in Zeit und Endzeit. Aufsätze zur Offenbarung des Johannes, Neukirchen-Vluyn, 1983, 70-89.
- 12. BONNEAU, Guy, « Disciple et chercheur. La construction d'un narrateur "crédible" dans les Évangiles de Luc et de Jean », dans : DESCREUX, Jacques (éd.), « Confiance c'est moi! ». Fiabilité et non-fiabilité des narrateurs bibliques, Lyon, Profac, 2016, p. 69-96.
- 13. BOURQUIN, Yvan, « Encadrement et circularité dans les Évangiles : variations sur le renvoi du lecteur au monde réel », *ETR* 91/3, 2016, p. 351-370.
- 14. BORMANN, Lukas, « Rewritten Prophecy in Luke-Acts », dans : MÜLLER, Mogens, NIELSEN, Jesper Tang (éds), Luke's Literary Creativity (LNTS 550), Londres, Bloomsbury, 2016, p. 121-143.
- 15. BUTTICAZ, Simon, « Israël, Jésus et les apôtres : summa memoriae christiana », ZNW 111/2, 2020, p. 194-226.
- 16. VAN CANGH, Jean-Marie, « La conversion chez Luc », dans : WILLEMS, Gerard F., Élie le prophète. Bible, tradition, iconographie, Colloque des 10 et 11 novembre 1985 Bruxelles (PII), Louvain, Peeters, 1988, p. 260-272.
- 17. CHILTON, Bruce, « John the Baptist: His Immersion and his Death », dans: CROSS, Anthony R., PORTER, Stanley E. (éds), *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies* (JSNT.S 234), London, Sheffield Academic Press, 2002, p. 24-44.
- 18. CLIVAZ, Claire, « La rumeur, une catégorie pour articuler autoportraits et réceptions de Paul. 'Car ses lettres, diton, on du poids... Et sa parole est nulle' (2 Co 10,10) », dans : MARGUERAT, Daniel (éd.), Reception of Paulinism in Acts. Réception du paulinisme dans les Actes des apôtres (BEThL 229), Leuven/Paris/Walpole, 2009, p. 239-259.
- 19. Cocksworth, Hannah M., « Zechariah and Gabriel as Thematic Characters: A Narratological Reading of the Beginning of Luke's Gospel (Luke 1.8-20) », dans: Dicken, Frank E., Snyder, Julia A. (éds), *Characters and Characterization in Luke-Acts* (LNTS 548), Londres, Bloomsbury, 2016, p. 41-54.
- 20. COLEMAN, Kathleen M., « Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments », *JRS* 80, 1990, p. 55. p. 44-75.
- 21. CROSBY, Michael H., « Why Didn't John the Baptist Commit Himself to Jesus as a Disciple? », *BTB* 38/4, 2008, p. 158-162.
- 22. CROSSLEY, James G., « The Semitic Background to Repentance in the Teaching of John the Baptist and Jesus », *JSHJ* 2/2, 2004, p. 138-157.
- 23. CUVILLIER, Elian, « Luc et les christianismes primitifs », ETR 65/1, 1990, p. 93-99.
- 24. DETTWILER, Andreas, « La signification du baptême de Jean et sa réception plurielle », *Positions luthériennes 54*, 2006, p. 25-37.
- 25. DETTWILER, Andréas, « Enthousiasme religieux dans Rm 6 ? », dans SCHNELLE, Udo (éd.), *The Letter to the Romans*, Leuven, Peeters, 2009, p. 279-296
- 26. DIEFENBACH, Manfred, « Das Lukasevangelium und die antike Rhetorik », SNTU.A 18, 1993, p. 151-161.

- 27. DILLON, Richard J., « A Narrative Analysis of the Baptist's Nativity in Luke 1 », CBQ 79/2, 2017, p. 240-260.
- 28. DROGE, Arthur J., « Call Stories in Greek Biography and the Gospels", SBL.SP 22, 1983, p. 245-257.
- 29. DUPONT, Jacques, « L'Ambassade de Jean-Baptiste », NRT, 1961, p. 805-821; 943-959
- 30. EBNER, Martin, « Von den Anfängen bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts », dans : KAUFMANN, Thomas, et al. (éds), Von den Anfängen bis zum Mittelalter, Vol. 1 de Ökumenische Kirchengeschichte, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, p. 15-57.
- 31. ERNST, Josef, « War Jesus ein Schüler Johannes' des Täufers? », dans : FRANKEMÖLLE, Hubert, KERTELGE, Karl (éds), *Vom Urchristentum zu Jesus. Für Joachim Gnilka*, Freiburg i. B., Herder, 1989, p. 13-33.
- 32. FULLER, Michael E., « Isaiah 40.3-5 and Luke's Understanding of the Wilderness of John the Baptist », dans : HATINA, Thomas R. (éd.), *The Gospel of Luke*, Vol. 3 de *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels* (SSEJC 16/LNTS 376), Londres/New York, T & T Clark, 2010, p. 43-58.
- 33. GEHRKE, Hans-Joachim, « Mythos, Geschichte, Politik antik und modern », Saec. 45, 1994, p. 239-264.
- 34. VON GEMÜNDEN, Petra, « Prophétie juive au premier siècle. De Jean Baptiste à Josèphe », dans : DURAND, Jean-Marie, RÖMER, Thomas, BÜRKI, Micaël (éds), Comment devient-on prophète? Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011 (OBO 265), Fribourg/Göttingen, Academic Press/Vandenhoeck&Ruprecht, 2014, p. 167-186.
- 35. GEOLTRAIN, Pierre, « De Jean Baptiste à Jésus », dans : HOUZIAUX, Alain (éd.), *Jésus de Qumrân à l'Evangile de Thomas. Les judaïsmes et la genèse du christianisme*, Paris, Bayard, 1999, p. 59-76.
- 36. GERBER, D., « Le *Magnificat*, le *Benedictus*, le *Gloria* et le *Nunc dimittis* : quatre hymnes en réseau pour une introduction en surplomb à Luc-Actes », dans : MARGUERAT, D. (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002) (MdB 48), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 353-367.*
- 37. GIBSON, Jeffrey B., « John the Baptist and the Origin of the Lord's Prayer », JSHJ 15/1, 2017, p. 115-130.
- 38. GOODACRE, Mark, « The Synoptic Problem: John the Baptist and Jesus », dans: McGowan, Andrew B., RICHARDS, Kent Harold, *Method and Meaning: Essays on New Testament Interpretation in Honor of Harold W. Attridge* (SBL.RBS 67), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011, p. 177-192.
- 39. HARTMAN, Lars, « La formule baptismale dans les Actes des Apôtres : quelques observations relatives au style de Luc », dans : REFOULE, François (éd.), À cause de l'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes offertes au P. Jacques Dupont, O.S.B., à l'occasion de son 70^e anniversaire (LeDiv 123), Ottignies/Paris, Publications de Saint André/Cerf, 1985, p. 727-738.
- 40. HATINA, Thomas R., « The Voice of Northrop Frye Crying in the Wilderness: The Mythmaking Function of Isaiah 40.3 in Luke's Annunciation of the Baptist », dans: ID. (éd.), *The Gospel of Luke*, Vol. 3 de *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels* (SSEJC 16/LNTS 376), Londres/New York, T&T Clark, 2010, p. 59-84.
- 41. HAYS, J. Daniel, « The Persecuted Prophet and Judgment on Jerusalem: The Use of LXX Jeremiah in the Gospel of Luke », *BBR* 25/4, 2015, p. 453-473.
- 42. KASEMANN, Ernst, « Die Johannesjünger in Act 18,24–19,6 », dans ID., *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, p. 158-168.
- 43. KINMAN, Brent Rogers, « Luke's Exoneration of John the Baptist », JThS 44/2, 1993, p. 595-598.

- 44. KLASSAN-WIEBE, Sheila, « Luke 3:15-17, 21-22 », Interpretation 48/4, 1994, p. 397-401.
- 45. KLOSTERGAARD PETERSEN, Anders, « Shedding new light on Paul's understanding of baptism: A ritual-theoretical approach to Romans 6 », Studia Theologica, 52/1, 1998, p. 3-28.
- 46. KOET, Bart J., « Isaiah in Luke-Acts », dans: ID., *Dreams and Scripture in Luke-Acts: Collected Essays* (*CBET* 42), Leuven/Paris/Dudley, Peeters, 2006, p. 51-79.
- 47. KOET, Bart J., « Simeons Worte (Lk 2,29-32.34c-35) und Israels Geschick », dans: VAN SEGBROECK, Frans, et al. (éds.), *The Four Gospels 1992. FS F. Neirynck* (BETL 100), Leuven, Leuven University Press, 1992, p. 1549-1569.
- 48. LEGASSE, Simon, « Jean-Baptiste et Jésus dans les Évangiles synoptiques », dans : GEOLTRAIN, Pierre (éd.), *Aux origines du christianisme* (Folio.H 98), Paris, Gallimard, 2000, p. 183-190.
- 49. LEMONON, Jean-Pierre, « Les christianismes à Éphèse au I^{er} siècle », dans : BERDER, Michel_(éd.), Les Actes des Apôtres. Histoire, récit, théologie. XX^e congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Angers, 2003) (LeDiv 199), Paris, Cerf, 2005, p. 85-119.
- 50. LEVIEILS, Xavier, « La contestation prophétique d'Hérode Antipas par Jean le baptiseur et Jésus », dans : CHAIEB, Marie-Laure, Élites contestées et contestataires dans le monde biblique, Figures paradoxales, (BEJ 46/SéHi), Paris, Honoré Champion Éditeur, 2012, p. 123-152.
- 51. Lieu, Judith M., Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity, London, Bloomsbury, 2015².
- 52. LÖNING, Karl, « Paulinismus in der Apostelgeschichte », in : KERTELGE, Karl (éd.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament* (QD 89), Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1981, p. 203-234.
- 53. DE LOVINFOSSE, Marie, « Priorité et fonctions singulières des foules chez Luc », RB 125/1, 2018, p. 29-56.
- 54. LUPIERI, Edmondo F., « John the Baptist in New Testament Traditions and History », dans : HAASE, Wolfgang (éd.), *Religion (Vorkonstantinisches Christentum. Neues Testament [Sachthemen])*, Vol. 26/1 de *Principat*, Teil II. de *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, de Gruyter, 1992, p. 430-461.
- 55. ID., « Aux origines du mandéisme : la question de Jean le Baptiste », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* 123, 2016, p. 199-204.
- 56. Manning, Jr. Gary T., « The Disciples of John (the Baptist): Hearers of John, Followers of Jesus », dans: Hunt, Steven A., Tolmie, Donald François, Zimmermann, Ruben (éds), *Character Studies in the Fourth Gospel: Narrative Approaches to Seventy Figures in John* (WUNT 1.314), Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, p. 127-132.
- 57. MARGUERAT, Daniel, « Du Temple à la maison suivant Luc-Actes », in : FOCANT, Camille (éd.), *Quelle maison pour Dieu ?* Paris, Cerf (LeDiv. Hors série), 2003, p. 285-317.
- 58. MARTIN, Michael W., WHITLARK, Jason A., « The Encomiastic Topics of Syncrisis as the Key to the Structure and Argument of Hebrews », *New Testament Studies* 57/3, 2011, p. 415-439.
- 59. MASON, Steve, « Jews, Judeans, Judaism; Problems of Categorization in Ancient History », *Journal* for the Study of Judaism 38, 2007, p. 457-512.
- 60. MEISER, Martin, « The City of Ephesus in Early Christian Literature », EChr 7/3, 2016, p. 368-377.
- 61. MENOUD, Philippe H., « Jésus et ses témoins. Remarques sur l'unité de l'œuvre de Luc », dans : *Jésus-Christ et la foi* (BT[N]), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1975, p. 100-110.

- 62. MIMOUNI, Simon C., « Conférence de M. Simon C. Mimouni », dans : *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* 108, 1999, p. 289-300.
- 63. MITTMANN, Ulrike, « Polemik im eschatologischen Kontext. Israel und die Heiden im lukanischen Doppelwerk », dans: WISCHMEYER, Odo, SCORNAIENCHI, Lorenzo, *Polemik in der frühchristlichen Literatur. Texte und Kontexte* (BZNW 170), Berlin/New York, de Gruyter, 2011, p. 517-542.
- 64. MOXNES, Halvor, « The Social Context of Luke's Community », Interpretation 48/4 (1994), p. 379-389.
- 65. MÜLLER, Ulrich B., « Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret. Ein Vergleich », dans : ID., *Christologie und Apokalyptik. Ausgewählte Aufsätze* (ABiG 12), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2003, p. 42-58.
- 66. NIHAN, Christophe, « De la loi comme pré-texte », dans : MARGUERAT, Daniel, CURTIS, Adrian H.W. (éds), *Intertextualités*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 43-72.
- 67. ÖHLER, Markus, « Die Gestalt des Elija und Johannes' des Täufers », PzB 4/1, 1995, p. 1-11.
- 68. O'TOOLE, Ronan. F, « Parallels Between Jesus and His Disciples in Luke-Acts: A Further Study », BZ 27, 1983, p. 195-212.
- 69. PANIER, Louis, « Jean-Baptiste et Jésus dans l'Évangile de Luc : deux foyers pour une ellipse. Approche sémiotique », dans : LETOURNEAU, Pierre, TALBOT, Michel (éds), Et vous, qui dites-vous que je suis? La gestion des personnages dans les récits bibliques (ScBi.E/I 16), Montréal, Médiaspaul, 2006, p. 77-103.
- 70. PATTERSON, Stephen J., « From John to Apollos to Paul: How the Baptism of John Entered the Jesus Movement », dans: PORTER, Stanley E., PITTS, Andrew W. (éds), *Christian Origins and the Establishment of the Early Jesus Movement* (Texts and Editions for New Testament Study 12), Leiden, Brill, 2018, p. 49-70.
- 71. PICHON, Christophe, « Un parallèle entre Jésus, Jean-Baptiste et Élie. Présupposés méthodologiques », *RevSR* 82/4, 2008, p. 497-516.
- 72. PILHOFER, Peter, « Das Ende der Prophetie. Prophetie bei Josephus und Lukas », WUB 18/3, 2013, p. 56-59.
- 73. POKORNÝ, Petr, « Demoniac and Drunkard: John the Baptist and Jesus according to QLuke 7:33-34 », dans : ID., *Jesus in Geschichte und Bekenntnis* (WUNT 1.355), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, p. 59-69.
- 74. REICKE, Bo Ivar, « Die Verkündigung des Täufers nach Lukas », SNTU.A 1, 1976, p. 50-61.
- 75. RIFFATERRE, Michael, « Syllepsis », Critical Inquiry 6/4, 1980, p. 625-638.
- 76. ID., « Intertextual Representation: On Mimesis as Interpretive Discourse », *Critical Inquiry* 11/1, 1984, p. 141-162.
- 77. RINDOŠ, Jaroslav, « The Place of John the Baptist within Luke's Sacred History », dans : DE SANTOS, Lorenzo, GRASSO, Santi (éds), "Perché stessero con Lui". Scritti in onore di Klemens Stock SJ, nel suo 75° compleanno (AnBib 180), Roma, Gregorian & Biblical Press, 2010, p. 269-286.
- 78. SIFFER, Nathalie, « Les "hymnes" du récit de l'enfance de l'évangile de Luc. Seconde partie : les hymnes de Lc 1-2 et l'accomplissement du dessein salvifique de Dieu », dans : GERBER, Daniel, KEITH, Pierre (éds), Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions, XXII^e congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Strasbourg, 2007) (LeDiv 225), Paris, Cerf, 2009, p. 295-308.
- 79. SCHMIDT, Karl Matthias, « Abkehr von der Rücckehr : Aufbau und Theologie der Apostelgeschichte im Kontext des lukanischen Diasporaverständnises », *NTS* 53, 2007, p. 406-424.

- 80. SCHULZ, Siegfrid « Der Heilsplan Gottes », dans : ID., *Die Stunde der Botschaft*, Hambourg, Fruche, 1967, p. 257-283.
- 81. SCHRÖTER, Jens, « Les toutes premières interprétations de la vie et de l'œuvre de Jésus dans le christianisme primitif: la source des paroles de Jésus (Q) », dans : DETTWILER, Andreas, MARGUERAT, Daniel (éds), La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme (MdB 62), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 295-320.
- 82. STRECKER, Christian, « Victor Turners prozessuale Anthropologie und die Ritualforschung », dans : Id., *Die liminale Theologie des Paulus, Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999, p. 41-82.
- 83. TASSIN, Claude, « Du baptême de Jean Baptiste au baptême chrétien », dans : HOUZIAUX, Alain (éd.), *Jésus de Qumrân à l'Evangile de Thomas. Les judaïsmes et la genèse du christianisme*, Paris, Bayard, 1999, p. 77-83.
- 84. TASSIN, Claude, « Jean-Baptiste et les baptistes », dans : GEOLTRAIN, Pierre (éd.), Aux origines du christianisme (Folio.H 98), Paris, Gallimard, 2000, p. 177-182.
- 85. THOMPSON, Marianne M., « "God's voice You Have Never Heard, God's Form You Have Never Seen": The Characterization of God in the Gospel of John », *Semeia* 63, 1993, p. 177-204.
- 86. TILLY, Michael, Johannes der Täufer und die Biographie der Propheten. Die Synoptische Täuferüberlieferung und das jüdische Prophetenbild zur Zeit des Täufers (BWANT 137), Stuttgart, Kohlhammer, 1994.
- 87. Trebilco, Paul, « Studying "Fractionation" in Earliest Christianity in Rome and Ephesus », dans: Breytenbach, Cilliers, Frey, Jörg (éds), *Reflections on the Early Christian History of Religion-Erwägungen zur frühchristlichen Religionsgeschichte*, Leiden, Brill, 2013, p. 293-333.
- 88. URO, Risto, « John the Baptist and the Jesus Movement: What Does Q Tell Us? », dans: PIPER, Ronald Allen (éd.), *The Gospel behind the Gospels: Current Studies on Q* (NT.S 75), Leiden, Brill, 1995, p. 231-257.
- 89. VERHEYDEN, Joseph, « Creating Difference Through Parallelism: Luke's Handling of the Traditions on John the Baptist and Jesus in the Infancy Narrative », dans: CLIVAZ, Claire, DETTWILER, Andreas, DEVILLERS, Luc, NORELLI, Enrico (éds), *Infancy Gospels, Stories and Identities* (WUNT 1.281), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, p. 137-160.
- 90. ID., « Le jugement d'Israël dans la source Q », dans : DETTWILER, Andreas, MARGUERAT, Daniel (éds), La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme (MdB 62), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 191-219.
- 91. WALTON, Steve, « Jesus, Present and/or Absent? The Presence and Presentation of Jesus as a Character in the Book of Acts? », dans: DICKEN, Frank E., SNYDER, Julia A. (éds), *Characters and Characterization in Luke-Acts* (LNTS 548), Londres, Bloomsbury, 2016, p.123-140.
- 92. WILKENS, Wilhelm, « Die Täuferüberlieferung des Matthäus und ihre Verarbeitung durch Lukas », NTS 40/4, 1994, p. 542-557.
- 93. Wolter, Michael, «"Gericht" und "Heil" bei Jesus von Nazareth und Johannes dem Täufer. Semantische und pragmatische Beobachtungen », dans : Schröter, Jens, Brucker, Ralph (éds), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung* (BZNW 114), Berlin/New York, de Gruyter, 2002, p. 355-392.
- 94. ID., « Die Entwicklung des paulinischen Christentums von einer Bekehrungsreligion zu einer Traditionsreligion », *Early Christianity* 1/1, 2010, p. 15-40.