

À Eduard Schweizer, à l'occasion de son soixantième anniversaire : le salut dans les écrits de Luc : essai

Autor(en): **Bovon, François**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **23 (1973)**

Heft 4

PDF erstellt am: **25.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381021>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

A Eduard Schweizer, à l'occasion de son soixantième anniversaire

LE SALUT DANS LES ÉCRITS DE LUC

ESSAI *

A notre avis, les études contemporaines consacrées à l'œuvre de Luc conduisent les exégètes dans une série d'impasses¹. Préciser le nombre et la nature de ces apories sera notre premier but. Indiquer quelques issues possibles, à titre d'hypothèse, sera le second.

Luc insiste sur la notion de salut plus que les autres évangélistes². Il rattache explicitement ce salut à la venue et à la personne de Jésus de Nazareth (Actes 4 : 12). Mais il ne nous dit pas clairement si c'est la vie, la mort ou la résurrection de Jésus-Christ qui nous sauve. En particulier, le sens de la mort du Christ est mal défini (l'idée d'expiation recule). Comment dépasser dès lors notre première aporie, cette omniprésence du salut en Jésus-Christ et cette quasi-absence du sacrifice expiatoire ?

* Exposé présenté à l'Institut œcuménique de Bossey, le 23 novembre 1972, dans le cadre du XXI^e semestre du Centre universitaire d'études œcuméniques.

¹ Voici quelques titres récents d'études lucaniennes marquantes : H. CONZELMANN : *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen, 1954 (5^e éd., 1964) ; E. HAENCHEN : *Die Apostelgeschichte, neu übersetzt und erklärt*, Göttingen, 1956 (6^e éd., 1968) ; U. WILCKENS : *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, Neukirchen, 1961 (2^e éd., 1963) ; J. C. O'NEILL : *The Theology of Acts in its Historical Setting*, London, 1961 (2^e éd., 1970) ; H. FLENDER : *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, München, 1965 (2^e éd., 1968) ; *Studies in Luke-Acts. Essays presented in Honor of Paul Schubert*, ed. L. E. Keck and J. L. Martyn, New York, 1966 ; J. DUPONT : *Etudes sur les Actes des apôtres*, Paris, 1967 ; I. H. MARSHALL : *Luke : Historian and Theologian*, Exeter, 1970 ; J. KODELL : « La théologie de Luc et la recherche récente », *Bulletin de Théologie biblique* 1, 1971, p. 119-149 ; *L'Evangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques. Mémorial Lucien Cerfaux*, éd. F. Neirynck, Gembloux, 1973. Le lecteur trouvera une bibliographie plus ample dans l'état de la question sur les études consacrées à la théologie des Actes des apôtres que nous préparons depuis quelques années.

² Sur la sotériologie lucanienne, cf. H. CONZELMANN, *op. cit.* (cf. n. 1) ; J. DUPONT : « Le salut des Gentils et la signification théologique du livre des Actes », *New Testament Studies* 6, 1959-1960, p. 132-155, repris in : *op. cit.* (cf. n. 1), p. 393-419 ; H. FLENDER, *op. cit.* (cf. n. 1) ; I. H. MARSHALL, *op. cit.* (cf. n. 1), p. 77-215 ; M. RESE : *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas*, Gütersloh, 1969 ; L(UISE) SCHOTTRUF : « Das Gleichnis vom verlorenen Sohn », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 68, 1971, p. 27-52.

Deuxième aporie : Comme nous venons de le signaler, Luc rattache le salut à la personne de Jésus de Nazareth. Il ne se lasse pas de nous dire que Jésus est le Sauveur et que Dieu nous sauve par l'intermédiaire de son fils¹. Mais comment, selon Luc, ce salut s'opère-t-il concrètement ? Comment l'évangéliste comprend-il cette sentence de Jésus : « En effet, le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu » (Luc 19 : 10) ? Qu'en est-il - pour le dire brièvement - de l'appropriation subjective du salut par les croyants ?

Il y a une troisième aporie qui tient aux liens qui se tissent entre l'histoire et l'eschatologie ou, si l'on veut, entre l'histoire et la révélation, ou encore entre le récit historique (l'œuvre de l'Évangéliste, c'est-à-dire Luc-Actes) et la parole du salut (le kérygme). Comment un théologien qui prône à ce point, nous le verrons, le salut par l'écoute d'une parole peut-il en même temps écrire deux livres de caractère historique, qui, de l'aveu de leur auteur (Luc 1 : 4), doivent offrir aux lecteurs une garantie de la valeur du kérygme ? Quelle est la relation entre les λόγοι par lesquels les lecteurs ont été catéchisés (kérygme dont Jésus-Christ est le centre) et la διήγησις ou narration (Luc 1 : 1) qui embrasse sans doute toute l'histoire du salut, du moins ce qui est raconté de Luc 1 : 1 à Actes 28 : 31² ?

Il y a une dernière aporie : Luc paraît supposer que le message du salut ne varie pas. Il a certes été prêché par des êtres différents, par Jésus avant Vendredi-Saint, par les apôtres depuis Pâques ; mais, pour Luc, malgré la variété des prédicateurs, il s'agit d'un seul et même évangile (la *Formgeschichte* a montré la marque kérygmatisque des récits consacrés à Jésus). Comment expliquer dès lors qu'en fait, du moins formellement, le contenu du message ait changé ? Dans l'Évangile de Luc, en effet, les discours de Jésus traitent du royaume de Dieu, sans distinction des mondes temporel et spirituel, ou des espaces terrestre et céleste. Ils invitent les disciples à changer non tant de foi que de vie. Dans les Actes des apôtres, en revanche, Jésus devient le contenu du message ; ou, plus exactement, la résurrection du Christ qui a pénétré dorénavant les espaces célestes constitue le cœur de l'évangile. Les croyants y sont appelés à changer non tant de vie que d'espérance. Est-ce à dire que l'horizon socio-politique du Jésus de l'Évangile ait cédé la place, dans les Actes, à un espace céleste du

¹ Cf. Luc 2 : 30-32 ; 5 : 32 ; 19 : 10 ; Actes 4 : 12 ; 15 : 11. De nombreux manuscrits insèrent la phrase suivante entre Luc 9 : 55 et 9 : 56 : « Et il leur dit : Vous ne savez de quel esprit vous êtes. Le Fils de l'homme n'est pas venu pour perdre les vies (ψυχάς) des hommes mais pour les sauver. »

² Cf. la riche bibliographie consacrée au prologue de l'Évangile signalée par H. SCHÜRMANN : *Das Lukasevangelium. Erster Teil. Kommentar zu Kap. 1 : 1-9 : 50*, Freiburg-Basel-Wien, 1969, p. 1, n. a. Nous en retenons : G. KLEIN : « Lukas 1 : 1-4 als theologisches Programm », in *Zeit und Geschichte. Festschrift für R. Bultmann*, hrsg. v. E. Dinkler, Tübingen, 1964, p. 193-216.

Christ Ressuscité ? Faut-il donner raison à H. Flender et à D. Sölle¹ à propos de la préoccupation sociale de l'Évangile et suivre H. Conzelmann² au sujet de la perspective spirituelle des Actes des apôtres ? Nous retrouvons ici, sous une forme plus nuancée, le vieux problème du contenu de l'Évangile : royaume de Dieu ou personne de Jésus-Christ ?

Nous nous proposons d'analyser dans l'ordre chacune de ces apories et de tenter brièvement de les lever.

1. *Le sens de la mort de Jésus-Christ*

Luc utilise le verbe σφζειν plus de trente fois dans son œuvre, σωτηρία dix fois, σωτήριον trois fois, σωτήρ trois fois pour Jésus (Luc 2 : 11 est la seule attestation de ce terme appliqué à Jésus dans les Évangiles synoptiques)³. Deux exemples montrent la faveur de Luc pour le vocabulaire et le thème du salut :

Dans le récit consacré au ministère de Jean-Baptiste, Luc reprend le texte de Marc 1 en l'adaptant. Marc citait Mal. 3 et Es. 40 (messager avant-coureur et voix dans le désert). Luc cite lui aussi Es. 40, mais il prolonge intentionnellement la citation pour parvenir au verset 5 d'Es. 40 que Marc ne mentionnait pas. Or, le contenu de ce verset 5 d'Es. 40 est le suivant : « Et toute chair verra le salut de Dieu. » Arrivé à ce point du texte d'Ésaïe, Luc, comme plusieurs auteurs l'ont noté⁴, s'arrête : il a mentionné le salut imminent lié à la personne de Jésus-Christ (Luc 3 : 4-6).

¹ Cf. H. FLENDER : *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes*, München, 1968 ; D(OROTHEE) SÖLLE : « Pour ou contre une théologie politique », *Bulletin du Centre protestant d'Etudes (Genève)* 24, 1972, fascicule n° 2, p. 5-14.

² Cf. l'ouvrage signalé à la n. 1 ainsi qu'un commentaire des Actes : H. CONZELMANN : *Die Apostelgeschichte erklärt*, Tübingen, 1963. L'auteur ne fait pas siennes les thèses théologiques de Luc qu'il tente de détecter.

³ σφζειν : Luc 6 : 9 ; 7 : 50 ; 8 : 12, 36, 48, 50 ; 9 : 24, 24, 55-56 (cf. *supra* p. 297, n. 1) ; 13 : 23 ; 17 : 19 ; 18 : 26, 42 ; 19 : 10 ; 23 : 35, 35, 37, 39 ; Actes 2 : 21, 40, 47 ; 4 : 9, 12 ; 11 : 14 ; 14 : 9 ; 15 : 1, 11 ; 16 : 30, 31 ; 27 : 20, 31.

διασφζειν : Luc 7 : 3 ; Actes 23 : 24 ; 27 : 43, 44 ; 28 : 1, 4.

ἐκσφζειν : Actes 27 : 39 (variante ; ἐξῶσαι de ἐξωθέω, pousser dehors, est sans doute une leçon préférable à ἐκῶσαι).

σωτηρία : Luc 1 : 69, 71, 77 ; 19 : 9 ; Actes 4 : 12 ; 7 : 25 ; 13 : 26, 47 ; 16 : 17 ; 27 : 34.

σωτήριον : Luc 2 : 30 ; 3 : 6 ; Actes 28 : 28.

σωτήρ : Luc 1 : 47 (pour Dieu) ; Luc 2 : 11 ; Actes 5 : 31 ; 13 : 23 (pour Jésus).

⁴ Cf. T. HOLTZ : *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas*, Berlin, 1968, p. 37-39 (Holtz s'intéresse peu aux répercussions théologiques de cette adjonction) ; M. RESE, *op. cit.* (cf. n. 2), p. 170 et 177 ; ainsi que la *Traduction œcuménique de la Bible, Edition intégrale, Nouveau Testament*, Paris, 1972, p. 201 (Luc 3, 6 n. k). En revanche, H. SCHÜRMANN, *op. cit.* (cf. *supra*, p. 297, n. 2), p. 161, estime que la citation d'Es. 40 a été amplifiée avant l'intervention rédactionnelle de Luc.

On peut découvrir un phénomène semblable dans le récit de la Pentecôte (Actes 2). Pierre cite Joël 3 pour expliquer la diffusion d'Esprit saint sur les disciples réunis. Il poursuit pourtant la citation de Joël au-delà de ce qui est nécessaire : la mention de phénomènes apocalyptiques (soleil transformé en ténèbres et lune en sang) ne convient pas à la situation. Il accepte cette incohérence pour parvenir au verset 5a de Joël 3 : « Et quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. » Il s'arrête alors à cette phrase qui lui tient à cœur en excluant le verset 5b de Joël 3 dont la résonance est trop particulariste¹.

Il ne serait pas difficile de montrer que l'Évangile de l'enfance (Luc 1-2) est saturé d'expressions sotériologiques : rappelons-nous le *Magnificat* qui place Dieu à l'origine du salut², le *Benedictus* qui précise que Dieu offre le salut par l'intermédiaire du Messie davidique³, le cantique de Siméon qui s'achève par ces mots : « Mes yeux ont vu ton salut, celui que tu as préparé à la face de tous les peuples, lumière de révélation pour les nations et gloire de ton peuple Israël » (Luc 2 : 30-32). Ce salut s'accomplit par Jésus-Christ qui est explicitement appelé le Sauveur par les anges de Noël : « Aujourd'hui dans la ville de David, un Sauveur vous est né qui est le Christ, le Seigneur » (Luc 2 : 11). Pour décrire le début du ministère de Jésus, Luc compose une scène qui confirme ce lien étroit entre le salut et Jésus : dans la synagogue de Nazareth, Jésus prétend accomplir l'oracle de salut d'Es. 61 : « L'Esprit du Seigneur est sur moi ; il m'a oint pour apporter la bonne nouvelle aux pauvres, pour proclamer aux captifs la délivrance, aux aveugles la vue... » (Luc 4 : 18)⁴.

Comment expliquer dès lors que la notion de salut n'intervienne pas dans le contexte de la crucifixion ? Pourquoi Luc insiste-t-il si peu sur la mort rédemptrice du Christ ? Pourquoi confère-t-il une valeur salvifique à la seule vie de Jésus, plus particulièrement à la prédication et à la résurrection du Nazaréen ? S'agit-il, comme on l'a dit, du triomphe d'une théologie de la gloire ?

De fait, on ne lit que deux allusions à la valeur expiatoire de la croix dans les cinquante-deux chapitres de l'œuvre de Luc : l'une dans le récit de l'institution de la Cène : Luc 22 : 20 (encore s'agit-il du texte long dont l'authenticité n'est pas contestée)⁵ ; l'autre dans

¹ Cf. M. RESE, *op. cit.* (cf. n. 2), p. 45-66 ; et J. DUPONT, *art. cit.* (cf. n. 2), p. 144-146, repris in : *op. cit.* (cf. n. 1), p. 407-409.

² Luc 1 : 46-55.

³ Luc 1 : 68-79.

⁴ Cf. J. DUPONT, *art. cit.* (cf. n. 2), p. 141-144, repris in : *op. cit.* (cf. n. 1), p. 404-407 ; et E. GRÄSSER, A. STROBEL, R. C. TANNEHILL et W. ELTESTER : *Jesus in Nazareth*, Berlin-New York, 1972.

⁵ Cf. les travaux de H. Schürmann sur les textes eucharistiques lucaniens : H. SCHÜRMANN : *Der Paschamahlbericht Lk. 22 : (7-14) 15-18*, Münster, 1953 ; *Der Einsetzungsbericht Lk. 22 : 19-20*, Münster, 1955 ; *Jesus Abschiedsreden Lk. 22 : 21-38*, Münster, 1957 et *Le récit de la dernière Cène (Luc 22 : 7-38)*, Le Puy-Lyon, 1966.

une formulation d'allure traditionnelle insérée dans le discours de Paul à Milet : l'apôtre invite les anciens d'Ephèse à paître l'Eglise que Dieu a acquise par son propre sang (ou, autre traduction, par le sang de son propre fils) (Actes 20 : 28) ¹.

Beaucoup d'exégètes ont noté ce recul de la notion d'expiation par la mort du Christ dans la pensée de Luc ². Ce recul est d'autant plus frappant que les discours christologiques du début du livre des Actes, centrés sur la mort et la résurrection de Jésus, comprennent toujours cette mort comme le triomphe du péché des hommes et jamais comme le sacrifice prévu par Dieu.

Malgré certains exégètes, nous estimons que Luc ne nie pas la valeur expiatoire de la mort de Jésus. Une analyse serrée du récit lucanien de la Passion permet de conclure que la mort de Jésus est la mort du juste mis au rang des injustes, pour que les injustes - c'est-à-dire nous - puissent rejoindre le cortège des justes. Une citation d'Es. 53 (Es. 53 joue un rôle certain dans Luc), en Luc 22 : 37 y tient une place importante ³. Jésus y déclare : « Je vous dis que ce qui a été écrit doit s'accomplir en moi : « Et il a été compté parmi les iniques (ἄνομοι) ». » Cette citation donne un sens à tout le drame de la Passion qui en paraît sinon privé. Sur la croix, le Fils de l'homme poursuit donc son œuvre de salut : il cherche et sauve ce qui est perdu (cf. Luc 5 : 31 et 19 : 10).

Pourquoi Luc néglige-t-il néanmoins de dire explicitement ce qu'il croit profondément ? Pourquoi parle-t-il si peu de la mort salvifique de Jésus s'il y croit si fort ? Une réponse, qui reste certes hypothétique, se présente à l'esprit : Luc refuse de transformer le message de la croix en un Evangile de la grâce bon marché, en une rédemption mécanique qui épargnerait à l'homme la décision de la conversion et de la foi. Il veut que l'homme paie le prix, qu'il sache ce qu'il en coûte d'être sauvé. Pour cette raison, il laisse volontairement dans l'ombre la portée rédemptrice de la croix. La parabole de l'enfant prodigue confirme peut-être cette interprétation : on y voit le fils cadet prendre seul et à son propre compte (sans appui christologique) la décision de retourner vers son père.

Cette participation de l'homme à son salut n'équivaut pourtant pas à un salut par les œuvres. La structure des écrits de Luc (où

¹ Cf. J. DUPONT : *Le discours de Milet, testament pastoral de saint Paul* (Actes 20 : 18-36), Paris, 1962, p. 182-197.

² Par exemple, U. WILCKENS, *op. cit.* (cf. n. 1), p. 216 ; et J. D. KAESTLI : *L'eschatologie dans l'œuvre de Luc*, Genève, 1969, qui signale des références à Ph. Vielhauer, H. Conzelmann, E. Käsemann et E. Haenchen.

³ Nous rejoignons ici l'opinion de M. RESE, *op. cit.* (cf. n. 2), p. 154-164. Cet auteur ne parvient pas toutefois à expliquer l'importance de cette citation face aux réticences de Luc à signaler la valeur salvifique de la croix.

l'Évangile précède les Actes) exclut l'idée d'un mérite humain. Dieu prend l'initiative et offre le salut. Le chapitre 1 de l'Évangile de Luc reprend comme un refrain le thème de la miséricorde de Dieu qui a pitié de son peuple ¹. Le ministère de Jésus se place sous le signe de cette initiative du Sauveur : ainsi, avant la parabole du fils prodigue, qui n'est pas cherché par son père, lisons-nous les deux paraboles de la brebis et de la drachme perdues qui sont cherchées avec amour ². Si Luc intègre la notion de salut dans sa pensée théologique, c'est donc moins pour en dire la gratuité que pour en signifier le caractère dialogal.

2. Que signifie être sauvé ?

Mais qu'est-ce que ce salut offert par Dieu, réalisé par Jésus-Christ et saisi par l'homme ? Dans l'Évangile, on voit certes Jésus guérir ici ou là quelques malheureux ³ : mais en quoi sont-ils sauvés ? Et comment pouvons-nous dire que les autres, ceux qui sont au seul bénéfice des paroles de Jésus ⁴, sont sauvés eux aussi ? La même question se pose à la lecture du livre des Actes ⁵. On pourrait sans doute dire : ils sont sauvés de la damnation éternelle, ils peuvent échapper à la colère de Dieu. Mais ces thèmes, qui préoccupent l'apôtre Paul, n'ont pas l'air de tourmenter Luc. On pourrait aussi supposer : ils sont sauvés de la domination du péché et de l'emprise du diable. Mais les thèmes de l'esclavage sous l'empire du péché, de la loi et de Satan jouent un rôle secondaire chez Luc ⁶.

¹ Cf. les mentions de l'ἔλεος de Dieu dans Luc 1 : 50, 54, 58, 72, 78. Dans l'introduction à son premier recueil d'articles (*Gott und Mensch, Gesammelte Aufsätze*, Tübingen, 1965, p. 1 ss), E. HAENCHEN discute le problème de la gratuité du salut et celui de la rétribution chez Luc.

² Luc 15 : 3-7 et 8-10.

³ Les guérisons à Capernaüm et dans les environs (Luc 4 : 31-41 ; 5 : 12-26 ; 6 : 6-11) ; la guérison du serviteur du centenier de Capernaüm (Luc 7 : 1-10) ; la résurrection d'un jeune homme à Naïn (Luc 7 : 11-17) ; la guérison du possédé au pays des Gergéséniens (Luc 8 : 26-39) ; la guérison d'une femme et la résurrection de la fille de Jaïrus (Luc 8 : 40-56) ; la guérison d'un enfant possédé (Luc 9 : 37-43) ; la guérison d'un hydropique (Luc 14 : 1-6) ; la guérison des dix lépreux (Luc 17 : 11-19) ; la guérison d'un aveugle à Jéricho (Luc 18 : 35-43).

⁴ Mentions ou présentations de prédication : Luc 4 : 16-30, 31-32, 42-44 ; 20 : 1 ; 21 : 37-38.

⁵ Description typique de prédication : Actes 2 : 14-41 ; récit caractéristique de guérison : Actes 3 : 1-10.

⁶ Pour la loi, cf. Actes 13 : 38-39 dans un sermon explicitement attribué à Paul ; et Actes 15 : 10 dans le discours de Pierre à la conférence de Jérusalem. Quant à Satan ou au diable, à la suite de son échec face à Jésus lors des tentations (Luc 4 : 1-13), il disparaît de la scène pour resurgir épisodiquement : il entre dans Judas (Luc 22 : 3), passe au crible les disciples durant la passion de Jésus (Luc 22 : 31), remplit le cœur d'Ananias (Actes 5 : 3) et tient entre ses mains le magicien Elymas (Actes 13 : 10). Quelques affirmations générales ont trait à la victoire de Jésus ou de la prédication apostolique sur Satan, dominateur des hommes : cf. Luc 10 : 18 ; Actes 10 : 38 ; 26 : 18.

Notons-le d'emblée, ce serait une échappatoire de prétendre que le salut est une grandeur future et que le ministère de Jésus comme celui des apôtres consiste uniquement à promettre le salut. L'usage philologique prouve que, pour Luc, le salut est présent¹. L'évangéliste est certes conscient de l'aspect encore partiel de la rédemption. Le salut doit encore parvenir à sa plénitude : « Lorsque ces choses commenceront à se réaliser, alors redressez-vous et levez vos têtes, car votre rédemption (ἀπολύτρωσις) est proche. » (Luc 21 : 28). Même partiel, le salut est néanmoins présent. La question subsiste : qu'est-ce que ce salut ?

Luc nous dit en fait peu de chose sur le salut présent. Il préfère en signaler les conditions : du côté de Dieu, l'envoi de Jésus-Christ (schéma de l'histoire du salut) ; du côté de l'homme, la conversion (le schéma de la μετάνοια qui inclut la prédication de Jésus, puis celle des apôtres ; l'écoute de la parole ; la foi face à Jésus et à ses signes ; le retour sur soi-même devant l'envoyé de Dieu qui cherche les hommes, en particulier devant la croix ; le mouvement vers Dieu enfin face à l'acte rédempteur final, la résurrection de Jésus).

Luc nous explique aussi comment se vit le salut, quelles en sont les implications religieuses, sociales, familiales et économiques. Luc préfère donc nous dire comment le salut se vit plutôt que ce qu'il est. On remarque ici encore que la pensée lucanienne ne s'arrête ni à ce que le salut peut avoir d'égoïstement individualiste, ni à la manière dont il peut être passivement consommé.

Sur le salut comme communion avec Dieu, comme présence de Dieu en nous, comme libération de tous les esclavages, comme participation au corps du Christ, Luc reste discret, voire silencieux. Tout a l'air de se résumer à une présence de l'Esprit saint en l'homme et à une participation à la vie de la communauté locale². C'est peu de mots, mais, pour Luc, c'est beaucoup de joie. C'est un grand gain : le salut en effet inclut la gratitude (Luc 17 : 11-19), la joie (Actes

¹ Cf. Luc 19 : 9 : σήμερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ ἐγένετο. Le verbe σώζειν est utilisé à l'infinitif présent (Actes 27 : 20), à l'indicatif parfait (Luc 7 : 50 ; 8 : 48 ; 17 : 19 ; 18 : 42), au subjonctif, à l'impératif et à l'infinitif aoristes (Luc 8 : 12 ; 19 : 10 ; Actes 2 : 40 ; 15 : 11, par exemple). Dans ces trois derniers emplois, il a un sens présent ou passé selon le contexte. Le verbe apparaît aussi au futur, mais il ne vise pas alors la fin des temps, mais l'instant imminent de la rencontre avec Jésus ou de la conversion (Luc 8 : 50 ; Actes 2 : 21 ; 11 : 14 ; 16 : 31). Le participe présent οἱ σωζόμενοι (Luc 13 : 23 ; Actes 2 : 47) pourrait avoir un sens futur dans la mesure où cette forme peut exprimer une action inachevée qui se développe. Si tel était le cas — ce qui nous paraît invraisemblable — Luc ne situerait pas l'achèvement de l'action dans un avenir aussi éloigné que la parousie.

² On sait le rôle de l'effusion de l'Esprit saint dans la sotériologie lucanienne (cf. Actes 2 : 38 par exemple). L'appartenance à l'Eglise locale est conçue comme une mise au nombre des sauvés (cf. Actes 2 : 47).

13 : 52), la paix (Actes 10 : 36) ; il se vit dans la prière (Luc 11 : 5-8) et l'hospitalité (Actes 10 : 48 ; 16 : 15).

On pourrait mentionner ici trois éléments supplémentaires : la connotation grecque du titre Sauveur (encore qu'elle soit contestée par certains), la portée physique de certains emplois du verbe sauver (par exemple Luc 1 : 69 ss.) et les nombreux usages du même verbe et de ses composés dans le récit où Paul et ses compagnons échappent au naufrage (cf. Actes 27 : 20, 31, 34, 39 (cf. *supra* p. 298, n. 3), 43, 44 ; 28 : 1-4). Ces trois facteurs nous permettent-ils de conclure que Luc envisage le salut de manière assez matérielle comme le fait d'échapper à un danger, à un accident, à une maladie, à une infirmité ou à la mort grâce à l'intervention d'un Sauveur bienveillant ? La façon dont le thème théologique du salut au nom de Jésus-Christ est greffé en Actes 4 sur le récit de la guérison du mendiant de la Belle Porte oriente, nous semble-t-il, notre attention dans une autre direction. Aux yeux de Luc, le salut ne se ramène pas à une guérison ou à un rétablissement physiques. Même s'il exprime de telles rescousses par le verbe sauver, Luc entend témoigner dans son œuvre d'un salut aux dimensions d'une tout autre ampleur. Les cas de salut physique ont une fonction symbolique : ils illustrent le salut éternel que Luc est contraint, faute de mieux, de raconter sur le mode historique et par voie analogique.

3. *La relation entre le salut et l'histoire*

Pour Luc, le salut ne s'identifie pas à l'histoire (la formule « Heil als Geschichte »¹ ne correspond pas parfaitement à la pensée de Luc). Vue par les yeux d'un témoin neutre et objectif, l'histoire ne se transforme pas en révélation de Dieu ou de l'Esprit-Saint. Cela dit, il faut reconnaître que, pour Luc, comme pour certaines traditions bibliques, si le salut n'est pas l'histoire, il a une histoire. Qu'est-ce que cela signifie ?

Jésus-Christ n'est pas la fin de l'histoire, le non prononcé sur le développement historique. Il est au contraire l'aboutissement d'une histoire et le commencement d'une autre. Il est la *Mitte der Zeit*². Mais qu'est-ce qui se passe dans ce milieu de l'histoire ? Nous pouvons le noter tout de suite, il se passe une histoire. Le milieu de l'histoire n'est pas un point, il a une durée. Mais cette histoire qui dure est différente des autres ; elle est spécifique, irréductible à toute expli-

¹ Tel est le titre d'un ouvrage de O. CULLMANN : *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen, 1965 (traduction française, sous un titre qui correspond mieux à la théologie de Luc : *Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1966).

² Tel est le titre de la monographie de H. CONZELMANN signalée à la n. 1.

cation autre que théologique : cette différence, c'est précisément ce qui échappe à l'histoire ; il s'agit, dans une certaine mesure, de l'eschatologie, de la révélation, ou, mieux, en termes lucaniens, de Dieu qui intervient. Pour les hommes du XX^e siècle, cette conception paraît difficilement acceptable. Pour l'homme antique, il n'y a rien là d'anormal : à son avis, l'histoire a toujours un fil conducteur, un sens ; elle est toujours liée à une méta-histoire, comme la nature est indissociable de la méta-physique¹. La seule question qui se pose alors est celle de la nature de ce sens de l'histoire et non pas celle de la réalité de ce sens. Certaines œuvres d'historiens antiques insistent sur le développement d'un destin ou d'une nécessité ; d'autres, sur les velléités ou les caprices des dieux ; d'autres enfin, sur la volonté des hommes. Suivant la tradition historiographique de l'Ancien Testament, Luc prétend que le Dieu vivant intervient dans la vie des hommes.

Que fait ce Dieu dans l'histoire ? Il faut oser le dire : il n'en infléchit pas le cours au point que les hommes deviennent des marionnettes². Il ne prend pas non plus les traits d'un destin ou d'une nécessité³. Il interpelle par la parole et par le geste, par des discours énigmatiques (paraboles), par des messages surprenants (kérygme) et par des signes. Ce n'est pas encore le salut ; c'en est la condition, du point de vue de Dieu. Pour que le salut se réalise, il faut que l'homme fasse retour sur lui-même : qu'il remonte par la pensée et la conscience, sa propre histoire, pour orienter dorénavant sa vie autrement et changer ainsi le chemin de l'histoire par sa propre existence éthique.

Chacun à sa façon, Dieu et l'homme font l'histoire, ou une histoire, celle du peuple de Dieu.

Rôle de Dieu et fonction de l'homme : de la convergence de ces deux forces résulte un état que l'on peut appeler le salut, un salut dans l'histoire. Cela se réalise, avons-nous vu, lorsque le schéma de la conversion individuelle rejoint celui de l'histoire du salut.

Il ne s'ensuit pas que Luc soit piétiste. Car tout n'est pas dit, tout n'est pas joué quand Dieu et l'homme se sont rencontrés dans une convergence interpersonnelle et spirituelle. Le salut, illustré par la commensalité et la communion eucharistique, a des implications

¹ Cf. M. DIBELIUS : « Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung », *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Kl.*, 1949/1, Heidelberg, 1949, repris in : *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, 4. Aufl., Göttingen, 1961, p. 120-162.

² Contre E. HAENCHEN, *op. cit.* (cf. n. 1), p. 307-308.

³ Contre S. SCHULZ : « Gottes Vorsehung bei Lukas », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 54, 1963, p. 104-116.

sociales. Les sommaires des Actes le prouvent (cf. Actes 2 : 42-47 par exemple) ¹.

La vie des croyants et la parole de Dieu forment donc les deux niveaux d'une même histoire. Ces deux niveaux ne coïncident pas encore. A la fin des temps, le kérygme rejoindra alors l'histoire pour se fondre dans l'éternité.

Mais jusque-là, il est normal que la Parole et l'histoire ne se confondent pas. L'une ne va certes pas sans l'autre, mais l'une et l'autre ne font pas encore un. Dès lors, il est normal, il est nécessaire que la diégèse (διήγησις) que compose Luc (Luc 1 : 1) se distingue du kérygme. Cette narration historique n'est pas un péché, contrairement à ce que pensait Franz Overbeck ². Car il ne s'agit pas de rendre historique ce qui ne saurait l'être. Il s'agit de décrire le lieu où le salut trouve son insertion. Loin d'éliminer la proclamation elle-même, Luc distingue simplement la diégèse qu'il écrit des paroles (λόγοι) que les chrétiens ont entendues et qui les ont conduits à la conversion et à l'Eglise : par cette distinction, légitime à son époque, Luc se distingue de Marc, par exemple ³.

4. Le contenu de la parole

Nous parvenons ainsi à la dernière aporie : le contenu de la parole, dans l'Evangile, serait le royaume de Dieu et, dans les Actes, la personne de Jésus-Christ. En fait, il ne faut pas forcer la différence, car, pour Luc, le royaume est indissociable de la personne de Jésus. En Luc 17 : 21 Jésus dit que le royaume est au milieu de vous (ἐντὸς ὑμῶν) : il est là, parce que Jésus est là. Or Jésus n'est pas, aux yeux de Luc, le Messie au sens où le judaïsme l'attendait. Le royaume de ce Messie n'est pas le royaume politique de Juda maintenant rétabli dans sa grandeur. La mort de Jésus est là pour décevoir les espérances

¹ Cf. PH. H. MENOUD : *La vie de l'Eglise naissante*, Neuchâtel, 1952 (réimpression en livre de poche en 1969) ; P. BENOIT : « Remarques sur les sommaires de Actes 2 : 42 à 5 », in : *Aux Sources de la tradition chrétienne. Mélanges M. Goguel*, Neuchâtel, 1950, p. 1-10 ; H. ZIMMERMANN : « Die Sammelberichte der Apostelgeschichte », *Biblische Zeitschrift* 5, 1961, p. 71-82 ; T. W. MANSON : *Ethics and the Gospel*, London, 1960 (réimpression 1962), p. 69-86 ; J. DUPONT : « La communauté de biens aux premiers jours de l'Eglise (Actes 2 : 42, 44-45 ; 4 : 32, 34-35) », in : *op. cit.* (cf. n. 1), p. 503-519.

² « Es ist das eine Taktlosigkeit von welthistorischen Dimensionen, der grösste Exzess der falschen Stellung, die sich zum Gegenstand gibt. ... Lukas behandelt historiographisch, was keine Geschichte und auch so nicht überliefert war. » F. OVERBECK : *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*. Aus dem Nachlass hrsg. v. C. A. Bernouilli, Basel-Stuttgart, 1919 (reprint 1963), p. 78 s., cité par PH. VIELHAUER : « Zum 'Paulinismus' der Apostelgeschichte », *Evangelische Theologie* 10, 1950-1951, p. 14, repris in : *Aufsätze zum Neuen Testament*, München, 1965, p. 25.

³ Cf. W. MARXSEN : *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, 2. Aufl., Göttingen, 1959, p. 77 ss.

messianiques nationalistes. On se rappelle la déception des disciples d'Emmaüs : « Nous espérions qu'il serait celui qui allait délivrer Israël » (Luc 24 : 21). Il s'agit bien du royaume de Dieu, mais son messie n'est pas un roi de gloire terrestre : « Alors, il leur ouvrit l'intelligence pour comprendre les Ecritures, et il leur dit : C'est comme il a été écrit : le Christ souffrira et ressuscitera des morts le troisième jour et on prêchera en son nom la conversion et le pardon des péchés à toutes les nations à commencer par Jérusalem » (Luc 24 : 45-47). Le royaume de Dieu, dans l'Evangile, a certes des composantes sociales, mais il ne peut se ramener à une expérience politique.

Inversement, le message christologique des Actes ne se limite pas à la proclamation d'une réalité spirituelle détachée des contingences historiques. Jésus-Christ, sa résurrection et son nom sont au centre du kérygme des Actes, mais on ne saurait insister unilatéralement sur la nature spirituelle de cette Seigneurie, au mépris de ce qui est concret, historique et matériel.

Certes, la notion de royaume se sclérose (comme elle le fait dans toute la littérature chrétienne de la fin du I^{er} siècle)¹. Ce déclin correspond peut-être à un souci apologétique : dissocier le christianisme des mouvements révolutionnaires zélotes qui avaient été aux origines de la première guerre juive (66-70 après J.-C.) et montrer que le christianisme était inoffensif politiquement². Ainsi s'explique le soin que prend Luc de faire coexister l'Eglise et la culture gréco-romaine³, le salut et l'existence bourgeoise des chrétiens de la deuxième et troisième génération (Luc succombe même à un certain snobisme quand il s'intéresse à la conversion des dames de la bonne société). Mais Luc ne va pas jusqu'à confondre la paix de Dieu, si importante dans le discours missionnaire de Luc 10, avec la *pax romana*. Si Luc n'a pas les inquiétudes apocalyptiques de Jean, l'auteur du dernier livre de la Bible, il ne défend pas non plus la théorie d'Eusèbe qui ouvrira au IV^e siècle l'ère constantinienne. La foi chrétienne s'inscrit dans l'histoire, mais non pas à la façon d'une superstructure idéologique destinée à des gens qui maintiennent un genre de vie païen. Ceux qui adhèrent au Christ, ceux que Luc appelle indifféremment les croyants ou les sauvés, forment à l'intérieur de la société d'alors un

¹ Cf. R. BULTMANN : *Theologie des Neuen Testaments*, 3. Aufl., Tübingen, 1958, p. 79 ss.

² Cf. à ce sujet les thèses contestées (cf. le compte rendu de E. TROCMÉ dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 50, 1970, p. 326-327) que développe l'ouvrage posthume du professeur CH. MASSON : *L'Evangile de Marc et l'Eglise de Rome*, Neuchâtel, 1968, particulièrement le chapitre 2 intitulé « Un évangile dépolitisé » (il s'agit de l'évangile de Marc).

³ J. DUPONT : « *Aequitas Romana* », *Recherches de Science religieuse* 49, 1961, p. 354-385, repris in : *op. cit.* (cf. n. 1), p. 527-552, a bien montré l'attrait de Luc pour le droit romain. Cette admiration n'était cependant pas sans bornes. Luc n'identifiait pas l'ordre romain au dessein de Dieu.

groupe social à part : non pas loin du monde, ni confondu avec le monde. Ils constituent plutôt un groupe social qui prétend offrir une solution de rechange au mode de vie d'alors : un contre-modèle qui n'est pas inoffensif. En résolvant entre eux et pour eux les problèmes économiques et sociaux qui les concernent, les croyants ont un rayonnement dans la société d'alors. Ils partagent leurs biens et, malgré les distinctions sociales, acceptent de franchir certains seuils et de s'asseoir à la même table. Ils offrent aux autres ce nouveau régime, cette vie dans le salut ¹.

Voilà, brièvement présentées, quelques solutions aux apories que nous avons évoquées au début. Luc ne les a pas formulées logiquement : il ne rédige pas un écrit théologique, mais une histoire. Il espère néanmoins que cette histoire confirmera les croyants dans leur salut et conduira les autres hommes à la rencontre du Sauveur.

Ces solutions que nous offrons à titre d'hypothèse ont un dénominateur commun : la tension vivante et dynamique entre le don de Dieu et la responsabilité humaine, entre le geste d'amour de Dieu et la manière dont l'homme y répond librement. Peu enclin à dissenter académiquement sur la nature du salut, Luc s'interroge sur la manière dont Dieu le fait surgir et dont les Eglises en vivent.

FRANÇOIS BOVON.

¹ Cf. l'article de J. DUPONT signalé à la p. 305, note 1.