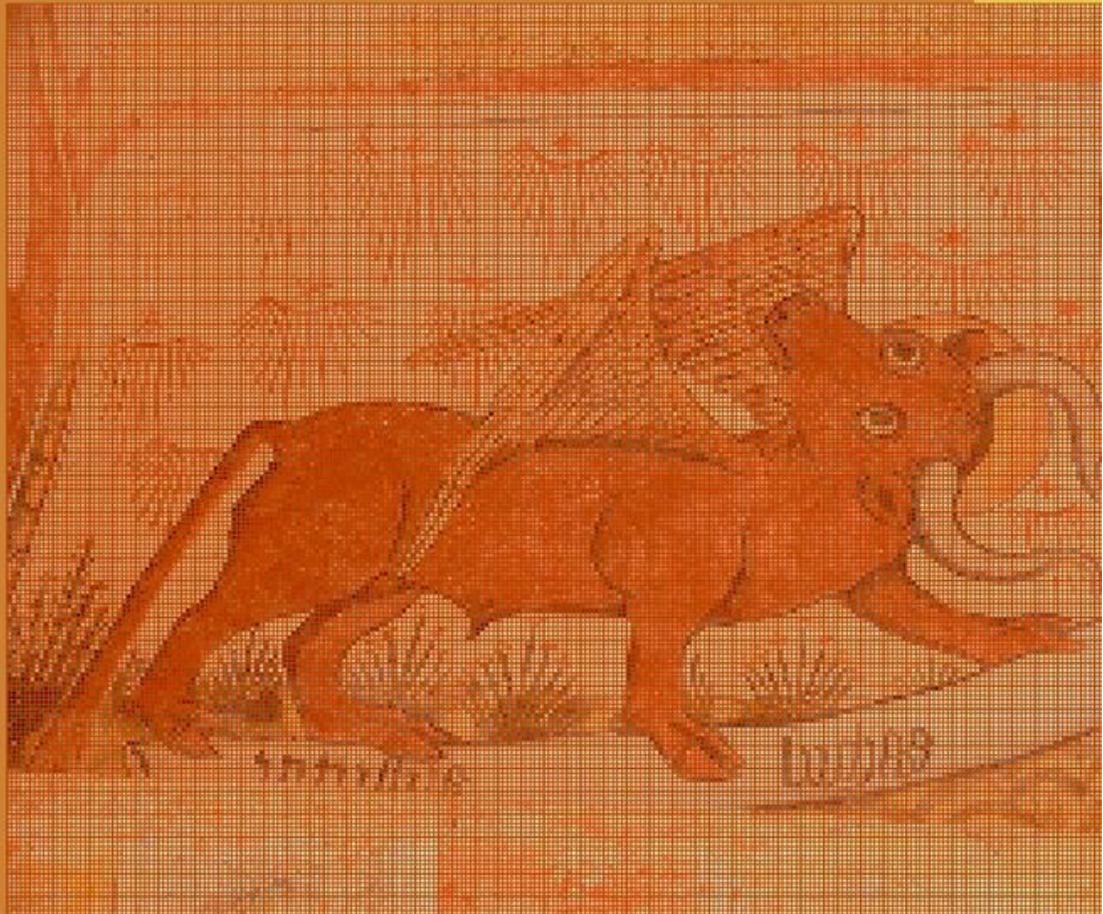


Hervé Ponsot

*Lecture historique et théologique
des Actes des Apôtres*



Hervé Ponsot

*Lecture historique et théologique
des Actes des Apôtres*

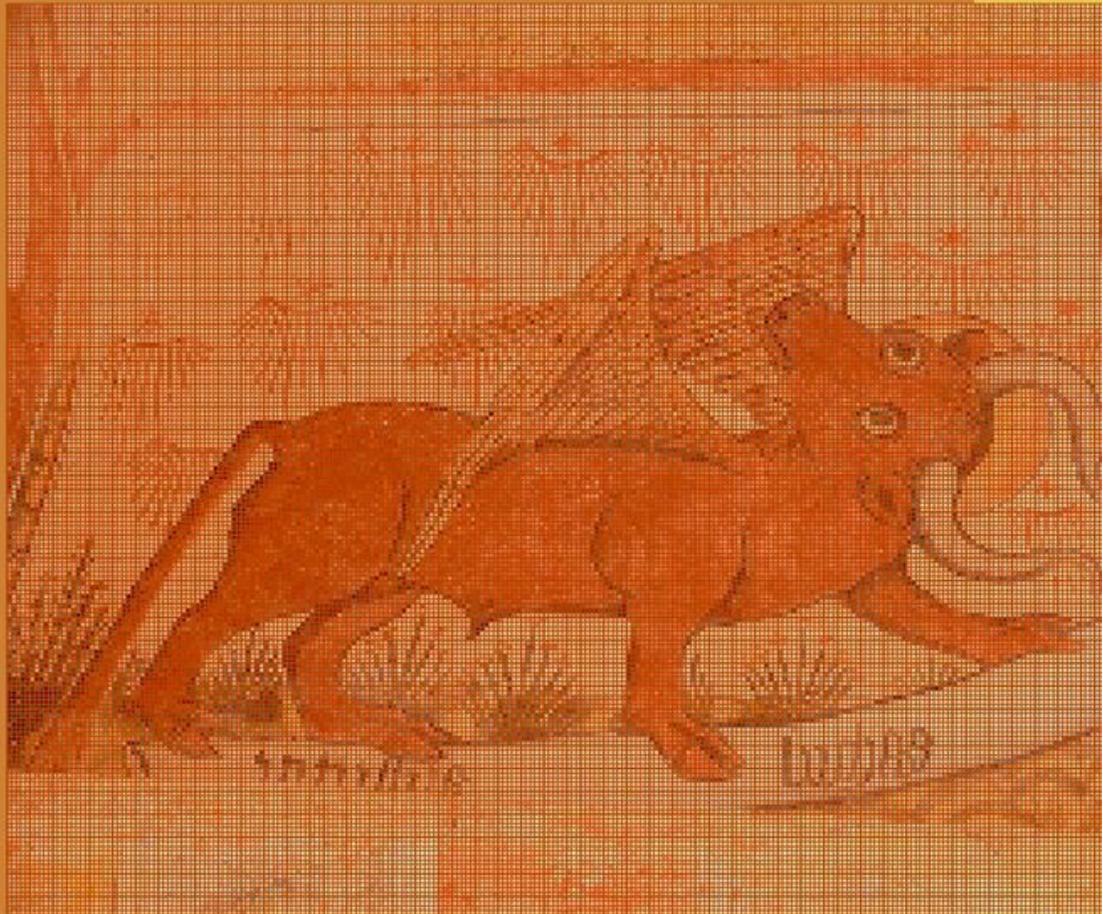


TABLE DES MATIÈRES

■

[Introduction](#)

[Chapitre 1 : Problématique de la question historique](#)

[La situation](#)

[Le « renouveau » de la lecture narrative](#)

[Le courant exégétique anglo-saxon](#)

[L'importance de la dimension historique](#)

[Quelques faits bruts](#)

[Quant aux coutumes, à la géographie et au Temple juifs](#)

Quant aux autres informations géographiques ou à la culture de l'époque

Quant aux leaders politiques et religieux

Quelle version des Actes commenter ?

Le problème

La recension occidentale

Quelles suites ?

Finalités et plan des Actes des Apôtres

Le ou les buts de la rédaction des Actes des Apôtres

Le plan des Actes des Apôtres

[La date des Actes](#)

[Chapitre 2 : L'attente à Jérusalem \(Ac 1,1-26\)](#)

[Le prologue \(I, 1-11\)](#)

[Notes sur La préface de l'évangile de Luc](#)

[Retour sur le prologue des Actes](#)

[Lecture historique](#)

[Lecture théologique](#)

[Le temps de l'Ascension \(1,4-11\)](#)

[Prière dans la chambre haute \(1,12-14\)](#)

[Le remplacement de Judas \(1,15-26\)](#)

[Lecture historique](#)

[Lecture théologique](#)

[Chapitre 3 : La Pentecôte et ses suites \(Ac 2,1–3,26\)](#)

[La présentation et l'interprétation de l'événement](#)

[Lecture historique](#)

[Lecture théologique](#)

[Le deuxième discours de Pierre \(2,14-36\)](#)

[Considérations formelles](#)

[Quelques points concernant le contenu](#)

[Le troisième discours de Pierre](#)

[Structure du discours](#)

[Les différentes parties](#)

[Chapitre 4 : Les sommaires \(Ac 2,42-47 ; 4,32-35 ; 5,12-16\)](#)

[Présentation](#)

[Lecture historique](#)

[L'enseignement de ces sommaires](#)

[Premier sommaire](#)

[Deuxième sommaire](#)

[Troisième sommaire](#)

[Autres remarques](#)

[Le contre-exemple d'Ananie et de Saphire](#)

[Chapitre 5 : Les premières oppositions externes \(Ac 4-5\)](#)

[Présentation](#)

[Lecture historique](#)

[Lecture théologique](#)

[Ac 4,1-22](#)

[Présentation \(v. 1-7a\)](#)

[La puissance du nom de Jésus \(v. 7b-12\)](#)

[Réaction des autorités \(v. 13-22\)](#)

[Ac 5,17-42](#)

[Arrestation et délivrance \(v. 17-26\)](#)

[La comparution devant le Sanhédrin \(v. 27-33\) : plaidoyer en faveur de la résurrection](#)

[L'intervention de Gamaliel \(v. 34-42\)](#)

[Chapitre 6 : L'histoire d'Étienne \(Ac 6-7\)](#)

[Étienne, l'un des Sept](#)

[Lecture historique](#)

Lecture théologique

Étienne, figure théologique exemplaire

Le discours d'Étienne

Le traitement lucanien de la source du discours

Les suites de la mort d'Étienne

Chapitre 7 : La mission en Samarie (Ac 8)

Le rôle de Philippe

Lecture historique

Lecture théologique

Pierre et Jean ?

[Retour sur Philippe](#)

[Chapitre 8 : La vocation de Saul et ses suites \(Ac 9\)](#)

[Lecture historique](#)

[Ac 9,1-22](#)

[Ac 22 et 26, variantes de la rencontre de Damas](#)

[La fuite de Damas](#)

[Chapitre 9 : Les prémices de la mission aux païens \(Ac 10-12\)](#)

[Lecture historique](#)

[Les guérisons du chapitre 9](#)

[La rencontre avec Corneille au chapitre 10](#)

[Les étapes de la rencontre](#)

[Le discours interprétatif](#)

[Jérusalem et Antioche au ch. 11](#)

[La montée à Jérusalem](#)

[Les débuts de la communauté d'Antioche \(11,19-26\)](#)

[Arrestation de Pierre et sortie de scène](#)

[Chapitre 10 : Le premier voyage \(Ac 13-14\)](#)

[La thématique du voyage dans la Bible, en particulier chez Luc](#)

[Lecture historique du premier voyage](#)

[Introduction](#)

[Le voyage](#)

[L'épisode chypriote](#)

[Première prédication en Asie mineure](#)

[Suite et fin de la tournée apostolique](#)

[Chapitre 11 : Une rencontre décisive à Jérusalem \(Ac 15\) ?](#)

[Lecture historique : le caractère composite et composé d'Ac 15](#)

[Le temps du chapitre 15](#)

[La question de la circoncision](#)

[La question de la pureté/commensalité](#)

[Chapitre 12 : Le deuxième voyage \(Ac 15,41–18,22\)](#)

[Timothee](#)

[Le voyage « européen »](#)

[Phrygie et Galatie](#)

[Montée des oppositions](#)

[Le discours d'Athènes](#)

[La fin du voyage en Ac 18 et le fameux Gallion](#)

[Lecture historique](#)

[L'édit de Claude](#)

[Gallion, proconsul d'Achaïe](#)

[Retour sur l'édit de Claude](#)

[Conclusion](#)

[Chapitre 13 : Le « troisième voyage » \(Ac 19-21\)](#)

[Lecture historique d'Ac 18,18 – 21,16](#)

[Priscille et Aquilas](#)

[Le vœu](#)

[L'étendue et la durée du « voyage »](#)

[Lecture théologique](#)

[La notice sur Apollos](#)

[La voie](#)

[L'évangélisation d'Éphèse](#)

[L'émeute des orfèvres](#)

[Le retour à Jérusalem](#)

[Les événements](#)

[La « résurrection » d'un mort à Troas](#)

[La rencontre des anciens d'Éphèse](#)

[Chapitre 14 : Les « passages-nous »](#)

[Les textes](#)

[Les objections à l'interprétation classique](#)

[Les réponses de Porter et Witherington](#)

[L'exemple du dernier voyage](#)

[Chapitre 15 : Paul à Jérusalem et Césarée](#)

[Lecture historique](#)

[Lecture théologique : les discours](#)

[Devant les Juifs à Jérusalem](#)

[Devant le Sanhédrin](#)

[Devant le gouverneur romain](#)

[Devant le roi Agrippa](#)

[Réactions](#)

[Chapitre 16 : Le séjour à Rome](#)

[Conclusion](#)

[Bibliographie](#)

[Les commentaires](#)

[Théologie](#)

[Rapport à l'histoire](#)

[Les passages en nous](#)

[Divers](#)

INTRODUCTION

■

Parler « d'Actes » des Apôtres, c'est situer d'emblée l'œuvre que l'on a sous les yeux dans un contexte historique : l'auteur, saint Luc, auquel plus personne ne dispute la paternité littéraire de ces « Actes », doit relater des faits. La réalité est plus compliquée pour deux raisons au moins :

Au-delà des faits, Luc propose aussi nombre de discours (environ trois cents versets sur un millier au total) ;

Dans les faits comme dans les discours, Luc est guidé par des exigences théologiques qui pourraient bien l'avoir conduit à amplifier, déformer, négliger, ou au contraire développer ses sources.

On est donc nécessairement conduit à s'interroger sur la qualité historique de ces Actes : depuis des siècles, et singulièrement depuis la fin du XIXe siècle, celle-ci a fait l'objet d'appréciations très divergentes.

Ces appréciations seront présentées et discutées dans un premier chapitre assez technique, rempli de notes et de références en plusieurs langues, et dont la lecture pourrait rebuter le lecteur peu au fait des débats exégétiques : il s'agit de montrer aux spécialistes que les préoccupations théologiques de Luc n'interfèrent en rien avec la qualité de l'information historique transmise. En d'autres termes, Luc fait bien œuvre d'historien. Mais que le lecteur « béotien » ne se décourage pas, et qu'il passe directement aux chapitres deuxième et suivants : ils seront une lecture des Actes au fil du texte, avec une attention particulière aux informations historiques de tous genres que l'on peut y déceler. Cette lecture se fera avec un appareil de notes plus réduit et devrait intéresser un large public.

CHAPITRE 1 : PROBLÉMATIQUE DE LA QUESTION HISTORIQUE

-

•

I. LA SITUATION

•

On pourra se reporter à l'ouvrage très connu de W. Gasque¹ sur l'histoire de la critique des Actes, dont l'auteur a donné une sorte de résumé dans la revue Hokhma². Il y distingue deux grands courants d'interprétation :

Le premier, d'origine allemande, marqué par la figure de Walter Baur et donc proche de l'école de Tübingen : pour lui, la valeur historique des Actes, biaisée par la dimension théologique, est éminemment discutable, sinon insignifiante.

Le deuxième, d'origine plutôt britannique, marqué par la figure de John B. Lightfoot, et donc proche des grandes universités de Cambridge ou Oxford, où « les humanités » tiennent une grande place : pour cet auteur et ceux qui l'ont suivi, la valeur historique des Actes est indéniable, parfois même étonnante de précision.

À mes yeux, cette distinction est insuffisante : elle ne met pas suffisamment en lumière le rôle des interprètes, et souvent la dimension confessionnelle, dans les divergences concernant les Actes.

•

II. LE « RENOUVEAU » DE LA LECTURE NARRATIVE

La controverse est donc ancienne, mais qu'en est-il de son actualité ? En fait, un pas a été franchi avec l'irruption de l'analyse narrative, mais il ne résout pas tout, et certainement pas la question de la qualité de l'information historique : les plus récents commentateurs l'estiment en effet impossible à établir et toute recherche de « vérité » leur apparaît comme une impasse, ne serait-ce que parce que la question de la vérité historique se pose aujourd'hui différemment du passé. Pour eux, il faut s'intéresser au texte tel qu'il est, sans préjuger du rapport à son origine ou plus généralement à ses sources.

Voici par exemple ce qu'écrit D. Marguerat³ : « Il s'impose de renoncer à juger les Actes à partir d'une précision documentaire qu'ils ne fournissent que secondairement. S'abstenir d'exiger de l'historiographie qu'elle nous livre d'illusoires *bruta facta* s'avère être une marque de sagesse. Enfin (et surtout), il se commande de déplacer la notion de vérité en fonction de la visée historiographique. En l'occurrence, la vérité de l'œuvre lucanienne se mesurera à l'adéquation de sa visée poétique (pour garder les termes de Ricœur), c'est-à-dire à sa lecture de l'histoire fondatrice de l'Église.

Répetons-le, toute œuvre historique est acculée à un choix d'intrigue, à une mise en scène narrative, à des effets de (re)composition. Une fois reconnue la nécessaire subjectivité de l'historien dans la construction de l'intrigue du récit, il s'impose d'abandonner la dualité factuel/fictionnel comme le produit d'un rationalisme malsain ».

Cette position tranchée n'est pas simplement celle d'un exégète protestant, elle est partagée par exemple par Odile Flichy⁴, qui tient toutefois à réaffirmer in fine la qualité du travail historique de Luc : « La prise en compte du phénomène de réception inhérent à la transmission de la tradition paulinienne par Luc fait émerger en des termes nouveaux l'épineuse question du rapport des Actes à la vérité historique. Comment, d'un point de vue méthodologique, tenir ensemble l'enracinement historique de la figure lucanienne de Paul et son caractère

doublément construit, au plan littéraire et théologique, et articuler ainsi vérité historique et relecture interprétative du passé ?

Ainsi formulée, la question ne relève pas du champ de compétences de l'historiographie traditionnelle fondée sur la notion de vérité « objective » des faits et visant à la reconstruction exacte d'un passé considéré comme atteignable par le travail de l'historien. Elle s'inscrit, en revanche, pleinement dans les perspectives de l'historiographie interprétative développée à la suite des travaux de H.-I. Marrou, de P. Veyne et M. de Certeau, et, avec une orientation narrative, de P. Ricœur. Selon ces auteurs, l'écriture de l'histoire est elle-même indissociable de l'interprétation qu'en fait l'historien et comporte une part de récit. La vérité de l'histoire tient au projet même de celui qui l'écrit et à sa manière de relire et de reconstruire les événements du passé. (..)

Il apparaît ainsi, à la lumière de cette magistrale réflexion ricœurienne sur l'épistémologie de l'histoire, que le caractère construit du personnage de Paul dans les Actes n'invalide en rien la solidité de son rapport à la tradition parvenue jusqu'à Luc. Sa « mise en récit » laisse toute sa légitimité au sérieux de l'enquête que Luc affirme avoir menée dans le cadre de son projet de « récit ». L'auteur des Actes a joué, avec talent, sur les trois registres, documentaire, explicatif et poétique de l'écriture de l'histoire ».

Ainsi, la « vieille » question de la vérité historique n'est pas jetée aux oubliettes, mais elle est en quelque sorte déconsidérée : la lecture narrative s'inscrit dans la perspective des lectures synchroniques et non pas diachroniques.

Ce qui est tout à fait frappant, c'est que l'exégèse anglo-saxonne dans son ensemble, guère contaminée par les relents de l'idéalisme allemand, continue son chemin de quête de vérité historique : j'ai cité plus haut Gasque, qui s'inscrit dans cette ligne, mais il faut en évoquer d'autres maintenant.

■

III. LE COURANT EXÉGÉTIQUE ANGLO-SAXON

-

Il est souvent qualifié par ses détracteurs de « fondamentaliste », alors qu'il est bien loin de se relier à un tel courant : quand on veut noyer son chien, on l'accuse de la rage... Il s'agit du deuxième courant évoqué par Gasque et il continue son bonhomme de chemin, avec des figures telles que Bruce⁵, Marshall⁶, Hemer⁷, Barrett⁸, et les auteurs de la série *The Book of Acts in Its First Century Settings*⁹, une série qui, nul ne s'en étonnera, est d'origine anglo-américaine.

Comme en témoignent ses nombreux écrits, Bruce est sans doute l'un de ceux qui s'est le plus démené ! Mais je vais évoquer Hemer et l'un de ceux qui est venu à son appui, C. Price.

Hemer est donc à l'origine d'un ouvrage dense, aride, et inachevé¹⁰ sur le thème des « Actes et l'histoire ». L'auteur y manifeste une incroyable érudition pour tenter de faire avancer les éternelles questions de l'auteur, de la date, du rapport avec les épîtres pauliniennes, etc. Son premier chapitre s'intitule « les Actes et l'historicité », et il commence par rappeler que la question du rapport des Actes à l'histoire a connu des hauts et des bas : Gasque s'en fait l'écho de manière détaillée. Plus intéressant pour mon propos se trouve l'interrogation qu'il pose ensuite : est-il opportun de rouvrir la question historique qui paraît dépassée et pour laquelle on pourrait se contenter d'une position médiane entre divers commentateurs ?

Sur le premier point, il écrit : « En réponse à la première objection, il est nécessaire de réaffirmer la validité et la grande importance de notre sujet. L'antithèse entre interprétation théologique et souci d'antiquité (antiquarianism) est mal présentée ; en fait, histoire et théologie sont étroitement liées, et la nature de leur relation doit être explorée »¹¹.

Et l'auteur de souligner l'importance de cette question historique, à partir de quatre considérations :

La connaissance de l'apôtre Paul, qui se trouverait singulièrement amoindrie si l'on devait vraiment négliger les Actes : « Si nous refusons d'utiliser les Actes, nous ne savons que relativement peu de choses de Paul. Nous disposons d'un enseignement occasionnel et de révélations personnelles ponctuelles, enchâssées dans un vide contextuel parce qu'il n'existe pas de consensus au sujet de l'authenticité, de la représentativité et de l'ordre des documents »¹².

Les Actes servent à cadrer l'ensemble du Nouveau Testament.

Il existe une dimension pastorale du problème dans la mesure où la recherche sur les Actes n'intéresse pas que les universitaires, mais aussi les laïcs dont les quêtes sont différentes : pour ceux-là, la question de la vérité historique est loin d'être secondaire.

La théologie et l'histoire ont partie liée.

A l'appui de la position d'Hemer, il est intéressant de rappeler la manière dont le pape Benoît XVI a justifié dans ses propres travaux l'importance de la dimension historique, et de rapporter quelques-uns des « faits bruts » extrêmement précis que l'on trouve dans le texte des Actes, et sur lesquels s'est étendu C. Price¹³ dans un long article.

-

IV. L'IMPORTANCE DE LA DIMENSION HISTORIQUE

On vient de noter un certain nombre d'arguments avancés par Hemer, mais ils me paraissent insuffisants. En effet, comment ne pas se poser la question suivante : quel est le statut du texte étudié ? En quoi diffère-t-il d'une fable de La Fontaine si l'on assume mais ne peut fonder sa vérité historique ? Le rapport à l'histoire, à la « réalité », n'est-il pas constitutif du texte biblique et, au-delà de lui, du christianisme, religion de l'Incarnation ? Il y va de la vérité, qui n'est pas simplement celle que je me donne. Comme me le disait un jour un ami théologien : « aujourd'hui, le sens a remplacé la vérité ». Il est heureux qu'Hemer puisse écrire : « L'objectif de la recherche scientifique est la vérité, et la vérité peut et doit être communicable à différents publics »¹⁴.

D'une manière que certains jugeront peut-être inattendue, les tenants de l'importance de l'histoire ont trouvé un fort appui dans l'ouvrage de J. Ratzinger sur Jésus de Nazareth¹⁵. Dans son avant-propos, après avoir rendu hommage à un exégète allemand de renom, R. Schnackenburg, Benoît XVI écrit : « Du point de vue de la théologie et de la foi dans leur essence même, la méthode historique est et reste une dimension indispensable du travail exégétique. Car il est essentiel pour la foi biblique qu'elle puisse se référer à des événements réellement historiques (...) Le factum historicum n'est pas pour elle une figure symbolique interchangeable, il est le sol qui la constitue »¹⁶.

Ce qui n'empêche pas notre pape-théologien retraité de se montrer aussitôt critique, en soulignant les limites de la méthode : « Pour celui qui se sent aujourd'hui interpellé par la Bible, la première limite consiste dans le fait que, par nature, la méthode doit nécessairement situer la parole dans le passé. En tant que méthode historique, elle étudie le contexte événementiel qui a vu naître les textes. Elle essaie de connaître et de comprendre le passé avec autant de précision que possible, tel qu'il était en lui-même, afin de reconstituer ce que l'auteur a pu et voulu dire à cette époque précise, dans le contexte de sa réflexion et des événements. Pour rester fidèle à elle-même, la méthode historique doit non seulement rechercher la parole comme appartenant au passé, mais elle doit

aussi le laisser dans le passé. Elle peut y entrevoir des points de contact avec le présent, avec l'actualité ; elle peut essayer de l'appliquer au présent, mais elle ne peut en tout cas la rendre 'actuelle' - cela dépasserait le cadre qui lui est imparti. Et c'est justement la précision dans l'interprétation du passé qui est à la fois sa force et sa limite »¹⁷.

Faut-il avouer une autre interrogation que certains trouveront très subjective et agressive ? Dans la mise à distance contemporaine de l'histoire, ne flotte pas seulement des relents d'idéalisme, mais aussi probablement certains préjugés confessionnels. L'exégèse allemande, qui a tant marqué notre époque, n'est pas seulement le fruit d'une philosophie à une certaine époque, mais aussi celui d'une confession religieuse largement luthérienne. Pour cette école exégétique, il semble que l'histoire, et singulièrement l'histoire de l'église primitive, pourrait être dangereuse, susceptible de réduire à néant certaines contestations ecclésiastiques...

-

V. QUELQUES FAITS BRUTS

-

Price commence par rappeler la situation difficile des historiens de l'Antiquité, confrontés à un manque de documents de référence. Il cite Martin Hengel¹⁸ : « Une connaissance exacte et géographiquement détaillée sur la base de cartes, et des descriptions précises des lieux n'appartenait qu'à une étroite élite de soldats, politiciens, et enseignants, et pourtant, même parmi eux, la connaissance personnelle d'un lieu était irremplaçable » ; avant de rappeler, toujours avec Hengel, que de ce fait, bien des informations tirées de Josèphe, Strabon, Pline et tant d'autres, sont fausses.

Aussitôt après, notre commentateur souligne de nombreuses autres difficultés : « Le problème des écrivains de l'Antiquité ne se limitait pas à la géographie. Il existe une diversité stupéfiante de gouvernements et d'officiels à travers l'empire romain (...) Il y avait des provinces, certaines contrôlées par le Sénat et d'autres par l'Empereur. Les titres des gouverneurs de ces provinces variaient (par exemple, proconsul, préfets, procureurs) (...) Il y avait aussi une variété de cités (...) Il y avait des différences dans les gouvernements des cités, selon le type de cité, sa localisation géographique et sa culture ».

Notre commentateur peut alors montrer à quel point Luc se distingue par la sûreté des informations transmises, et cela dans plusieurs domaines :

Quant aux coutumes, à la géographie et au Temple juifs

Quant aux autres informations géographiques ou à la culture de l'époque

Quant aux leaders politiques et religieux

Quant aux événements historiques

Quant à la citoyenneté et au système judiciaire romains

Et, même si cela est fort contesté aujourd'hui, quant à la personne de Paul

Il est impossible et superflu de reprendre chacun de ces domaines, avec tous les points signalés par Price : la liste est impressionnante. Je me contenterai d'en rappeler quelques-uns, qui marqueront la qualité de l'information lucanienne.

■

Quant aux coutumes, à la géographie et au Temple juifs

-

L'A. s'intéresse en particulier à l'arrestation de Paul lors de son dernier passage à Jérusalem : ce que Luc dit (Ac 21,30s) de la localisation du poste de commandement romain (en hauteur, avec des marches d'accès), de l'intervention du centurion, de l'existence d'un rebelle égyptien, est conforme à ce que l'on sait soit par Josèphe, soit par la tradition juive ultérieure. Mais en revenant plus haut, au chapitre 3, ce que Luc nous dit de l'heure de la prière, de l'existence d'un impotent forcé de rester à l'entrée du Temple, de l'existence d'un portique de Salomon est conforme à ce que l'on sait de la tradition juive, ou rejoint l'évangile de Jean (10,23).

-

Quant aux autres informations géographiques ou à la culture de l'époque

•

Luc va se montrer incollable sur les lieux, usages, et autres des villes que Paul traverse. En Ac 13 par exemple, Luc fait partir Paul pour Chypre en passant par Séleucie, dont Strabon et Polybe attestent qu'il s'agissait bien d'un point de passage ; un peu plus loin, il évoque « Antioche de Pisidie », ville de Phrygie, mais connectée à la Pisidie comme l'atteste Strabon ; en outre, la présence d'une synagogue est vraisemblable compte tenu de la présence d'une colonie juive.

En Ac 14,6, Paul et Barnabé fuient Iconium pour la Lycaonie et ses villes de Lystres et Derbé, ce qui laisse entendre qu'Iconium n'est pas en Lycaonie. De fait, elle se trouve à la frontière entre la Phrygie et la Lycaonie, est associée à cette dernière par plusieurs écrivains (Cicéron et Pline), mais se trouve bien en Phrygie (Xénophon, Cyprien). Etc.

•

Quant aux leaders politiques et religieux

•

Anne continue d'être appelé grand-prêtre par Luc en Ac 4,6 bien qu'il ait été déposé par les Romains et remplacé par Caïphe : de fait, Josèphe atteste (Ant. 18.2.2.34-35 ; 20.9.1.198) qu'il a continué de porter ce titre après sa déposition. En 13,7, Luc parle d'un proconsul à Chypre, Sergius Paulus : des inscriptions attestent la présence d'un tel proconsul au temps de l'empereur Claude.

En Ac 18,12, Luc prétend que l'Achaïe était dirigée par un proconsul, et lui donne même le nom de Gallion : de fait, un proconsul tenait le premier rang en Achaïe de 27 av. J. C. à 15 ap. J. C., avant que cela ne soit à nouveau le cas à partir de 44 ap. J. C. Et le nom du proconsul, longtemps ignoré en dehors de Luc, est maintenant attesté par la fameuse « inscription de Delphes ».

J'arrêterai là ce recensement : il est facile de se procurer le document de Price et de s'y reporter. Tous les observateurs objectifs doivent le concéder : Luc est parfaitement informé des noms, usages, localisations, et autres faits bruts. Mais comme nous le verrons, il compose, il met en scène : pour certains, l'histoire s'y perd, mais j'espère montrer qu'elle est toujours bien présente parce que Luc est attentif à ne rien perdre des informations dont il dispose.

Ce débat sur l'historicité des Actes est encore compliqué par le fait que, comme il est connu des spécialistes, on dispose de deux « versions » du texte, une courte dite alexandrine, largement attestée, et une longue, dite occidentale, qui doit être en partie reconstruite. La qualité historique de l'une l'emporterait-elle sur l'autre ? Laquelle choisir ?

•

VI. QUELLE VERSION DES ACTES COMMENTER ?

•

En vertu du principe qui veut qu'une recension courte soit meilleure qu'une autre plus longue, les commentateurs ont l'habitude de s'en tenir à la seule version alexandrine (notée plus bas B, en fonction du manuscrit principal). Mais depuis longtemps, certains avaient souligné le caractère lucanien de la version occidentale (notée plus bas D, en fonction du codex Bezae, source principale), et les travaux récents de Boismard et Lamouille ont redonné du lustre à cette hypothèse. Où en est-on aujourd'hui ?

•

Le problème

•

Lorsqu'on parcourt le volume « Actes des Apôtres » de la Bible de Jérusalem en fascicules, il n'est pas rare de trouver des notes indiquant le contenu de la recension choisie, ou non choisie, et donnant des raisons justifiant le choix opéré.

Ainsi, à propos de la citation du prophète Joël en 2,17s, J. Dupont, le traducteur, explique : « Pour cette citation, on a suivi le texte occidental, de préférence au texte alexandrin qui tend à revenir aux LXX »¹⁹. En revanche, un peu plus loin, en 2,30, notre traducteur renonce au texte occidental qui porte : « lui avait juré par serment de ressusciter selon la chair le Christ dans la descendance de son sang, et de le faire asseoir sur son trône ». En 2,34, il y renonce aussi en précisant : « « lui-même en effet a dit », leçon qui rend l'argumentation plus facilement intelligible ».

Comme on peut le constater, dans cette traduction datant de 1953, par un des commentateurs les plus connus des Actes, règne un certain pragmatisme. L'auteur s'en explique dans son introduction : « Beaucoup d'auteurs continuent à opter pour le texte 'oriental' qu'ils considèrent comme primitif ou du moins préservant au mieux les leçons primitives. D'autres, peut-être moins nombreux mais d'autant plus résolus, se font les champions du texte occidental. La sagesse commande plutôt de chercher son bien partout où il se trouve. Parmi les leçons particulières au texte occidental sont à rejeter celles dont le caractère harmonisant ou explicatif est suffisamment marqué en face d'un texte plus dur, mais plausible. Cela fait, il subsiste encore dans ce texte assez de leçons divergentes, en apparence des additions au texte oriental, mais qui pourraient être authentiques, le texte oriental ayant trop cédé au désir d'éliminer toute surcharge possible ».

Si J. Dupont accepte donc un certain nombre de leçons du texte occidental, il n'est pas très clair sur l'origine même du texte ; il parle de révisions, et écrit, avec semble-t-il une pointe de dédain : « On est allé jusqu'à imaginer que saint Luc avait publié successivement deux éditions de son ouvrage ». Il est possible,

trente ans plus tard, de préciser ce « on » : avant Dupont, F. Blass²⁰, et après lui, M. E. Boismard et A. Lamouille²¹.

•

La recension occidentale

•

Pour évoquer les positions de Boismard et Lamouille, il serait normal de se reporter à l'ouvrage original. Mais comme il se trouve que l'on dispose depuis 1997 de l'ouvrage de P. Tavardon²², tout acquis à la cause, j'ai choisi de présenter brièvement la position de nos deux commentateurs à partir de cet ouvrage, et plus précisément du chapitre « état de la question », fort détaillé (41 p.).

La connaissance des particularités du texte occidental est connue dès 1550, mais celles-ci sont pour longtemps encore considérées comme des altérations tardives. Il faut en effet attendre 1848 et F. A. Bornemann pour que soit pris au sérieux ce texte : cet auteur propose même d'y reconnaître le texte original abrégé par la suite. L'idée de gloses accidentelles, résultat du travail des copistes, caractéristique de l'ensemble du Nouveau Testament et non de la seule œuvre lucanienne, est encore pour longtemps présente.

Et c'est donc Blass qui, au travers d'un article en 1894, puis d'une édition du texte occidental en 1895²³, vient tenter de changer le cours des choses : pour lui, le texte occidental est un texte lucanien, avec une visée propre, d'ordre littéraire. Il est premier, écrit à Rome, et le texte alexandrin est second, écrit à Alexandrie. Pour certains critiques, la diversité des points de vue ressortant du texte occidental d'Ac 15 condamne une telle position.

En 1933, dans l'ouvrage majeur dont il est responsable avec Foakes-Jackson, Lake²⁴ considère toujours le texte occidental comme le fruit d'une révision, mais il admet la qualité des révisions en question. En 1939, mais dans un article publié seulement en 1972, Zuntz²⁵ entrevoit l'idée que le texte occidental tel que proposé par le codex de Bèze pourrait bien lui aussi être une version tardive et remaniée d'un texte occidental plus ancien, ce qui sera un point clef des propositions de Boismard.

Passons par-dessus bien des étapes intermédiaires et faisons un arrêt avec Delebecque : celui-ci, après avoir publié une traduction des Actes en 1982²⁶, rédige une vingtaine d'articles à caractère philologique, avant de publier son

œuvre majeure en 1986, les Deux Actes des Apôtres²⁷. Il insiste sur la qualité grecque et lucanienne de la recension occidentale, et veut donc y voir une révision de la version alexandrine dans une perspective littéraire.

Nous sommes tout proches de Boismard et Lamouille, à deux différences fondamentales près : pour nos deux auteurs, la version occidentale est primitive, mais surtout, telle qu'elle nous est proposée dans le codex de Bèze, elle est déjà contaminée par la version orientale. Il importe donc de la reconstruire, à partir des éléments disponibles qui ne sont pas trop susceptibles d'avoir été influencés par la version alexandrine, c'est-à-dire par les petits manuscrits et les citations postérieures, sans se laisser arrêter par leur datation éventuellement très récente. Ce dernier point est tout à fait innovant, mais sera aussi le plus soumis à la critique : quelle valeur peut-on vraiment accorder à ces témoins ?

•

Quelles suites ?

•

Depuis les années 90 ont paru un certain nombre d'ouvrages dont les auteurs ont résolument choisi de prendre en compte le texte occidental : J. Taylor²⁸ s'est lancé dans un commentaire historique souvent très riche, A. Bunine²⁹ a repris la question du début du troisième voyage de Paul, et P. Faure³⁰ celle de la relation entre l'Église et Israël à partir de Ac 1,6-3,26, mais en interprétant aussi la fin des Actes.

La cause de Boismard et Lamouille semble a priori entendue, mais force est de constater que les ouvrages et les auteurs qui viennent d'être cités écrivent en langue française, certains étant en outre en rapport étroit avec M. E. Boismard : à la vérité, au-delà de nos frontières, la résistance est bien là. Il suffit pour s'en convaincre de parcourir la dernière édition du commentaire des Actes par Barrett, où celui-ci estime qu'il est difficile de savoir quelle version a une priorité chronologique, mais où il suggère aussi que les « additions et paraphrases » sont lucaniennes parce qu'elles ressortent de la main d'un « copiste ou éditeur » très familier de l'œuvre de Luc³¹.

Il est donc si difficile de se faire une opinion définitive que j'ai choisi... de « rester classique » et de lire le texte alexandrin. Mais toutes deux sont de la plume de Luc et toutes deux présentent la même qualité dans l'information historique.

Venons-en maintenant à une dernière question susceptible d'interférer sur la qualité historique des Actes, à savoir la datation.

•

VII. FINALITÉS ET PLAN DES ACTES DES APÔTRES

•

•

Le ou les buts de la rédaction des Actes des Apôtres

▪

Pour un ouvrage donné, faut-il parler d'un but ou de plusieurs ? Le plus souvent, il en est un qui s'impose au rédacteur, mais cela n'exclut en rien qu'il y en ait d'autres, secondaires peut-être mais parfois aussi importants. Ce qui caractérise les Actes des Apôtres, c'est qu'ils sont conçus dans la foulée de l'évangile comme une suite, même s'ils en ont été aujourd'hui séparés : certains y voient donc l'accomplissement des promesses faites par Jésus dans l'évangile (cf. Lc 24,47-48). Ce facteur a certainement joué un rôle considérable qui s'explique : si l'évangile trouve son accomplissement, alors Jésus était bien le Messie attendu. En quelque sorte, les Actes sont une preuve de la vérité de l'évangile.

Luc n'a donc pas lésiné sur cette dimension d'accomplissement qui suppose à la fois continuité et dépassement. L'un de ses procédés littéraires favoris a consisté à suggérer des parallélismes entre certaines grandes figures et leurs actions, tout en soulignant combien l'une annonce ou inversement parachève l'autre. Certains commentateurs donnent un nom grec à ce procédé, *synchrêsis*, mais à la vérité, la Bible en connaît quelque chose depuis longtemps sous la forme *antitype/type*.

L'exemple le plus immédiat et le plus frappant se trouve au début de l'évangile de Luc, avec pour acteurs Jean-Baptiste et Jésus : annonce, naissance, circoncision, prophétie sur la mission, vie cachée sont évoquées pour chacun d'eux ; le parallélisme, bien évidemment voulu, permet tout à la fois de reconnaître ce qu'il y a de commun, comme ce qu'il y a de différent. On retrouve la même chose avec Pierre et Paul dans les Actes, et Aletti³² en a fait un magnifique tableau :

▪

Discours inauguraux semblables

Pierre et Paul remplis de l'Esprit-Saint
--

Ils font les mêmes signes

- Guérison d'un infirme

Suivie chaque fois d'une explication

Mention de la durée de la maladie

- Exorcismes

- Conflits avec des magiciens

- Résurrections

- Tous les malades leur sont présentés

Ils ont tous deux été choisis pour évangéliser les païens

Les croyants d'origine juive rendent grâce au récit de ce que Dieu a fait en faveur

Visions pour l'évangélisation

Ils imposent les mains pour que ceux qui ont reçu le seul baptême d'eau reçoivent

Emprisonnements et délivrances

Emprisonnés

Battus

Comparution devant le Sanhédrin et témoignage

Délivrance à minuit

■

Le procédé est aussi mis en œuvre de l'évangile aux Actes des Apôtres : le « procès » d'Étienne (Ac 7) est une forme de reprise de celui de Jésus (Lc 22,66-70), incluant la présence de faux témoignages (Mc 14,55-59 ; Ac 6,11-13) et le pardon accordé aux bourreaux (Lc 23,34 ; Ac 7,60). Ou bien encore ce qui advient aux apôtres est la réalisation de ce que Jésus avait annoncé : ils sont poursuivis (Lc 21,12-13), ils n'ont pas à préparer leur défense, elle leur est donnée sur le moment (Lc 12,11-12 ; 21,14-15), ils sont remplis de l'Esprit-Saint (Lc 24,49).

La thématique, théologique, de l'accomplissement constitue donc bien le but premier, la « cause finale » de la rédaction des Actes des Apôtres. Mais pour manifester cet accomplissement historiquement, dans l'ordre de l'universalité, Luc a estimé nécessaire de recourir à une dimension historico-géographique (cf. Ac 1,8), que certains appelleraient peut-être « cause efficiente », et qui manifesterait l'universalité du message évangélique (cf. par exemple Lc 2,32 : « lumière pour éclairer les nations et gloire de ton peuple Israël »). Il a donc aussi montré comment « la parole de Dieu croissait et se multipliait » (Ac 12,24 ; cf. 6,7 et 19,20), dépassait les frontières géographiques, atteignait le monde païen, et contribuait ainsi à former « un peuple bien disposé » (Lc 1,17). Les développements importants concernant les voyages de Paul correspondent à cette volonté, et il a donc beaucoup insisté sur eux ; mais déjà la mise en valeur de la prédication de Philippe en Samarie, aux confins du monde païen, s'inscrivait pour lui dans la même caractéristique universaliste du progrès de la parole de Dieu.

Arrêtons-nous maintenant sur la question du plan des Actes des Apôtres.

■

Le plan des Actes des Apôtres

•

Comme il est facile de le remarquer, Luc a mis en exergue dans les Actes des Apôtres deux figures importantes de l'évangélisation primitive, Pierre d'abord qui ouvre en quelque sorte le chemin, Paul ensuite qui met en œuvre et accomplit à sa manière : et certains commentateurs divisent donc l'ensemble de l'ouvrage selon deux axes, la « geste de Pierre », puis la « geste de Paul ». Cette proposition est intéressante, mais ces figures sont d'abord et avant tout des figures porteuses de l'évangile, et qui furent loin d'ailleurs d'être les seules : plusieurs personnages, auxquels Luc a affecté de donner un rôle « secondaire », tels Etienne, Philippe, Barnabé, Jean-Marc, Priscille et Aquila, Apollos, ont eux aussi tenu une place très importante.

Il est donc logique de considérer que c'est autour de cette diffusion de l'évangile que Luc a organisé son propos, comme le suggère d'ailleurs Ac 1,8. Et il serait plus juste de lui donner le cadre suivant :

Les fondements de l'évangélisation (1,1 à 8,3) : l'Esprit-Saint, l'organisation communautaire.

Les premières étapes de l'évangélisation (8,4 à 16,8) : des franges de la Judée jusqu'au détroit du Bosphore.

Jusqu'aux extrémités du monde (16,9 à 28,31) : du passage en Europe jusqu'à Rome.

Une telle structuration met l'accent sur plusieurs points :

En premier lieu, sur le développement de la parole de Dieu : le refrain déjà évoqué, « la parole de Dieu croissait », se retrouve dans chacune des parties proposées.

En deuxième lieu, le rôle essentiel joué par l'Esprit-Saint, à ce point que certains ont voulu parler du « temps de l'Esprit ».

En troisième lieu, le passage du détroit du Bosphore : Luc lui a donné un relief particulier en le considérant comme le résultat d'un songe, le fameux « appel du Macédonien », manière pour lui de mettre en scène l'action directe de Dieu.

-

VIII. LA DATE DES ACTES

•

La question de la date de la rédaction des Actes se pose en termes d'alternative :

Ou bien la fin des Actes, autrement dit le séjour de Paul à Rome vers les années 60-62, représente le moment où l'auteur a rédigé son œuvre.

Ou bien cette fin ne signifie rien dans la mesure où l'auteur a mené à bien avec ce séjour son intention littéraire et théologique. Auquel cas, il faut penser que la rédaction, liée à celle de l'évangile (il existe une préface commune) et donc au problème synoptique, n'a pas dû commencer avant la révolte juive³³, donc 70 au plus tôt, mais plus vraisemblablement vers les années 80.

La première proposition est, compte tenu des études sur Luc et de l'importance accordée à son propos théologique, largement minoritaire aujourd'hui. Mais il n'existe aucun argument décisif dans un sens ou dans l'autre, et l'on s'explique qu'un J. A. T. Robinson ait pu, il y a quelques années, proposer pour l'ensemble du Nouveau Testament d'ailleurs, une date antérieure à la révolte juive³⁴.

¹ [Ward W. Gasque, A History of the criticism of the Acts of the Apostles, Grand Rapids, Eerdmans, 1975.](#)

² [Ward W. Gasque, "La valeur historique des Actes des Apôtres \(1ère partie\)," Hokhma 3, 1976, p. 82-92, et Ward W Gasque, "La valeur historique des Actes des Apôtres \(2e partie\)," Hokhma 6, 1977, p. 12-33.](#)

³ [Daniel Marguerat, La première histoire du christianisme : Les Actes des apôtres, Paris / Genève, Cerf / Labor et Fides, 1999, p. 25.](#)

⁴ [Odile Flichy, La figure de Paul dans les Actes des apôtres : un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du premier siècle, Lectio Divina vol. 214, Paris, Cerf, 2007.](#)

⁵ [Entre autres, Frederick F. Bruce, The Speeches in the Acts of the Apostles, Londres, Tyndale Press, 1942 ; Frederick F. Bruce, "Chronological questions in the Acts of the Apostles," BJRL, 1986, p. 273-295 ; Frederick F. Bruce, The Book of the Acts, Grand Rapids \(Mich\), William B. Eerdmans, 1988.](#)

⁶ [I. Howard Marshall, Luke, Historian and Theologian, Carlisle, Paternoster, 1988.](#)

⁷ [Colin J. Hemer, The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History, vol. 49, WUNT, Tubingue, J.C.B. Mohr \(Paul Siebeck\), 1989.](#)

⁸ [C. K. Barrett, A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles, Édimbourg, T. & T. Clark, 1994.](#)

⁹ [Bruce W. Winter, The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting, Carlisle / Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1993.](#)

¹⁰ [L'auteur est mort brutalement au printemps 1987.](#)

¹¹ op. cit. p. 14.

¹² op. cit. p. 20. Notons en passant que la priorité accordée aux écrits de Paul, sans être remise en cause, est justement interrogée par notre commentateur dans son ouvrage : si le livre des Actes est secondaire, est-il pour autant moins fiable ? N'existe-t-il pas des erreurs, des exagérations, des biais, aussi au niveau des sources primaires ?

¹³ Christopher Price, "A Discussion of the Genre, Historicity, Date, and Authorship of Acts", 2005, p. 103 (disponible depuis le site <http://www.christianorigins.com/acts.html>).

¹⁴ op. cit. p. 25.

¹⁵ Josef Ratzinger, Jésus de Nazareth : Tome 1, Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration, Flammarion, 2007.

¹⁶ Ibid, , Avant-propos, p. 11.

¹⁷ Ibid, Avant-propos, p. 12.

¹⁸ Hemer, The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History, ici p. 31.

¹⁹ Exemples des différences : « il se fera dans les derniers jours, dit le Seigneur » (D), mais « après cela, dit Dieu » (B) ; « leurs fils, leurs filles, les jeunes gens...

les vieillards » (D), mais « vos fils et vos filles, vos jeunes gens... vos vieillards » (B) etc.

²⁰ F. Blass, “Die Textüberlieferung in der Apostelgeschichte”, TSK 67, 1894, p. 86-119 .

²¹ Cf. M. E. Boismard et A. Lamouille, *Le texte occidental des Actes des Apôtres : reconstitution et réhabilitation*, Editions Recherche sur les Civilisations, 1984 . Boismard, *Le texte occidental des Actes des Apôtres propose une version quelque peu remaniée du texte occidental précédemment reconstruit en 1984.*

²² P. Tavardon, M. E. Boismard, *Le texte alexandrin et le texte occidental des Actes des apôtres : doublets et variantes de structure* , Paris, Gabalda, 1997. On peut aussi se reporter à l’article de Dupont-Roc, “La tradition textuelle des Actes des Apôtres” , dans *Les Actes des Apôtres : Histoire, récit, théologie (Congrès ACFEB ; Angers 2003)*, *Lectio Divina* 199, Paris, Cerf, 2005, p. 43-62, qui propose un état de la question.

²³ F. Blass, *Acta Apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter* , Gottingue, *Editio Philologica*, 1895.

²⁴ K. Lake, *The Acts of the Apostles*, édité par F. V. Foakes Jackson, *The beginnings of Christianity*, Londres, Mc Millan and Co, 1933.

²⁵ G. Zuntz, “On the Western Text of the Acts of the Apostles” , *Opuscula Selecta*, Cambridge, 1972, p. 189-215.

²⁶ E. Delebecque, Les Actes des Apôtres , Paris, Les Belles Lettres, 1982.

²⁷ E. Delebecque, Les deux Actes des Apôtres , Paris, Gabalda, 1986.

²⁸ J. Taylor, Les Actes des deux Apôtres, Commentaire historique (Ac 9,1-18,22) – V, Études bibliques. Paris, Gabalda, 1994. Deux volumes ont suivi en 1996 et 2000.

²⁹ A. Bunine, Une légende tenace, le retour de Paul à Antioche après sa mission en Macédoine et en Grèce (Ac 18,18-19,1), Paris, Gabalda, 2002 .

³⁰ P. Faure, Pentecôte et Parousie, Ac 1,6-3,26 : l'Église et le mystère d'Israël entre les textes alexandrin et occidental des Actes des Apôtres, Paris, Gabalda, 2003 .

³¹ C. K. Barrett, A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles , Édimbourg, T. & T. Clark, 1994. Ici, p. 28.

³² Voir en particulier J.-N. Aletti, Quand Luc raconte, Paris, Cerf, 1998.

³³ C'est la proposition de Ben Witherington, The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary. Carlisle, W.B. Eerdmans, 1998, p. 60-61. Celui-ci considère que la comparaison de Lc 21,20s et de Mc 13,14-23, qui a dû être utilisé par Luc, suggère que Luc a rédigé après 70, avec la possibilité d'un regard sur les événements advenus.

³⁴ J. A. T. Robinson, Redating the New Testament. Traduction française : Redater le Nouveau Testament, Paris, Lethielleux, 1987.

CHAPITRE 2 : L'ATTENTE À JÉRUSALEM (Ac 1,1-26)

■

Le « prologue » est parfois présenté comme s'étendant jusqu'au v. 5, ou comme allant jusqu'au v. 8, ou bien enfin courant jusqu'au v. 11 compris. La première option est justifiée par les nouvelles questions posées à partir du v. 6, la deuxième par le fait que le récit de l'Ascension commence au v. 9 et représente une pièce indépendante, la troisième enfin parce que tout l'ensemble 1-11 trouverait un parallèle dans la fin de l'évangile de Luc et en représenterait donc un résumé.

Si l'on s'en tient au seul texte des Actes pour lui-même, on est confronté d'emblée aux différences entre les deux recensions, la courte ou alexandrine et la longue ou occidentale. La version occidentale ne mentionne pas l'Ascension au v. 2, et du coup l'ensemble des v. 1-3 manifeste une réelle cohérence : l'évangéliste part du commencement (v. 1 : commencé), prend en compte la dimension apostolique de l'évangélisation sur laquelle il reviendra au v. 8 et qui formera le cœur du développement des Actes, évoque ensuite la Passion, la Résurrection et enfin les apparitions post-pascales. En se gardant de mentionner encore l'Ascension proprement dite qui ne sera évoquée qu'au v. 9, avec un verbe différent de la tradition alexandrine. En revanche, dans cette tradition alexandrine, la mention au v. 2 de l'Esprit-Saint, dont il est difficile de savoir à quel événement précis elle se rapporte, puis celle de l'enlèvement qui oblige ensuite à une sorte de retour en arrière, témoignent d'un texte perturbé.

Nous allons nous en tenir à ces versets 1-11 habituellement qualifiés par les traducteurs de prologue.

■

I. LE PROLOGUE (I, 1-11)

•

Faut-il parler de préface ? Certains commentateurs le font, mais on voit mal leurs raisons. Qu'est-ce qui caractérise une préface ? Si le petit Larousse évoque « un discours préliminaire placé en tête d'un livre », le petit Robert est plus précis en évoquant « un texte placé en tête d'un livre et qui sert à le présenter au lecteur ». Or, les versets 1-2, je viens de le dire, regardent en arrière, le verset 3 se situe entre les deux, et les versets 4-5 annoncent la venue de l'Esprit, mais sans rien anticiper. Il faut donner raison à J. Dupont qui, dans une note de l'édition BJ en fascicules à propos du verset 2, écrit : « On est un peu surpris de voir la phrase tourner court ; on attendrait, après le rappel du contenu du livre précédent, un bref aperçu de la manière de celui-ci. Au lieu de cela, Luc entre directement en matière ». Mais ce côté abrupt pourrait être le signe que les deux livres ont pu un temps n'en faire qu'un, ou être conçus en continuité, ou qu'il y a eu plusieurs éditions.

Nous sommes donc bien face à une introduction ou un prologue, mais non une préface. S'il faut utiliser ce terme, c'est à propos des quatre premiers versets de l'évangile qu'il faut y avoir recours : or, ces versets sont très importants pour définir l'intention de Luc pour l'ensemble de son œuvre, surtout si l'on considère que cette œuvre a pu exister un jour d'un seul tenant. Il importe donc de s'y arrêter un moment.

•

II. NOTES SUR LA PRÉFACE DE L'ÉVANGILE DE LUC

Rappelons le texte de Lc 1,1-4 :

1 Puisque beaucoup ont entrepris de composer un récit des événements qui se sont accomplis parmi nous, 2 d'après ce que nous ont transmis ceux qui furent dès le début témoins oculaires et serviteurs de la Parole, 3 j'ai décidé, moi aussi, après m'être informé exactement de tout depuis les origines, d'en écrire pour toi l'exposé suivi, excellent Théophile, 4 pour que tu te rendes bien compte de la sûreté des enseignements que tu as reçus ».

Cette préface, en faisant références à des travaux antérieurs, est conforme aux préfaces d'époque : c'est une histoire parmi d'autres histoires. Mais on remarquera plusieurs points singuliers :

Luc parle de « composition », autrement dit d'une mise en ordre.

Cette composition n'est pas une compilation ou un résumé : Luc, même s'il avoue s'être aidé de témoignages, fait œuvre originale, il est allé aux sources, qui sont « des témoins et³⁵ des serviteurs de la parole ».

En même temps, il n'évoque pas d'implication personnelle : il transmet ce qui lui a été transmis.

Luc se propose plusieurs objectifs. Le premier est de servir un tiers, Théophile, dans son affermissement chrétien³⁶ : ce n'est pourtant pas celui-ci qui est à l'honneur, mais un mort ressuscité. Mais il faut souligner l'existence d'un autre objectif, implicite peut-être, mais bien présent, qui consiste à souligner la qualité de l'information recueillie. Luc y insiste très fortement : il s'est informé auprès de témoins oculaires, il s'est intéressé à tout depuis le début ou les origines, il s'est informé exactement (trad. litt. avec acribie)... Certes, je l'ai dit plus haut, il a « mis de l'ordre », mais à partir d'une enquête très sérieuse.

Dès lors, à moins de prétendre que Luc n'a suivi aucun de ses objectifs, ou qu'il était trahi par son information ou sa volonté de l'adapter à ses besoins, il faut des raisons très fortes pour mettre en question l'information fournie. Certes, celle-ci s'est trouvée « enchâssée » dans une perspective théologique, que l'on constate par exemple dans la fin de l'évangile ou le début des Actes avec une insistance sur l'Ascension plus que sur la Passion, mais elle ne s'en trouve pas disqualifiée pour autant.

■

III. RETOUR SUR LE PROLOGUE DES ACTES

•

•

Lecture historique

•

Tel qu'il est lu habituellement, surtout dans la suite de l'évangile, ce prologue évoque pour les commentateurs une apparition à Jérusalem, qui semble bien être à la fois unique et déterminante. Or, ceci pose une question : que sont devenues les apparitions en Galilée, dont parlent aussi bien Mc 16,7 que Mt 28,16-20 ou Jean en son chapitre 21 ? Ont-elles donc été inventées par ces évangélistes ? Ou à l'inverse, auraient-elles été escamotées par Luc au nom de la prévalence qu'il accorde dans ses écrits à Jérusalem ? En fait, et la manière est typique de Luc, il en parle sans en parler...

Rappelons encore le verset 3 : « C'est encore à eux [les apôtres] qu'avec de nombreuses preuves il [Jésus] s'était présenté vivant après sa passion ; pendant quarante jours, il leur était apparu et les avait entretenus du Royaume de Dieu » (Ac 1,3).

Dans le contexte, compte tenu de l'invitation à ne pas s'éloigner de Jérusalem au verset 4, il semble clair que ces apparitions ont eu lieu à Jérusalem : et c'est ainsi qu'interprète la quasi-totalité des commentateurs. Ils ont à leurs yeux d'autant plus de raisons de penser ainsi qu'ils lisent le début des Actes dans la continuité de la fin de l'évangile, où il paraît évident que tout se passe à Jérusalem (cf. 24,33). Ils devraient pourtant être alertés dans cette fin même par la nature du repas pris à Jérusalem, « un morceau de poisson grillé » (24,42) : bien sûr, on peut manger du poisson en tous lieux, y compris à Jérusalem, mais comment ne pas croiser l'information avec celle du repas pris par le Ressuscité et ses disciples au bord du lac chez Jn 21,9s ?

Oublions donc la fin de l'évangile de Luc et revenons aux Actes : on s'en rendra compte à plusieurs reprises, Luc n'élimine pas, il estompe ! S'il est vrai que, dans son évangile et ici dans les Actes jusqu'au temps de la dispersion des disciples du fait des persécutions (Ac 8,1), il cherche par tous moyens à souligner la place importante tenue par Jérusalem³⁷, s'il est vrai que la lecture proposée par les commentateurs paraît très coulante et satisfaisante, en vérité, en lisant de près le verset en question, il est possible de constater que rien, non rien

n'implique absolument que les apparitions et l'enseignement de Jésus évoqués, ni même le repas, aient eu lieu à Jérusalem !

C'est une lecture paresseuse qui en décide ainsi, établissant une continuité que le texte n'impose pas : en fait, c'est avec le verset 4, et sans doute même plus loin encore, au verset 12, si l'on admet que le repas dont il va être question est un repas au bord du lac de Tibériade analogue à celui évoqué en Jn 21, que l'on revient à Jérusalem. D'ailleurs, l'appellation « Galiléens » au verset 11, inattendue, pourrait bien constituer une confirmation que toute la scène inaugurale des Actes a lieu en Galilée. Avant le verset 4 au moins, et sans doute même avant le verset 12, il est tout à fait loisible de penser que les apparitions, dont Luc fixe la durée à 40 jours, se sont passées en Galilée. Et voilà que, tout à coup, l'histoire prend de l'ampleur !

•

Lecture théologique

•

Pour autant, tout n'est pas « histoire factuelle » dans ces versets, la théologie n'est jamais loin, par exemple avec Théophile ou bien ces 40 jours qui viennent d'être évoqués. Je vais y revenir, mais il faut comprendre d'emblée une chose : sans être indemne de toute valeur historique, comme on l'a vu, la thématique de l'Ascension, quasiment propre à Luc puisque le seul autre passage évangélique qui s'y réfère se trouve en Mc 16,19, un ensemble que bien des commentateurs estiment être une addition à l'évangile de Marc, a d'abord chez Luc une valeur théologique : elle lui permet de relire à sa manière l'événement pascal, et il est donc vain d'essayer d'harmoniser cette thématique avec les autres récits évangéliques des apparitions pascales.

Qui est ce Théophile, déjà présent au début de l'évangile ? Un personnage fictif ou un vrai correspondant ? La question hante souvent les commentateurs. Il n'est évidemment pas obligatoire de choisir : Théophile peut avoir été un personnage connu de Luc et jouer en même temps dans l'œuvre de l'évangéliste un rôle emblématique. Mais s'il fallait choisir, alors le fait qu'il soit présent ici au début des Actes comme un rappel de l'évangile, et que, dans cet évangile, il fasse partie de la préface qui constitue un vrai « discours de la méthode » et joue un rôle essentiellement littéraire, me ferait pencher du côté du personnage symbolique : Théophile est l'ami de Dieu, comme son nom l'indique, n'importe quel ami de Dieu.

Et les 40 jours ont eux aussi clairement une valeur symbolique : ils ne sont pas seulement le temps nécessairement borné des apparitions du ressuscité au lendemain de la résurrection, un temps au-delà duquel il n'est plus possible pour Luc de parler d'apparitions « pascales »³⁸, mais aussi le temps de l'instruction sur le « Royaume de Dieu » que vont ensuite prêcher les disciples (Ac 8,12 ; 19,28 ; 28,23.31) : et Luc l'établit à cette valeur, en mémoire sans doute du séjour de Moïse sur l'Horeb, où il reçut la Loi (Ex 24,18 et 34,28). Cette instruction représente donc la loi nouvelle.

Excursus : Le Royaume de Dieu

L'expression apparaît fréquemment dans les synoptiques, soit sous cette forme classique de Royaume de Dieu, soit sous la forme strictement matthéenne de Royaume des cieux. Mais lorsqu'on y regarde de plus près, on constate qu'elle est essentiellement lucanienne : 31 emplois dans l'évangile de Luc, 37 si l'on compte les Actes, 14 emplois chez Marc, 36 emplois chez Matthieu si l'on intègre l'expression parallèle « royaume des cieux ». D'emblée, on pense que l'expression appartient donc surtout à la double tradition Mt/Lc, mais à la vérité, Luc manifeste pas mal d'indépendance avec 13 emplois qui lui sont propres (4,43 ; 9,11.60.62 ; 10,9.11 ; 13,29 ; 14,15 ; 17,20.21 ; 18,29 ; 19,11 ; 21,31), sur certains desquels je reviendrai plus bas.

L'expression est absente du texte grec de l'AT, autrement dit des Septante, sous les deux formes, mais elle a pu toutefois être préparée par une expression prophétique assez proche, celle de Jour du Seigneur. Il est donc infiniment probable que son emploi résulte de son utilisation par Jésus lui-même. Notons d'ailleurs une manière propre à Luc de rapporter ce fait : il dit que Jésus a évangélisé le royaume de Dieu (cf. Lc 4,43 ; 8,1), indication que ce thème se trouvait au cœur de sa prédication.

Pourquoi et comment Jésus a-t-il annoncé ce royaume ? Si l'expression Royaume de Dieu est absente des Septante, en revanche l'idée du règne de Dieu y bien présente, comme dans tout l'Ancien Testament hébreu : il suffit de penser aux psaumes du règne (Ps 93-99). On sait en particulier que l'instauration d'une royauté a été conçue comme substitut de la royauté divine et non l'inverse : cf. 1 Sam 8. Et substitut temporaire en attendant que ce règne de Dieu soit établi universellement. Le Messie est attendu en particulier comme Messie royal, chargé d'étendre et de réaliser ce règne. Dès lors, pour établir sa messianité, ou pour dire qu'avec sa venue le temps du Messie et de la restauration universelle (Ac 3,20-21) était venu, le meilleur moyen possible était pour Jésus de dire que ce règne de Dieu était là ou tout proche. C'est bien ce qu'il fait : Mc 1,15.

Ce qui frappe par rapport à cette annonce brute, c'est qu'elle est absente comme telle chez Luc (on la trouve en Mt 4,17) alors même que l'évangéliste en reconnaît l'importance pour Jésus (4,43 : « il me faut annoncer la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu, car c'est pour cela que j'ai été envoyé »), mais qu'elle est par contre largement déployée, et en fait commentée, dans tout l'évangile. De fait, Matthieu, compte tenu de son public juif, transforme légèrement le thème en le présentant comme Royaume des cieux, et Luc, compte tenu de son public grec, l'hellénise en le déployant et en l'interprétant : il est destiné aux pauvres (6,20// Mt 5,3), il est rempli de petits qui sont plus grands que Jean le Baptiste (7,28), son mystère est connu des disciples (avec parallèles chez Matthieu et Marc), il demande un engagement sans retour (9,62 : propre à Luc) etc.

Notons encore deux emplois intéressants propres à Luc, 18,29 et 21,31. Dans le premier, Luc évoque la réponse de Jésus à Pierre, à propos du détachement : pour Matthieu, il s'agit de quitter « à cause du nom » ; pour Marc, « à cause de l'évangile » ; et pour Luc, « à cause du Royaume de Dieu ». Est-il besoin de souligner combien chacun des évangélistes dit l'importance pour lui du thème qu'il met en œuvre ? Dans le deuxième passage, à travers la métaphore du figuier (et de tous les arbres, dit Luc, qui écrit pour un public plus large), Jésus répond à ses disciples sur les signes de la proximité « du Christ » pour Matthieu et Marc, du « royaume de Dieu » pour Luc,

Notons, pour conclure cet excursus, que le thème continue d'être au cœur de l'annonce évangélique dans les Actes des Apôtres : 8,12 chez les Samaritains ; 14,22 en Asie mineure ; 19,8 à Éphèse ; 28,23.31 à Rome et comme conclusion !

■

IV. LE TEMPS DE L'ASCENSION (1,4-11)

-

L'ensemble, par-delà certaines sinuosités, forme bien une unité littéraire : Jésus se retrouve avec ses disciples au verset 4, les instruit, avant de les quitter dans les versets 10-11.

Voici à nouveau le temps des repas, mais celui-ci se prend après la résurrection, et Jésus donne ses recommandations à ses disciples : nous sommes dans le prolongement de la Cène, c'est une sorte de testament complémentaire.

Le verset 4 est très proche de Lc 24,49, mais il le précise. On remarque donc l'insistance sur Jérusalem comme point de départ. Mais la formulation laisse clairement entendre que les apôtres auront ensuite précisément à s'éloigner de Jérusalem : le verbe « attendre », litt. rester autour, est un hapax (terme employé une seule fois dans le Nouveau Testament), qui suggère lui aussi une dimension provisoire. Une fois reçu « ce que le Père avait promis » à travers la bouche de Jésus : le verset de l'œuvre de Luc auquel Jésus se réfère se trouve sans doute en Lc 11,13. On sait que l'évangile de Luc commence et se finit à Jérusalem, alors que les Actes commencent à Jérusalem et s'achèvent à Rome.

Au verset 5, il aurait suffi à Jésus d'annoncer le baptême dans l'Esprit, pourquoi donc cette référence au baptême de Jean³⁹ ? On a le sentiment que Jésus/Luc veut contraster deux époques (il est donc possible, dans cette mesure-là, de parler du temps de l'Esprit), en soulignant la nouveauté radicale de la seconde : d'ailleurs, le verbe grec utilisé, qui signifie plonger, est d'un emploi quasi-naturel lorsqu'il est question d'eau, beaucoup plus surprenant lorsqu'il est question d'Esprit. « Sous peu de jours », autrement dit une fois Jésus exalté.

Le début de verset 6 surprend, alors que Luc vient déjà de nous faire savoir que Jésus était à table avec ses apôtres : il se présente comme une reprise, et, dès lors, il conduit à considérer les versets 4-5 comme une insertion⁴⁰. De fait, plus loin, le verset 6 apparaît comme une reprise du thème de la royauté dont il a été question au verset 3, et le verset 8 apparaît comme une redite ! En outre, plus loin encore, à partir des versets 9 et suivants, ni l'Ascension elle-même, ni le retour sur Jérusalem ne se passent dans le contexte d'un repas.

On comprend mieux alors la question et l'attente des disciples, très spontanée, mais troublante après l'annonce des versets 4-5, comme s'ils n'avaient rien compris : ils sont toujours dans l'attente d'un Messie royal, surtout après que Jésus les ait entretenus du Royaume de Dieu.

Quelle peut donc être la raison d'être des versets 4-5 ? Double sans doute : faire le lien avec l'évangile de Luc, en particulier 24,49 déjà évoqué, et plus largement avec Lc 24 à travers le thème du repas ; résumer et souligner les points importants : promesse, Esprit-Saint, partir de Jérusalem...

Pour l'historien Luc, le temps échappe aux hommes, du moins ce temps (ou moment) des actions de Dieu, soumis au bon vouloir du Père (cf. chez Paul Ga 4,4 : « quand vint la plénitude du temps (durée ici), Dieu envoya son Fils...) : il reste à l'historien à s'intéresser à la chronologie et Luc ne s'en privera pas dans les Actes. Pour autant, Jésus ne nie pas que cette royauté doive être rétablie, puisqu'il y a fait allusion au verset 3 : mais à la manière dont Dieu la conçoit.

Au verset 8, la force que vont recevoir les apôtres est celle du témoignage, et elle ne vient pas d'eux, mais sur eux : le verbe grec ici utilisé est aussi celui qui avait été employé dans l'Annonciation faite à Marie, aux débuts de l'évangile de Luc (Lc 1,35). Ce qui invite à caractériser notre verset 8 comme l'annonciation faite aux apôtres.

Les apôtres reçoivent leur mission. Comme le fait observer Aletti⁴¹, cette mission n'est pas d'annoncer la venue du Royaume de Dieu (cf. Lc 9,2), et d'en être les témoins, mais d'être les témoins de Jésus lui-même : avec les Actes, le témoignage prend une dimension personnelle, qui inclut Jésus comme les apôtres, hérauts et témoins. Mais aussi et surtout une dimension universelle, jusqu'aux extrémités de la terre : comment ne pas penser ici au Ps 18 verset 5 (« et les mots jusqu'aux limites du monde... ») : cette dimension est pourtant peu évoquée par les commentateurs. Ce n'est pas seulement le Christ qui est annoncé, mais la gloire de Dieu en lui.

Pourquoi faut-il au verset 9 que l'élévation ait lieu sous le regard des apôtres ? On ne peut que penser à ce qu'exigeait le prophète Élie du prophète Élisée, lorsque le premier est parti vers le ciel (2 R 2,10) : le fait de voir garantissait à Élisée la réception d'une double part de l'esprit d'Élie et ménage une forme de continuité entre la terre et le ciel... Les disciples, les yeux scotchés au ciel, sont stupéfaits, ébahis : le verbe définit une stupéfaction religieuse marquée par la

crainte révérencielle. C'est ce même verbe, une quasi-exclusivité lucanienne (12 emplois, et deux autres en 2 Co 3, en rapport avec Moïse), qui est employé lorsque Jésus, au début de l'évangile de Luc (4,20), fait son discours à la synagogue ; c'est celui que l'on retrouvera aussi dans l'épisode d'Étienne (6,15 ; 7,55), tant pour marquer l'attitude de ceux qui l'entourent que pour évoquer la vision du martyr.

L'irruption de deux hommes en blanc, venus de nulle part, apparaît comme une conséquence logique de cette stupéfaction : ces envoyés s'étaient déjà manifestés aux femmes en Lc 24,4-5, avec un message dont le contenu est très proche de celui qui est proposé maintenant, et ils avaient fait naître un effroi ressemblant beaucoup à la stupéfaction qui vient d'être évoquée.

Pendant ce temps-là, Jésus s'en va, du pas du voyageur en quelque sorte : rien que de très « naturel ». Et c'est de la même manière, nous préviennent les anges, qu'il viendra ensuite : nous sommes loin des descriptions apocalyptiques qui foisonnent dans la Bible. Pour Luc, la chose est claire : cet enlèvement, ou plutôt cette élévation, n'est pas l'entrée dans un monde tout autre, une disparition radicale, mais un voilement. Rien d'étonnant dès lors à voir Jésus présent, ou intervenant, directement ou indirectement, dans les événements qui vont suivre dans les Actes.

Mais on peut tirer une autre invitation de ce verset, celle de s'intéresser à la terre : c'est là, à nouveau, que les choses se passent.

•

V. PRIÈRE DANS LA CHAMBRE HAUTE (1,12-14)

•

À l'issue de l'Ascension, et à la demande même de Jésus, les apôtres retournent à Jérusalem, pour un temps d'attente. On ne nous en dit pas la durée, mais Luc en précise les acteurs et le lieu : cette énumération marque d'abord certes l'absence de Juda, dont il va être question, mais elle veut sans doute établir une continuité avec le ministère de Jésus, qui a très vite conduit au choix des Douze (Lc 6,12) ; elle signale donc aussi le lieu, la chambre haute, qui doit être, mais sans que cela ait été précisé, le lieu où se tenaient les apôtres en Lc 24,9.33.

Luc veut marquer que la mission, dont il sera question dès après la réception de l'Esprit, s'établit sur le socle d'une Église unifiée, dans laquelle on est assidu à la prière : ici, au verset 14, s'anticipe ce qui sera dit de la première communauté chrétienne en 2,42. Mais on ne peut manquer de noter l'insistance sur la présence de Marie et des frères de Jésus : ceux-ci sont donc maintenant pleinement intégrés à la mission, alors qu'ils semblaient quelque peu marginalisés lors de la vie terrestre de Jésus, y compris dans l'évangile de Luc (cf. 8,19-21).

J'ai parlé d'Église « unifiée » : de fait, le verset 14 qui vient d'être évoqué signale que « tous, d'un même cœur... ». Ce sont les premières marques d'une insistance très forte sur l'unité qui va se poursuivre dans les versets et chapitres suivants : dans le miracle des langues, dans les sommaires concernant la vie de la communauté, dans la soumission des Sept aux Douze etc. En fait, cette unité est plutôt le fruit de l'Esprit, et ce verset serait mieux à sa place plus loin.

•

VI. LE REMPLACEMENT DE JUDAS (1,15-26)

•

•

Lecture historique

•

Ce thème du remplacement de Judas s'inscrit lui aussi dans cette recherche d'unité dont il vient d'être question : cette unité a été brisée, il s'agit de la restaurer, et de retrouver la plénitude du nombre 12. Il est donc clair que la mission est vue comme un prolongement de celle initiée par Jésus, et limitée comme elle au peuple d'Israël.

Pierre aurait parlé devant une assemblée de 120 personnes environ : étonnant alors qu'il vient d'être question des Onze, de quelques femmes, et des frères de Jésus ! En outre, ils sont maintenant appelés frères, comme s'ils forment une communauté constituée. Enfin, plus loin, en 2,14, dans la version occidentale du texte des Actes, on nous dit de Pierre qu'il s'est avancé « avec les dix apôtres », comme s'ils n'étaient donc encore que onze en tout. On a le sentiment que cette élection complémentaire a été intercalée là par Luc, avant la Pentecôte, mais qu'elle a dû avoir lieu plus tard ; un bon indice en ce sens est le début du récit de la Pentecôte, où il est question d'un « ils » (2,1) qui renvoie très certainement aux personnages de 1,12-14, comme le signale d'ailleurs une note de la BJ. Pourquoi avoir placé là ce récit ? Une première raison pourrait tenir à la volonté de Luc de commencer le récit des Actes à la manière de celui de l'évangile, avec un groupe des Douze au complet ; mais il est aussi très probable qu'il y aurait eu quelque chose de bancal aux yeux de Luc à ce que la Pentecôte ne touche que 11 apôtres, alors qu'elle est un signe de plénitude et un envoi en mission.

Par ailleurs, les modalités de la mort de Judas (v. 18-19), plus ou moins en rapport avec les données de Matthieu (27,3-10), sont certainement inspirées ici par une tradition reçue : l'affaire paraît déjà ancienne, on parle de la langue des habitants de Jérusalem (v. 19), la justification par le psaume 69 n'a rien à voir avec le remplacement considéré, mais elle laisse entendre que le champ du sang n'a jamais supporté quelque construction que ce soit et que le forfait n'a donc en réalité pas payé.

•

Lecture théologique

•

L'événement se situe « en ces jours-là », une manière classique pour Luc (cf. 6,1 ; 11,27) de relier des événements pour lesquels il n'a pas ou ne peut donner de date précise. Car Luc sait être très précis (40 jours en 1,3 ; 3 en 9,9 ; 3 en 10,30 ; 5 et 7 en 20,6 ; 5 en 24,1 ; 8 ans en 9,33 ; deux années en 19,10 et trois en 20,31 etc.) et, s'il ne l'est pas, c'est qu'il ne peut ou ne veut pas l'être.

Excursus : Pierre

Celui qui prend la parole, c'est Pierre, qui avait déjà été nommé en tête de la liste des disciples au verset 13. Que la figure de Pierre ait considérablement évolué en passant de l'évangile aux Actes est un fait incontestable. Dans l'évangile de Luc, Pierre est évoqué une vingtaine de fois et y joue un rôle que l'on peut déjà qualifier de proéminent : il est le premier appelé (6,14), c'est lui qui répond à la place des autres apôtres (8,45 ; 9,20.33 ; 18,28), il est de ceux qui sont auprès de Jésus dans ses moments d'intimité (8,51 ; 9,28), il bénéficie de la part de Jésus de révélations particulières (22,34) etc. Cela dit, il ne joue pas le premier rôle qui reste, et c'est bien compréhensible, dévolu à Jésus. Rôle proéminent donc, mais en même temps, reconnaissance d'une spontanéité qui est aussi une forme de faiblesse. Force est de noter pourtant que Pierre n'est pas encore un 'roc' : naïveté (8,45 ; 9,33), reniement (22,55s).

Dans les Actes, le rôle proéminent ressort au premier chef de la place faite à Pierre dans le récit : certains commentateurs structurent d'ailleurs le récit autour de la « geste de Pierre » et de la « geste de Paul » ; mais en outre, la volonté lucanienne de tout rapporter à Pierre, spécialement l'ouverture aux païens qui serait passée par la vision du chapitre 10, n'a de sens que si Pierre joue un rôle actif et essentiel dans la communauté chrétienne de Jérusalem. En revanche, la

naïveté et la pusillanimité semblent avoir bien disparu : Pierre est un héraut, mais aussi un héros. Il est celui qui parle (1,15 ; 2,14 etc.), en particulier au nom des autres comme il le faisait déjà dans l'évangile, et ce n'est pas négligeable dans le cadre de la rédaction lucanienne, mais il est aussi celui qui fait le premier pas, qui ose avec une foi solide (3,4s), qui avance, qui menace (ch. 5), qui fait montre d'une audace toute nouvelle : « il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (5,29).

Ce « Pierre nouveau » a certes reçu le don de l'Esprit, par lequel il a été transformé. Mais la mise en valeur qu'il connaît dans les Actes n'est certainement pas seulement le fruit de cette seule transformation, mais aussi de la volonté de Luc de garantir l'ouverture aux païens, finalité primordiale de son récit. Cette ouverture, elle est le fruit de la volonté même de Dieu, ce que montre au premier chef la vision du chapitre 10, mais elle est aussi le fruit de la volonté de Pierre, qui agit comme relais. Au chapitre 15, Pierre, ou plutôt le discours de Syméon, n'a d'autre rôle que de donner en quelque sorte un sceau divin à cette mission vers les païens : une fois cela fait, il peut céder la place.

Pour que Pierre joue ce rôle de garant, il faut absolument qu'il ait l'autorité nécessaire pour s'imposer : sans doute l'avait-il, mais Luc la met en valeur par tous les moyens.

Le discours de Pierre constitue le premier discours des Actes, et on sait qu'il y en aura beaucoup d'autres. Celui-ci est un peu différent du fait qu'il s'adresse à des membres de la communauté chrétienne, mais il est aussi très semblable aux autres par bien des points. Il faut dire un mot de ces discours.

Excursus : Les discours des Actes

D'innombrables travaux ont été publiés au sujet de ces discours⁴², et c'est bien

normal compte tenu de la place qu'ils tiennent dans les Actes. Voici donc le premier en 1,16-22 ; il sera suivi de beaucoup d'autres : 2,14-36 (Pierre) ; 3,12-26 (Pierre) ; 4,8-12 (Pierre) ; 5,29-32 (Pierre) ; 7,1-53 (Étienne) ; 10,34-43 (Pierre) ; 11,4-17 (Pierre) ; 13,16-41 (Paul) ; 15,7-11 (Pierre) ; 15,13-21 (Jacques) ; 17,22-31 (Paul) ; 20,18-35 (Paul) ; 22,1-21 (Paul) ; 24,10-21 (Paul) ; 26,1-23 (Paul).

Il est impossible d'en faire ici un examen détaillé. Ce que l'on peut constater d'emblée, c'est que Pierre et Paul se taillent la part du lion. Mais sont-ce seulement et vraiment Pierre et Paul qui parlent ? Il est en effet notable que, souvent, avant tout discours, Luc nous dit des orateurs qu'ils parlent « remplis de l'Esprit-Saint » : 4,8 ; 6,5 ; 13,9. La raison en est sans doute que, depuis la Pentecôte, il n'est possible aux disciples de parler que sous l'action de cet Esprit : cf. 2,4. Luc pourrait bien se souvenir que Jésus avait promis à ses disciples l'assistance de l'Esprit lorsqu'ils auraient à témoigner devant les hommes : « Mettez-vous donc bien dans l'esprit que vous n'avez pas à préparer d'avance votre défense : car moi je vous donnerai un langage et une sagesse, à quoi nul de vos adversaires ne pourra résister ni contredire » (Lc 21,14-15).

On le sait depuis longtemps, derrière ces acteurs, derrière l'Esprit-Saint lui-même, c'est aussi Luc qui donne son point de vue et ses orientations et qui, d'un point de vue littéraire, relance l'action et stimule l'attention de ses lecteurs par le discours direct. Certes, il paraît s'inspirer, peut-être plus souvent qu'on ne dit, de propos réellement tenus : par exemple à travers la christologie primitive de 3,20-21 ; ou à travers la fameuse justification présente dans le discours de Paul en 13,38. Je reviendrai sur cela dans des « lectures historiques » au moment opportun. Mais il est clair, ne serait-ce qu'à partir de la structure répétée (schéma classique : événement, interrogation, apostrophe, éclairage scripturaire, justification, exhortation), du retour de certaines formules, des correspondances entre les discours, que le rédacteur principal est Luc lui-même.

Comme toujours avec Luc, le procédé n'est certainement pas seulement littéraire, mais aussi théologique. Lorsque Jésus était sur terre, ses actes

éclairaient ses paroles, ce dont témoigne justement l'évangile de Luc ; maintenant qu'il est parti pour le ciel, les paroles viennent éclairer les actes, donner le vrai sens, rendre témoignage.

Ce qui frappe au premier chef dans ce premier discours de Pierre, c'est bien sûr le « il fallait que s'accomplît l'Écriture ». Ce « il faut » théologique sera suivi d'un autre, sorte d'application pratique : « il faut donc qu'il y en ait un... » (v. 21). Pour Pierre, ou pour Luc comme on voudra, Dieu ne peut pas avoir parlé en vain, sa parole ne saurait revenir sans avoir porté du fruit (Is 55,11) ; mais il s'agit bien sûr d'une relecture faite après l'événement : ce qui nous a tant choqués, la trahison de Judas, « qui était compté parmi nous », était en fait annoncé par l'Écriture et prenait donc place dans le plan de Dieu. Un tel argument est récurrent sous la plume de Luc : Lc 17,25 ; 21,9 ; 22,37 ; 24,7.26.44 ; Ac 23,11 ; 27,24.

Le souci de Luc est donc de retrouver douze témoins. Et il nous dit ce qu'est à ses yeux un témoin : quelqu'un qui a connu Jésus de son vivant, du début de sa vie publique (le baptême de Jean : cf. encore 10,37) jusqu'à son ascension (de nouveau l'accent lucanien typique sur ce thème, la mort étant passée sous silence). Un tel témoin est un *martus* (martyr, si l'on traduit le mot grec), et il est très différent des témoins (*autoptès* : Lc 1,2) auxquels Luc dit s'être adressé pour composer son œuvre : c'est quelqu'un qui est prêt à donner sa vie en témoignage. C'est un personnage que Luc privilégie dans les Actes : 2,22 ; 3,15 ; 5,32 ; 10,39 etc., alors qu'il est presque absent de l'évangile : 21,13 ; 24,48. Il est possible que plusieurs témoins se soient trouvés parmi les disciples de Jean.

Faut-il souligner que Paul lui ne fait donc pas partie des Douze, de ces témoins, sinon en 22,15.17 et 26,16.22, mais dans des récits où c'est Paul qui parle de lui-même ? On reste étonné de ce hiatus entre Luc et Paul, que j'ai d'ailleurs déjà évoqué plus haut... Pour Luc, Paul fait partie des prophètes et docteurs (13,1s), des prédicateurs bien sûr, mais il est parfaitement distingué des Douze, apôtres, témoins ; preuve en est à nouveau donnée en 13,31, où Paul affirme : « pendant de nombreux jours, Jésus est apparu à ceux qui étaient montés avec lui de Galilée à Jérusalem, ceux-là mêmes qui sont maintenant ses témoins auprès du peuple ». Il est possible que ce hiatus reflète quelques différences « idéologiques », par exemple en rapport avec la place de la croix⁴³, mais peut-être aussi est-il tout simplement la conséquence de la formation historique de

Luc : le témoignage doit pouvoir se rapporter à des faits, à une vie historiquement déterminée.

Quoi qu'il en soit, la procédure de remplacement est donc engagée, par un tirage au sort. Il faut bien comprendre que ce sort est, pour ceux qui s'y soumettent, contrôlé par Dieu et son résultat n'a donc rien de totalement hasardeux ; c'est pourquoi Luc peut faire dire aux disciples : « Seigneur, montre-nous lequel de ces deux tu as choisis ». J. N. Aletti⁴⁴, et à sa suite D. Marguerat⁴⁵, ont des remarques intéressantes concernant cette présence de Dieu dans les Actes ; voici ce qu'écrit Aletti : « Les interventions divines font partie du tissu narratif, et leur importance ne saurait être minimisée, puisqu'elles ont (1) une fonction programmatique, lorsque, sous formes de vision, de songe ou d'oracle, elles indiquent à l'avance ce qui va advenir et comment, (2) une fonction performative, quand Dieu protège, sauve, détruit, munit ou récompense, etc., et (3) une fonction interprétative, après les événements pour les justifier, ou pour en indiquer le sens, la portée ».

³⁵ [Le « et » peut avoir une valeur explicative, « les témoins qui sont des serviteurs de la Parole », ou bien viser à accoler ceux auxquels Luc a fait appel pour l'évangile d'un côté \(« les témoins »\), pour les Actes de l'autre \(« serviteurs de la Parole »\), les deux cercles n'étant évidemment pas étanches l'un à l'autre.](#)

³⁶ [On en conclura avec raison, et l'on montrera souvent par la suite, que Luc ne vise pas d'abord à faire œuvre chronologique. Ben Witherington, The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary, Carlisle, W.B. Eerdmans Pub, 1998, écrit par exemple : « Le principe d'ordre choisi par Luc n'est que secondairement la chronologie » \(p. 368\). Mais on aurait tout à fait tort d'en déduire que Luc n'a pas fait du coup œuvre historique : le principe catéchétique ne conduit pas nécessairement Luc à inventer ou refaire l'histoire.](#)

³⁷ [« Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée etc. » \(1,8\).](#)

³⁸ Pour Luc, comme on va le voir plus bas dans les versets 22-23, ces apparitions sont réservées aux « apôtres ». Si bien que Paul aura beau revendiquer à plusieurs reprises au début de ses lettres d'être apôtre, Luc évite de lui attribuer ce qualificatif dans les Actes, à l'exception de 14,4 où il doit dépendre d'une tradition antérieure.

³⁹ Comme il le fera à nouveau en Ac 19 en évoquant ceux qui ne connaissent que le baptême de Jean.

⁴⁰ En fait, ces versets relatent très probablement, comme on l'a dit plus haut, un repas qui s'est tenu en Galilée.

⁴¹ Quand Luc raconte, Paris, Cerf, 1998, p. 122s.

⁴² Pour une première approche, on se reportera aux articles classiques de J. Dupont : dans Jacques Dupont, *Études sur les Actes des apôtres*, Paris, Cerf, 1967, « Les discours missionnaires des Actes des Apôtres », p. 134-155 ; et dans Jacques Dupont, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 1984, « Les discours de Pierre », p. 58-111.

⁴³ Chez Luc, on a le sentiment, par exemple en lisant le discours de Pierre au chapitre 3, que la Croix est un événement « secondaire », reflétant l'incrédulité des Juifs auxquels Luc en attribue la responsabilité, mais non pas le fruit d'une volonté divine : Dieu a livré Jésus, certes, mais la crucifixion est l'œuvre des impies manipulés par les chefs juifs.

⁴⁴ [Jean-Noël Aletti, Quand Luc raconte, Paris, Cerf, 1998, p. 25. Un peu plus haut, Aletti a fait un relevé des phénomènes théophaniques : 1,4-9.10.11 ; 2,1-4 ; 4,31 ; 5,19-20 ; 7,5556 ; 8,26.29.39 etc.](#)

⁴⁵ [D. Marguerat, La première histoire du christianisme : Les Actes des apôtres, Paris / Genève, Cerf / Labor et Fides, 1999 : ici, chapitre intitulé le Dieu des Actes.](#)

CHAPITRE 3 : LA PENTECÔTE ET SES SUITES (Ac 2,1-3,26)

-

•

I. LA PRÉSENTATION ET L'INTERPRÉTATION DE L'ÉVÉNEMENT

•

•

Lecture historique

•

La question classique de savoir si les apôtres ont parlé d'autres langues, ou si les étrangers les ont seulement compris (entendus, v. 6 et 8) quelle que soit leur langue, est certainement pour Luc très secondaire : pour lui, comme on va le voir, il s'agit d'une sorte de Babel (cf. Gn 11) inversé, ou plutôt restauré et prolongé, mais maintenant selon la volonté de Dieu et le bien de l'homme, autrement dit sans confusion⁴⁶. Pourtant, il est clair qu'à travers le thème des « merveilles de Dieu » (v. 11), et surtout celui du « vin doux » (v. 13), vient s'interposer une autre lecture de l'événement, peut-être plus ancienne, qui pourrait avoir servi de trame et qui présente l'événement comme une glossolalie, autrement dit une sorte de babillage comme en connaissent aujourd'hui les groupes de prière. Un événement qui n'a sans doute pas eu l'ampleur que lui donne Luc.

Sur la question de l'historicité des discours qui vont suivre, voir plus haut l'exkursus sur les discours des Actes.

•

Lecture théologique

•

Tout est donc prêt, les disciples sont au complet, et le temps liturgique se met à l'unisson : « le jour de la Pentecôte est arrivé ». Cette traduction est un peu faible, ou alors, il faut lire comme à la manière d'un « le jour de gloire est arrivé » : le verbe traduit par arriver connote en effet l'idée de plérôme et donc de plénitude. Le bruit va d'ailleurs « remplir » la maison, et les disciples vont être remplis d'Esprit. On ne peut donc que donner raison à l'auteur de la note sur ce verset, dans la BJ en fascicules : « peut-être, pour un lecteur chrétien, Luc suggère-t-il l'achèvement du délai dans lequel devait s'accomplir la Pentecôte nouvelle, substituée désormais à l'ancienne fête des Semaines ».

« Ils » se trouvaient tous ensemble, non pas les 120 comme on l'a déjà expliqué, mais ceux qui sont mentionnés aux versets 13 et 14 du chapitre 1. Le lieu doit donc être la « chambre haute ». « Ils » sont donc là, tous ensemble, dans un même lieu : on retrouve ici, et plus loin aux versets 2-4 (tout, chacun...) cette insistance sur l'unité qui a été préparée en 1,14. Et l'on devine alors que, pour Luc, la Pentecôte, le don de l'Esprit, se situe dans un rapport profond avec cette unité.

Et viennent les langues : elles sont plusieurs, elles se divisent⁴⁷. Mais il ne faut pas s'en tenir au seul phénomène physique comme l'indique le verset 4 qui évoque le langage : si les apôtres ont reçu des langues de feu, comme l'iconographie traditionnelle a l'habitude de représenter l'événement (Luc a sans doute en vue l'annonce du Baptiste : « lui vous baptisera dans l'Esprit-Saint et le feu » (Lc 3,16 // Mt 3,11), ils ont reçu aussi une audacieuse capacité de parole en d'autres langages. Le vocabulaire est ambigu, il est difficile de dire s'il s'agit de parler une autre langue ou de parler sa propre langue tout en étant compris dans une autre, et il ne faut pas chercher à lever cette ambiguïté, surtout dans ce contexte où il est question de porter la bonne nouvelle à toutes les nations : les apôtres en reçoivent donc la capacité, grâce à l'Esprit. En ce sens, la Pentecôte est d'abord la réalisation de la promesse faite par le Christ à ses disciples (Lc 12,12 ; 21,14, déjà cités plus haut).

Cette mention d'une capacité à parler d'autres langues, chez un aussi bon connaisseur de l'Ancien Testament qu'est Luc, ne peut aussi manquer de rappeler l'événement de Babel. En Gn 11, il nous est dit que tous les peuples parlaient une même langue, et que Dieu a confondu (notons en passant que le mot grec qui traduit ce verbe dans les LXX est celui qu'emploie Luc un peu plus loin, au verset 6) le langage des hommes « pour qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres ». Marie Balmory⁴⁸ a fait justice d'une lecture trop étroite de ce texte qui invoquerait une sorte de « jalousie divine », en soulignant que la confusion des langues visait la menace gisant dans « processus de retour à l'indifférencié »⁴⁹, et il s'agit donc maintenant de se pencher sur le rapport qui s'établit avec le texte de Luc. Pour l'évangéliste, il est clair que la barrière de la langue est franchie, et que c'est là un effet de la Pentecôte, et ce qui doit permettre aux apôtres de se lancer avec audace dans l'évangélisation. Mais alors qu'à Babel, la disparition de cette barrière se présentait comme un effort humain, elle est ici un don de Dieu⁵⁰. En outre, à Babel, il s'agissait d'atteindre le ciel : la Pentecôte donne le vrai moyen d'y parvenir.

•

II. LE DEUXIÈME DISCOURS DE PIERRE (2,14-36)

•

« Deuxième discours », et non pas premier, comme on le dit habituellement, car il faut tenir compte du discours pour le remplacement de Judas.

•

Considérations formelles

•

Un regard global sur ce discours, ainsi que sur ceux qui le suivent, en montre la construction stéréotypée. Le nôtre est réponse à une question ou interrogation, ici le « que peut bien être cela », du verset 12 ; de la même manière, le troisième discours sera une réponse à l'effroi et la stupeur causés par la guérison de l'impotent (3,10), le quatrième à la question des grand-prêtres (« par quel pouvoir ou par quel nom avez-vous fait cela ? », 4,7), le cinquième à une inquiétude du grand-prêtre (5,28) etc.

On le sent donc d'emblée : le procédé est trop récurrent pour ne pas ressortir d'un effet littéraire, qui ne concerne d'ailleurs pas que l'introduction. De fait, on retrouve dans l'ensemble des discours une même trame : l'apostrophe, la dénégation, le recours à l'Écriture, l'annonce de la résurrection fondée en général sur la force du témoignage, la proclamation messianique, l'appel à la conversion etc. À l'évidence donc, le narrateur joue un grand rôle dans la composition, et la question est très débattue de savoir s'il est possible de remonter à des sources antérieures ; mais dans la lecture proposée ici, la question n'est pas cruciale : si l'on n'a pas accès à Paul ou Pierre, on a au moins accès à Luc.

Et au-delà de Luc, peut-être aussi à la « technique » du discours missionnaire. Parce que le fait que cette structure se retrouve dans de nombreux discours peut dépasser la dimension littéraire, en attestant aussi comment on concevait l'apostolat en milieu juif à l'époque : en partant d'un événement relu à la lumière de l'Écriture.

Revenons donc à notre discours. On remarque facilement les trois apostrophes : « Hommes de Judée », au verset 14 ; « Hommes d'Israël », au verset 22, avec une reprise de l'invitation à écouter ; « Frères », au verset 29. Ces trois apostrophes paraissent distinguer trois temps dans le développement. Le premier temps serait celui de l'explication de l'événement par la glossolalie, comme le laisse entendre le verset 15, mais non pas le contenu de la prophétie de Joël, ni même le verset 33 qui lui est lié (cf. v. 18) ; le deuxième serait celui de l'annonce

de la résurrection et le troisième celui la proclamation messianique.

Pourquoi « paraissent » et des conditionnels ? Parce que le deuxième et troisième temps sont plus liés qu'il ne paraît : la reprise du verset 24 par le verset 32 (« Dieu l'a ressuscité ce Jésus ») donne à penser que tout le passage 24-31 est une insertion sur une trame plus ancienne, insertion d'ailleurs unifiée par le thème de l'Hadès qui apparaît au début (v. 24) comme à la fin (v. 31) ; cette insertion a sans doute un prolongement dans les versets 34-35, qui en donne le véritable sens car le personnage de David et la réflexion sur sa montée aux cieux dépendent du verset 29. Dès lors, le « frères » du v. 29 ne constitue pas un nouveau début ; et le verset 33, déjà évoqué, se trouve rapproché de la citation de Joël, juste après l'explication de l'événement constitué par les versets 22-23 et 32.

En résumé, ce discours se compose d'une longue citation du prophète Joël (v. 16-21), suivie d'une explication de l'événement et d'une annonce de la Résurrection (v. 22-23 + 32-33 + 36). Sur cette trame originale, Luc a inséré une réflexion sur le rapport Jésus/David au vu de la situation de chacun par rapport à l'Hadès (v. 24-31 + 34-35). Pourquoi cette réflexion ? La citation du psaume 16, attribué traditionnellement à David, laisse entendre que celui-ci est encore vivant : ne serait-ce pas lui qui voit le Seigneur devant lui et dont l'âme n'a pas été abandonné à l'Hadès ? Il semble bien y avoir eu polémique à ce sujet, et Luc apporte sa réponse : David ne pouvait parler de lui puisque son tombeau est connu.

On notera encore, quoi qu'il en soit des différents temps de ce discours, l'importance des références à l'Écriture, en particulier dans la dimension polémique/apostolique si tant est que, comme il vient d'être dit, les versets 24-31 et 34-35 en sont l'écho. Cette volonté de s'appuyer sur l'Écriture vise probablement à montrer comment la parole de Dieu régit le monde, comment c'est à partir d'elle que l'on peut se comprendre et comprendre le monde. La chose est particulièrement nette dans les versets 15-16 : l'explication toute humaine est facilement rejetée, et l'Écriture vise à donner la bonne interprétation.

Mais on remarquera aussi que l'interprétation s'exprime en terme d'accomplissement : certes, ce vocabulaire particulier n'apparaît pas ici, mais nous sommes néanmoins « dans les derniers temps », une expression qui est le fruit ici d'une addition lucanienne à la citation de Joël (où l'on trouve néanmoins

un « après cela », sans oublier plus loin le thème du Jour du Seigneur).
Autrement dit, l'Écriture ne fait pas qu'interpréter à un moment donné, elle
ouvre sur un avenir que Dieu dessine.

-

Quelques points concernant le contenu

-

Christocentrisme et théocentrisme

■

Ce qui frappe dans « la strate ancienne » évoquée plus haut, c'est l'insistance sur l'humanité de Jésus : le Nazôréen, un homme, parmi vous (v. 22), ce Jésus (v. 36). On pourrait alors penser que l'ignorance des Juifs est seule en cause : obnubilés par l'humanité de Jésus, ils ont manqué sa divinité. Surtout que Luc insiste sur la dimension « volontaire », salvifique, de la Passion (« dessein bien arrêté », « prescience »). Pourtant, de manière subtile, l'évangéliste se garde de les dédouaner entièrement : ils avaient bien connaissance des prodiges et signes de Jésus, ils l'ont pourtant pris et fait mourir ! Et l'intervention des impies (Romains) dans la crucifixion, si elle est mentionnée au verset 23, ne l'est plus au verset 36.

En d'autres termes, c'est bien à Dieu qu'ils ont désobéi, ou plutôt c'est Dieu qu'ils n'ont pas compris. Et on le perçoit mieux dès lors qu'on note le théocentrisme de tout le passage⁵¹ : Dieu l'a accredité, dessein de Dieu, Dieu l'a ressuscité, exalté par la droite de Dieu, Dieu l'a fait Seigneur et Christ.

Cette méprise sur Dieu, dont parle Marguerat, est devenue méprise sur Jésus : en vérité, Dieu l'a ressuscité. La question que l'on peut se poser est la suivante : quelle en est la preuve ? On sait que, pour Luc, c'est d'abord et avant tout le témoignage des disciples : « nous en sommes témoins » (1,22 ; 2,32 ; 3,15 ; 5,32 ; 10,39.41 ; 13,31 etc.). Mais la question rebondit : quelle est la valeur du témoignage des disciples en question ? C'est là que l'insertion évoquée plus haut, relative à la descente et surtout à la sortie de l'Hadès, est importante : elle apporte un second témoignage, celui de l'Écriture. Témoignage disputé, comme on peut le constater dans la multiplication des textes et des interprétations : Ps 16 d'une part, Ps 110 ensuite.

Prophétie et plan divin

■

Du point de vue du contenu, il est intéressant sans doute de revenir sur le thème du plan divin : Luc affirme ici que la Passion a été voulue par Dieu, selon son dessein et sa prescience, ou plus littéralement selon sa volonté déterminée et sa pré-connaissance. Il reviendra à plusieurs reprises sur cette idée : en 3,18, il affirme que la passion a été annoncée par les prophètes ; en 4,28, que tout ce qui est advenu à Jésus a été accompli selon ce que Dieu, dans sa puissance et sa sagesse, avait fixé par avance (ou plus littéralement, comme en 3,18, selon ce que sa volonté avait déterminé) ; en 13,29, que « lorsqu'ils eurent accompli tout ce qui était écrit de Jésus », ils le mirent au tombeau.

Comme il est difficile d'imaginer que la volonté prédéterminée de Dieu ait été connue pour Luc ailleurs que dans les Écritures, tout se ramène précisément au fait que les Écritures en question avaient annoncé la passion et la mort de Jésus, lesquelles devaient donc s'accomplir. Reste à savoir ce que sont les textes qui peuvent être invoqués. On pense bien sûr en premier lieu à 2 S 7, si souvent invoqué dans le NT (2 Co 6,18 ; He 1,5) et ici en 2,30 ; mais Luc nous propose donc aussi Ps 16,8-11 et, un peu plus loin, Ps 110,1 ; en 4,11, est invoqué le Ps 118,22 et sa pierre d'angle ; en 8,32-33, Philippe fait appel à un « chant du serviteur », Is 53,7-8 ; au chapitre 13, Paul fait à nouveau appel au Ps 16, mais il ajoute au verset 33 une citation de Ps 2,7.

Pour Luc, à côté du prophète et de ses actes, il y a aussi l'Écriture comme prophétie. En 2,30-31, il nous explique ce qu'est à ses yeux un prophète : « comme (David) était prophète... il a vu d'avance ». Voir d'avance implique, comme pour le sens commun, de prévoir, et fait de la prophétie une anticipation. Mais cela tient pour Luc au fait que la prophétie est vraiment parole de Dieu, qui ne revient pas vers Dieu sans effet (Is 55,11) : elle s'accomplit. Ce que Luc exprime à sa manière en 4,28. Et l'on comprend la très grande connaissance qu'a Luc de l'Ancien Testament grec, que l'on appelle Septante, aussi bien que l'importance chez lui du thème de l'accomplissement (Ac 3,18 ; 7,17 ; 13,22.27.29 ; 26,7 ; mais en outre, d'une certaine manière, le livre des Actes tout entier est l'accomplissement de l'évangile).

Israël, destinataire du message ?

-

Au verset 39, Pierre assure à ses auditeurs : « c'est pour vous qu'est la promesse, ainsi que pour vos enfants et pour tous ceux qui sont au loin, en aussi grand nombre que le Seigneur notre Dieu les appellera ». Une thématique semblable se retrouvera en 3,25-26 : « Vous êtes, vous, les fils des prophètes et de l'alliance que Dieu a conclue avec nos pères quand il a dit à Abraham : Et en ta postérité seront bénies toutes les familles de la terre. C'est pour vous d'abord que Dieu a ressuscité son Serviteur et l'a envoyé vous bénir, du moment que chacun de vous se détourne de ses perversités ». Elle est à nouveau présentée en 13,46, mais avec l'amorce d'un tournant : « C'était à vous d'abord qu'il fallait annoncer la parole de Dieu. Puisque vous la repoussez et ne vous jugez pas dignes de la vie éternelle, eh bien ! nous nous tournons vers les païens ».

Qu'en fut-il réellement de ce tournant ? N'est-il pas un artifice littéraire lucanien, destiné à reproduire de quelque manière ce qu'a connu Jésus dans son ministère, la désaffection croissante du peuple juif, et finalement, après la ou les annonces de la Passion, le « repli » sur le groupe des disciples ? Compte tenu en outre de ce qui sera dit plus loin sur le « groupe des Sept », cette désaffection n'a-t-elle pas été connue très vite, si bien qu'il serait difficile de parler d'un tournant ?

En vérité, il ne le semble pas. Pour le groupe des Sept, on verra que l'information donnée par Luc ne permet pas vraiment de le situer dans le temps. Pour le reste, on sait aussi que Luc insiste sur le fait que Paul a, au début de son ministère (13,5.14-15 ; 14,1 ; 17,2), commencé systématiquement sa prédication dans les synagogues, profitant de la présence de païens à travers les craignant-Dieu. Cette présentation des choses a certes été discutée, mais elle semble à bien des commentateurs incontestable, surtout que Paul paraît la confirmer : un exégète contemporain de talent, A. Bunine, apporte dans ses articles de nombreux considérants (par exemple le fait que Paul puisse assurer en Ga 1,23-24, que les églises de Judée glorifiaient Dieu à son sujet) justifiant que Paul a d'abord été un prédicateur de l'évangile auprès des Juifs⁵². Ce qui a donc dû être le cas plus généralement de la première prédication chrétienne.

.

III. LE TROISIÈME DISCOURS DE PIERRE

•

La cause, mais l'on serait tenté de dire « le prétexte », est une guérison effectuée par Pierre. Cette guérison est un signe de la venue du Royaume, et l'apôtre se doit de l'expliquer à ses auditeurs.

Mais avant de nous tourner vers cette interprétation, rappelons que de nombreux commentateurs estiment que ce récit a une sorte de valeur emblématique puisque l'on en retrouve une sorte de dérivé en 14,8-10, avec plusieurs points de contact :

Un homme, impotent de naissance (3,2 ; 14,8)

L'auteur du miracle fixe les yeux (3,4 ; 14,9) sur l'impotent

L'impotent se dresse sur ses pieds et marche alentour (cf. 3,8 ; 14,10)

À quoi il faut ajouter le motif de la foi, développé en 3,16, intégré en 14.

Il s'agit sans doute d'établir une comparaison (synkrisis) entre Paul et Pierre, procédé littéraire auquel Luc recourt largement.

•

Structure du discours

•

L'apostrophe, « hommes d'Israël », est l'une de celles que nous avons rencontrées au chapitre précédent : elle débute un questionnement sur l'origine, qui couvre le verset 12.

À partir du verset 13, Pierre passe d'emblée à la prédication kérygmatique, d'une manière d'ailleurs assez agressive, en chargeant fortement son auditoire : les « vous » se multiplient, accusateurs. Avec le verset 16, et l'évocation du retour à la santé de l'impotent, se clôt le discours relatif à l'incident : il ne sera plus question ensuite de cet impotent.

Avec le verset 17, on assiste à un retour en force du pronom vous, dans une ambiance toute différente : les Juifs sont dédouanés en bloc, chefs y compris. Ce changement brutal de tonalité surprend : on a le sentiment que Luc suivait une source, et que maintenant, il livre son opinion personnelle. Ce qui voudrait dire alors que la christologie accusatrice des versets 13b-15a, avec ses titulatures spécifiques, Saint, Juste, prince de la vie, est moins la sienne que celle de sa source.

Et apparaît une insistance sur la prophétie, évoquée au verset 18 comme plus loin au verset 21, et pour conclure, au verset 24 : cette prophétie justifie l'événement. Mais quel événement ? On notera en effet que la résurrection n'est pas ici évoquée, et il faudra y revenir plus bas ; l'événement est-il « que son Christ souffrirait », ou que la restauration universelle doit advenir ? Impossible à dire précisément.

En tout cas, les versets 25-26 forment une sorte de conclusion, une invitation que Pierre adresse à ses auditeurs pour « entrer dans le jeu ».

•

Les différentes parties

-

La relève de l'impotent (v. 12-16)

Passons rapidement sur l'introduction du verset 12 : l'accent porte sur le « notre propre puissance », autrement dit sur le caractère personnel de la puissance ou de la piété. Cette possibilité est d'emblée écartée, et il importe donc de trouver une autre origine au miracle.

Tout au long de notre passage, la formulation est très juive : « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », « son serviteur », « le Saint et le Juste », le « prince de la vie ». On l'a dit plus haut, tout ceci pourrait bien être le signe que Luc recourt à une source antérieure.

Bien sûr, on rencontre bien des éléments lucaniens : pas seulement la réhabilitation de Pilate, tout à fait conforme à ce que l'on peut trouver dans l'évangile de Luc (cf. 23,16.22), ou le thème du nom dont il sera question plus bas, mais aussi un vocabulaire et une manière de mettre en cause les auditeurs comme on peut les retrouver dans le discours d'Étienne au chapitre 7 verset 52 : « Lequel des prophètes vos pères n'ont-ils point persécuté ? Ils ont tué ceux qui prédisaient la venue du Juste, celui-là même que vous venez maintenant de trahir et d'assassiner ». Mais justement, n'avons-nous pas, dans l'ensemble de ces versets, au chapitre 3 comme au chapitre 7, l'écho de controverses entre juifs hellénistes et juifs hébréophones ? Même si la rédaction finale est lucanienne, ne serions-nous pas en présence d'un fonds plus ancien judéo-chrétien-hellénistique glosé par Luc ?

Le qualificatif « Juste », entendu comme une titulature, se retrouve en Ac 22,14, mais est absent ailleurs du NT. Les commentateurs trouvent l'origine de cette titulature le plus souvent en Is 53,11, d'autant plus qu'il est associé là au thème du serviteur, bien présent dans notre passage. Sans doute, mais on ne devrait pas écartier trop vite la médiation sapientiale, qui est peut-être elle-même réflexion sur Isaïe : dans le livre de la Sagesse, particulièrement en ses chapitres 3 à 5, il est question de l'oppression du juste ; il est d'ailleurs frappant que le juste, dans ce livre de la Sagesse, soit retiré du monde par Dieu, et « mis en sûreté », sans que l'on sache précisément où : c'est un peu le thème que l'on retrouve plus loin dans le verset 21 de ce chapitre 3.

Sur le fond, tout notre passage joue sur l'opposition mort-vie (vie au sens large, incluant la santé) : les juifs ont voulu la mort du prince de la vie, Pilate sa vie. Il est finalement mis à mort, mais Dieu lui rend la vie (la formule est celle que l'on a vue en 2,32, avec la mention très lucanienne du témoignage, présente aussi en 5,30 ; 10,40-42 ; 13,30-31 etc.), et, à travers lui, à tous les hommes qui lui accordent leur foi : en particulier à l'impotent.

Dans ce contexte, la titulature « prince de la vie » prend une signification forte. Elle est unique comme telle dans le Nouveau Testament ; mais l'expression « prince » ou « chef » se retrouve en 5,31, une fois de plus dans la bouche de Pierre, et dans la lettre aux Hébreux (2,10 ; 12,2). Elle présente Jésus comme celui qui conduit à la vie, qui y est d'ailleurs entré le premier.

Pour participer à cette vie, il faut manifester la « foi au nom de Jésus » . Ce thème du nom sauveur est largement développé dans les Actes, en particulier au chapitre 4 (7, 10, 30), ou en 10,43 ; 16,18 etc. Ce verset 16, après la proclamation « classique » de 15b, apparaît bien comme un commentaire lucanien de 3,6.

Le rôle de la passion (v. 17-24)

Le discours aurait pu s'arrêter là, mais il continue : après avoir dédouané Pilate, Pierre dédouane ses auditeurs qu'il vient pourtant de prendre violemment à partie. L'excuse donnée aux Juifs est en fait double : l'ignorance d'une part, mais aussi l'accomplissement du plan salvifique de Dieu. Dieu s'est en quelque sorte servi de l'ignorance des Juifs, manifestant ainsi son éternelle providence : nous sommes assez proches de ce que Paul exprime en Rm 11,30-32.

Mais cette providence est aussi considérée comme un accomplissement, celui de l'Écriture : on sait que c'est là le thème du début de l'évangile de Matthieu, mais l'on constate donc que Luc n'est pas absent de ce débat. Avec toutefois une orientation particulière : comme Luc le redira en 17,3, tout est accompli, y compris les souffrances de Jésus qui sont donc présentées comme annoncées par l'Écriture (J. Dupont invite à comparer pour s'en assurer Lc 18,31 et Mc 10,33). Nous sommes au-delà de 2,23 où les promesses prophétiques portaient seulement sur la « tradition » de Jésus et non sur ses souffrances. Luc ne dit pas quel texte d'Écriture prophétise les souffrances de Jésus, mais on n'en peut guère retenir d'autre que Sagesse (2,18-20) ou Isaïe (52,13 – 53,12), textes que la liturgie catholique des Ténèbres retient pour les jours saints.

L'expression « que son Christ souffrirait », avec verbe à l'infinitif en grec, se trouve déjà en Lc 24,26.46 : elle est donc une spécificité lucanienne. Ce qui laisse penser que le verset 17 qui précède, est lui aussi de la main de l'évangéliste : si la mise en accusation peut donc être attribuée au courant judéo-hellénistique, l'excuse de l'ignorance doit donc représenter la véritable position lucanienne. Elle est conforme à sa volonté constante dans les Actes d'aplanir les difficultés ou oppositions, mais aussi à sa vision de l'histoire : Dieu commande les temps et les moments (cf. Ac 1,7), la responsabilité de l'homme est donc indirecte.

Comme Dieu commande l'histoire, la passion de son fils a une valeur salvifique : d'où l'invitation au repentir. Les noms et verbes de la même racine grecque apparaissent quatre fois chez Matthieu, trois fois chez Marc, jamais chez Jean, mais 21 fois dans l'ensemble Luc/Actes, à parts égales entre les deux

textes ; on pourrait dire presque la même chose du deuxième verbe « convertissez-vous ». C'est dire combien ces deux thèmes ont la faveur de Luc, en particulier dans les discours : 2,38 ; 5,31 ; ils sont reliés de quelque manière à cette idée de la miséricorde, si chère au cœur de Luc. J. Dupont fait observer qu'en dehors de Jérusalem, la rémission des péchés n'est pas attachée au repentir, mais à la foi : cf. 10,43b ; 13,38-39.

Les versets 20-21 sont étranges : ils reflètent des conceptions christologiques très originales qui pourraient bien nous transmettre indirectement quelques informations historiques. Il y est successivement question d'un « temps du répit » puis d'un « temps de la restauration universelle », et au milieu de tout cela d'un « Messie destiné », mais d'abord « gardé au ciel ». Ici, nous sommes loin des spécificités lucaniennes évoquées précédemment :

Le terme grec utilisé pour répit (v. 20a) est ce que l'on qualifie d'hapax, c'est-à-dire un terme utilisé une seule fois dans le Nouveau Testament : il évoque un renouvellement de la « psyché ».

Au verset 20b, apparaît le participe parfait d'un verbe qui signifie « avoir à portée de la main, choisir », et on le retrouve en 22,14 et 26,16 (traduit successivement dans la BJ par destiner et établir), autrement dit dans des discours. Il semble bien devoir se traduire par « Jésus destiné à être Messie pour vous » (cf. la note de la BJ 98). Pour Luc, il est clair que cette messianité existe depuis la naissance de Jésus, mais peut-être pas pour l'auteur du texte qu'il semble reprendre ici.

Quant au terme utilisé pour la restauration, il aura une grande fortune postérieure : il s'agit de l'apocatastase. Le dictionnaire Oxford de l'Église chrétienne parle d'une doctrine morale selon laquelle toutes les créatures morales y compris les démons, partageront un jour la grâce du salut, et il ajoute que cette doctrine fut condamnée par le Concile de Constantinople en 543, après avoir été professée pourtant par Clément d'Alexandrie, Origène et Grégoire de Nysse. Pour en rester au texte biblique, constatons que des termes de même racine se trouvent en Mt 17,11 et He 13,19, dans le dernier cas avec un sens affaibli et banal ; et constatons encore que Luc présente la doctrine en question comme annoncée par les prophètes.

Restent les thèmes « destiné » et « gardé au ciel » : le deuxième est un verbe beaucoup plus usuel dans le NT, et qui signifie « accueillir, recevoir, prendre, accepter ».

Force est de reconnaître que nous sommes en présence de pensées très singulières, avec un vocabulaire qui, s'il se retrouve quelque peu en 17,30-31, n'est pas vraiment celui de Luc : il est plutôt celui de la première communauté chrétienne (cf. 1 Th 1,9-10), dans laquelle l'attente du retour du Messie était vive (selon J. Dupont qui cite 1 Co 11,26 ; 16,22 ; Lc 22,15-18). Comme on sait toutefois que l'auteur prend soin de composer ses discours avec des thèmes que leurs auteurs supposés auraient pu employer, on peut légitimement se demander si la christologie ici présentée ne serait pas celle de Pierre : O. Cullmann, à partir de 3,13.24.26 et 4,25.27.30, autrement dit de la christologie dite du « Serviteur de Dieu » et des échos qu'elle trouve en 1 P 2,21-25, le pense⁵³. On va voir tout de suite que Cullmann pourrait bien avoir raison.

Conclusion du discours (v. 25-26)

Les deux derniers versets sont une exhortation à suivre le Christ. On y trouve quelques thèmes qui sont chers à Luc, mais traités d'une manière qui peut poser question et laisser supposer que Luc recourt à quelque source :

Le message de salut s'adresse d'abord aux Juifs : « vous êtes, vous, les fils de l'alliance », « c'est pour vous d'abord ». Cette idée est conforme à la vision lucanienne, elle sera reprise dans la suite des Actes lorsqu'on verra par exemple Paul commencer sa prédication dans les synagogues (9,20 ; 13,5.14 ; 14,1 etc.) avant de se tourner, presque par dépit, vers les païens (13,46) ; on ne peut qu'être frappé par la coïncidence avec la position de Paul, telle qu'elle s'exprime par exemple en Romains (1,16 ; 2,10).

Mais est-ce là simplement une idée de Luc, ou bien appartiendrait-elle à une source pétrinienne ? La question mérite d'être posée : en effet, malgré une apparente proximité avec la littérature paulinienne, qui paraît d'autant plus se vérifier que le texte de Luc fait ici référence à Gn 12,3 comme Paul en Ga 3,8, on s'en trouve éloigné du fait que cette référence ne sert pas ici, comme chez Paul, à justifier la mission aux païens, mais bien à justifier la priorité juive. Dès lors, on est conduit à se demander si c'est Luc qui parle, ou si c'est bien Pierre que Luc fait parler et dans la bouche duquel on comprendrait de tels propos.

Cette thématique du nouveau prophète semblable à Moïse, présentée au verset 22 à partir du verset bien connu Dt 18,15, et reprise au verset 26, trouvera d'autres échos chez Luc comme on le verra plus loin.

Après le grand discours du chapitre 2 et la réflexion très lucanienne sur ses conséquences (v. 41 : cette insistance sur la progression se retrouve marquée au verset 44 et en 4,4 ; 5,14 ; 6,1.7 ; 9,31 ; 11,21.24 ; 13,48-49 ; 19,20), voilà

qu'apparaît au verset 42, commençant par un « ils » dont on ne sait précisément à qui il faut le rapporter, une présentation d'ensemble quelque peu stéréotypée de la communauté et de sa vie. Ceci jusqu'au v. 47. Et de nouveaux « sommaires », du même type, se retrouvent en 4,32-35 et 5,12-16.

⁴⁶ [M. Balmary, Le sacrifice interdit, Freud et la Bible , Biblio/Essais, Paris, Grasset, 1986, p. 96-97. L'auteur a des commentaires magnifiques dont voici un extrait : « Brouiller une unanimité pour que la fausse unité ne fonctionne plus, c'est en quelque sorte appliquer la loi mathématique : moins par moins donne plus. La confusion est confondue : la négation réapparaît entre l'homme et son prochain ; ils redeviennent différents, sont dispersés, cessent de construire le lieu de leur indifférenciation. La lumière blanche de l'État totalitaire se redécompose en arc-en-ciel \(pluralité, différences..\), cet arc-en-ciel que Dieu justement a choisi comme signe d'alliance en lui et les hommes, mais aussi à mon sens entre les hommes eux-mêmes ».](#)

⁴⁷ [La question de l'origine de la liste des nations, telle qu'elle est présentée par Luc dans les versets 9-11 reste un point de controverse. Cette liste pourrait en tout cas signaler que des communautés linguistiques se forment et se singularisent à Jérusalem, comme il est classique en tout lieu d'expatriation.](#)

⁴⁸ [M. Balmary, op. cit., p. 86-98.](#)

⁴⁹ [op. cit. p. 94.](#)

⁵⁰ [M. Balmary, op. cit. p. 93 : « Les noms que nous recevons nous distinguent les uns des autres » \(c'est elle qui souligne\).](#)

⁵¹ Bien noté par Marguerat, op. cit. , dans le chapitre « le Dieu des Actes ». On peut lire en particulier : « ... un autre phénomène, peu fréquemment relevé : le théocentrisme conséquent des discours des Actes. Car la théologie qui anime les discours des Actes n'est pas christocentrique, comme on s'y attendrait : lorsque le Christ est mentionné, le discours pointe généralement sur l'agir de Dieu » (p. 140). L'A. pointe un peu plus loin l'agnoia commune des Juifs et des païens, qui n'est pas une ignorance, mais une méprise sur Dieu.

⁵² Par exemple le fait que Paul puisse assurer en Ga 1,23-24, que les églises de Judée glorifiaient Dieu à son sujet : voir « Paul : 'Apôtre des Gentils' ou... 'des Juifs d'abord, puis des Grecs' ? » dans ETL 82 (2006), p. 35-68 ; ou, plus récemment encore, dans le BLE en 2007, « La réception des premiers païens dans l'Église : le témoignage des Actes ».

⁵³ O. Cullmann, Saint Pierre, disciple, apôtre et martyr, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1952, p. 59s.

CHAPITRE 4 : LES SOMMAIRES (Ac 2,42-47 ; 4,32-35 ; 5,12-16)

-

•

I. PRÉSENTATION

▪

La dimension catéchétique des Actes des Apôtres est évidente depuis le prologue de l'évangile de Luc. Pour y faire droit, Luc est familier de résumés plutôt courts mettant en valeur et synthétisant tel aspect des paroles de Jésus dans l'évangile, de la vie des apôtres ou des communautés chrétiennes dans les Actes : les commentateurs parlent de « sommaires ». Les plus connus sont ceux qui se trouvent au début des Actes, dans les chapitres 2, 4 et 5 et qui, aujourd'hui, se recourent en partie.

En voici un tableau comparatif :

▪

Vie de la communauté
2,42-47
42 Ils se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communio 44 Tous les croyants ensemble mettaient tout en commun ; 45 ils vendaient leur

■

La comparaison de ces sommaires est instructive :

Certains éléments, on l'a déjà signalé plus haut à propos de la croissance de la communauté, mais cela est certainement vrai aussi de la faveur rencontrée auprès du peuple, ressortissent du commentaire lucanien : 2,47 ; 4,33 et 5,13b-14.

D'autres ne paraissent pas à leur place dans un contexte donné : soit ils préparent, soit ils anticipent un autre sommaire. Ainsi de 2,43b qui paraît une anticipation de 5,12 ; ou de 2,44-45, qui anticipe 4,32.34-35 ; ou de 2,46 qui prépare 5,12b.

Une fois ces comparaisons et remises en place effectuées, on se retrouve toujours avec trois sommaires, mais nettement plus différenciés : le premier porte sur la vie quotidienne, le deuxième sur le partage des biens, le troisième sur les guérisons. Avant de les examiner un par un, peut-on penser qu'ils nous transmettent une information historique de valeur et, si oui, sur quels points ?

■

Lecture historique

▪

Au travers de la dimension évidemment idéalisée de ces sommaires, il est possible de retrouver quelques éléments historiques importants :

Dimension commune de la vie chrétienne dès son origine, avec partage de la prière et des biens.

Sur ce dernier point du partage des biens, comme on le reverra au chapitre 6, création d'une « aumône », destinée à soutenir les plus faibles au plan financier.

Le trait est bien grossi, mais probable succès d'estime auprès des habitants de Jérusalem, ne serait-ce qu'en vertu de certaines guérisons opérées.

Il n'est guère possible de dire plus sans s'avancer outre mesure. Par exemple, sur la dimension unitaire, que Luc veut mettre en valeur du fait du don de l'Esprit, force est de reconnaître qu'elle prend un « coup dans l'aile » avec l'histoire d'Ananie et de Saphire au chapitre 5. Quant au succès que j'ai qualifié prudemment « d'estime », il est contredit dans les chapitres 4 et 5 par la comparution des apôtres devant le Sanhédrin, et à partir du chapitre 6 par la lapidation d'Étienne...

▪

II. L'ENSEIGNEMENT DE CES SOMMAIRES

•

•

Premier sommaire

-

Le verset 42 du chapitre 2 livre quatre mots-clés : enseignement, communion, fraction, prières. Ils sont gouvernés par le verbe « être assidu », dont il est facile de comprendre qu'il renvoie à un idéal : si, comme il est probable, la communion renvoie au partage des biens dont il sera question plus loin, force est de constater avec l'affaire d'Ananie et Saphire qu'elle ne s'est pas parfaitement réalisée. En dire beaucoup plus sur chacun de ces mots est difficile, dans la mesure où l'on manque de points de comparaison : essayons quand même.

On sait que l'enseignement donné par Jésus frappait les foules par son autorité (Lc 4,32), et les foules y étaient spécialement attentives car l'enseignement représente une dimension essentielle de la piété juive (Pr 1,8 ; 4,1 ; 8,33 ; Sg 6,17 etc.). Ce n'est sans doute pas sans lien avec le fait que cette même piété, à la demande de Dieu, met l'accent sur l'écoute : Dt 4,1 ; 5,1 ; 6,4 etc., ni non plus sur le fait que cette piété vise à construire une humanité qui se reçoit de Dieu.

Le terme de communion n'est présent qu'ici en Actes, mais il est bien connu des lettres pauliniennes, avec une double signification : la communion qui s'établit avec le Christ (1 Co 1,9 ; 10,16...), et celle qui s'établit entre chrétiens et qui s'exprime en particulier dans une collecte, laquelle finit par s'appeler elle-même communion (Rm 15,26 ; 2 Co 8,4...). Les traducteurs de la Bible de Jérusalem ont choisi de parler de « communion fraternelle », alors que l'adjectif n'apparaît pas dans le texte : ce faisant, ils laissent un certain flou au terme qui englobe alors les deux dimensions qui viennent d'être évoquées. C'est sans doute la meilleure solution, même si les autres sommaires, et le chapitre 6, insisteront sur la dimension de partage des biens.

Le thème de la fraction du pain évoque évidemment un repas, dont rien n'indique toutefois a priori qu'il soit eucharistique. Mais le développement que représentent le verset 46 et l'usage lucanien du chapitre 20 v. 7s vont pourtant dans ce sens. On peut alors se demander si les deux termes précédents et celui qui suivra font référence à une célébration unique, dont la fraction du pain représenterait une étape, ou à différentes activités de la vie des disciples : rien ne

permet de répondre, sinon peut-être le fait que toutes ces « activités » dépendent d'un même verbe, orientant plutôt vers l'unicité.

Quant aux prières, on peut penser à tout l'éventail que représentent les psaumes ou autres monitions et oraisons de la liturgie du temple, mais grande est la difficulté pour apporter une quelconque précision.

On reviendra sur les versets 43-46a dans le commentaire des sommaires des chapitres 4 et 5. Pour l'heure, la partie encore originale du premier sommaire se trouve dans le verset 46 : elle dit la dimension simple et joyeuse de l'eucharistie. Cette allégresse est familière à Luc qui l'évoque à trois reprises, dans notre passage, mais aussi au début de son évangile (1,14.44), autrement dit à propos des naissances de Jean-Baptiste et de Jésus : c'est donc l'allégresse qui résulte de la bénédiction divine dans les commencements.

Quant à la simplicité de cœur, le terme employé est unique dans le Nouveau Testament (hapax). Elle dit aussi sans doute l'élan, la spontanéité des commencements.

-

Deuxième sommaire

Si ce sommaire se trouve quelque peu éclaté, ou plutôt « parallélisé » avec les deux autres du fait de reprises, il est pourtant, à l'exception du verset 33b, entièrement original et consacré à l'évocation de l'unité fondée sur le partage des biens. Le cœur et le résumé en est le verset 32.

Il y a longtemps que les commentateurs ont remarqué que l'accent de ce sommaire est très proche de ce que dit l'hellénisme de l'amitié : « Que la force de l'amitié soit en lui, de telle sorte que de plusieurs ne résulte qu'une seule âme » (Cicéron, *De Amicitia* 92) ; « L'amitié est une seule âme habitant dans deux corps » (Aristote, cité par Diogène Laërce, 5.1.20). Mais il y a plus que cette amitié bien connue. Si on retrouve l'idée de communion en fin de verset, il est donc clair qu'elle touche les esprits et les biens et que son ressort ne peut guère en être autre chose que cet amour divin (agapê), dont Paul se fera le chantre en 1 Co 13 et qui désigne l'amour existant entre les personnes de la Trinité : réalité bien supérieure à l'amitié hellénistique. En d'autres termes, Luc inscrit son propos dans les considérations du temps, mais invite aussi à les dépasser.

Remarquons que cette communion n'implique pas un renoncement, mais un partage : il n'est pas dit, comme cela sera fait au verset 34, que « tous vendaient etc. ». Le renforcement que traduit ce verset, et qui dépasse la force de l'amitié, a bien des chances d'être un appendice lucanien reliant l'ensemble au contexte : notre auteur cherche à préparer ce qu'il va dire de l'attitude opposée de Barnabé et d'Ananie/Saphire.

Un élément reste singulier : l'évocation de la distribution, dont il sera à nouveau question au début du chapitre 6 pour en montrer les difficultés. Et il est là encore bien possible que ce verset prépare le chapitre en question. Quoi qu'il en soit, il ressort qu'il s'agit de constituer ce qu'on appellera ensuite une « aumône », autrement dit une réserve qui permet de puiser autant que de besoin : même si le verbe grec distribuer est le même que celui de Lc 18,22 (jeune homme riche), il n'est donc pas sûr que la réalité finale soit exactement la même ; mais il reste

que Luc veut certainement montrer que cette distribution est conforme aux recommandations de Jésus.

•

Troisième sommaire

•

L'originalité de ce sommaire ne tient pas tant au verset 12, placé là sans doute pour reprendre le lien avec la prophétie de Joël, qu'aux versets 15-16, évoquant la guérison des malades, fût-ce grâce à la seule ombre de Pierre. La dimension est clairement magique : il n'est rien dit de la foi des gens, ni de la réaction de Pierre, qui apparaît comme une sorte de nouvelle piscine de Bézatha vers laquelle on se précipite... On retrouvera quelque chose du même genre avec Paul, lors de son passage à Éphèse (19,11s).

L'évocation de l'ombre apporte peut-être pourtant un... « éclairage » nouveau : elle rappelle la présence divine de l'AT⁵⁴, ce que les Hébreux appellent la Shekina, et que Luc a évoqué à propos de la Vierge Marie (Lc 1,35). Pierre apparaît alors comme celui qui médiatise cette présence divine salutaire dont il est totalement rempli. Ce qui veut dire, comme cela était déjà apparu justement lors de l'Annonciation, que pour Luc, l'Esprit-Saint est justement non pas l'équivalent de cette présence, mais sa réalisation concrète.

•

Autres remarques

-

La grande question est : pourquoi ces sommaires ? Pourquoi les avoir placés au début des Actes ? Que veut donc nous dire Luc ?

Les réponses peuvent être multiples. On peut en trouver au moins deux, selon que l'on considère ces sommaires à l'intérieur de la première partie des Actes, ou en relation avec la deuxième partie (après le chapitre 15). Dans la première perspective, il faut rappeler que, juste après avoir rappelé par un sommaire la vie idyllique de la première communauté, Luc ne manque pas de signaler les manquements durement réprimés, par exemple dans l'affaire Ananie/Saphire. L'évangéliste est donc conscient du caractère idéalisé de ces sommaires, mais il les maintient : ils ne sont donc pas seulement une contemplation du futur, mais une réalité, sans doute parce que l'Esprit-Saint est présent, et qu'il s'agit de montrer ce que peut et doit être son effet, à savoir la communion et l'unité. Lesquelles avaient aussi existé dans le désert, avec les Hébreux, dans cette communauté ecclésiale (heb. qahal) que Luc voit certainement à l'arrière-plan de son récit.

Dans la deuxième perspective, il faut dire que, si le fonctionnement interne des communautés est un peu oublié (pas tout à fait, même s'il n'y a plus de ces sommaires : voir la communauté d'Éphèse, ou Troas) dans la deuxième partie des Actes, Luc veut néanmoins souligner que cette prédication voyageuse tous azimuts a sans doute pour fondement la vie de la communauté, la suppose. L'unité qui est mise en avant dans les sommaires, et plus généralement dans la première partie des Actes, est aussi celle qui lie le prédicateur à la communauté qui l'envoie : c'est le lien de la charité.

Ajoutons un dernier point tout simple : les valeurs mises en avant dans les sommaires, unité, amitié, charité, doivent être importantes au cœur de Luc.

-

III. LE CONTRE-EXEMPLE D'ANANIE ET DE SAPHIRE

-

Ce contre-exemple prend d'autant plus de relief qu'il fait suite à une petite notice sur Barnabé, agissant lui conformément à la doctrine évoquée dans les sommaires. Le contraste est voulu comme le montre la reprise de l'expression « déposa aux pieds des apôtres » (4,37 ; 5,2).

Comme il a déjà été dit, Joseph/Barnabé est le parfait exemple de la mise en œuvre des principes communautaires : Luc laisse entendre que le champ vendu représente toute sa fortune si bien qu'en en remettant le prix aux apôtres, il se donne à la communauté. On sait qu'on reverra Barnabé plus loin dans les Actes, et il semble qu'il fût une personnalité de premier plan (9,27 ; 11,22-30 ; 12,25 ; 13-15), ayant au départ le pas sur Paul lui-même.

Le contre-exemple est donc le fait d'Ananie et de Saphire, son épouse. Quand on lit le texte de près, force est de reconnaître que « l'affaire Ananie » et « l'affaire Saphire » sont très proches sinon parallèles dans les modalités. Il est probable que Luc a repris et développé une tradition antérieure, sans que la raison soit claire. : souhaitait-il disposer de deux témoins ? Ou s'agissait-il simplement d'insister sur la nécessaire obéissance à l'Esprit-Saint ? En tout cas, il est difficile de ne pas penser à l'histoire de Suzanne dans le livre de Daniel.

Mais quelle fut exactement la faute d'Ananie et de Saphire ? Les commentateurs répondent parfois : avoir retenu une partie du prix du champ, n'avoir donc pas tout donné. Mais comme il est question de mensonge, il faut plutôt penser que leur faute fut d'avoir caché la vérité, à savoir le montant exact de la vente. J. Taylor reprend et développe une suggestion inspirée de ce qui se passait à Qumran : Ananie et Saphire avaient décidé de s'engager dans la communauté, un engagement qui exigeait alors le renoncement à tous ses biens.

Cette incertitude, comme en outre le fait étonnant que Saphire ne sache toujours pas la mort de son mari trois heures après, appuie l'idée que le récit d'origine était plus court et a été retravaillé.

⁵⁴ Cette présence divine, analogue à celle de la nuée et extrêmement forte à ce stade de l'histoire de la première communauté, explique à mes yeux que les apôtres soient délivrés miraculeusement, qu'Ananie et Saphire expirent à la parole de Pierre, ou qu'il y ait des murmures en 6,2. Il me semble que Luc cherche à faire un parallèle entre les débuts de cette communauté et la formation du peuple hébreu dans le désert.

CHAPITRE 5 : LES PREMIÈRES OPPOSITIONS EXTERNES (Ac 4-5)

■

■

I. PRÉSENTATION

•

Alors que Luc a d'abord présenté les réussites et les aléas de la vie communautaire, il va montrer comment peu à peu naissent les oppositions, en particulier, comme pour Jésus bien sûr, celles des autorités de Jérusalem. Nous assistons donc, en ces chapitres 4 et 5, à deux comparutions devant le Sanhédrin, qui, pour Boismard et Lamouille, n'en formeraient qu'une, l'original se trouvant au chapitre 4 : de fait, comme on va le voir, ces deux récits paraissent se compléter plutôt que se succéder. Qu'en est-il historiquement parlant ?

•

Lecture historique

-

Ce qui frappe le lecteur de ces deux textes, ce sont les nombreux « rapprochements » que l'on peut opérer entre l'un et l'autre, avec des expressions souvent très semblables voire identiques :

Les protagonistes, grand(s)-prêtre(s), gouverneur du Temple, et Sadducéens sont pratiquement les mêmes

La raison de leur intervention est un trouble posé par le contenu de l'enseignement des apôtres

Arrestation et mise en prison des apôtres le soir

Convocation du Sanhédrin et comparution des apôtres le matin

Interrogatoire des apôtres

Défense pétriniennne et proclamation du salut advenu en Jésus

Discussion au sein du Sanhédrin

Exhortation faite aux apôtres à ne plus parler

Remarque pétriniennne sur l'obéissance due à Dieu

Renvoi des apôtres

Bien sûr, chaque passage présente aussi des éléments spécifiques : mention de la conversion des 5000 au chapitre 4 ; insistance sur le nom dans le chapitre 4, alors que cette référence paraît incidente sinon superflue en 5,28 ; délivrance

angélique de la prison au chapitre 5 ; teneur différente du discours de Pierre ; menaces en 4,21 contre sévices en 5,40 ; intervention de Gamaliel au chapitre 5...

Mais ces spécificités, qui portent sans doute les meilleures informations historiques, ne suffisent pas à détruire l'impression que nos deux textes, si proches quant au fond et souvent à la forme, ne relatent qu'un seul et même événement :

En premier lieu parce que l'on imagine mal deux réunions du Sanhédrin dans un aussi court laps de temps ;

En second lieu parce que les spécificités en question peuvent avoir un caractère littéraire ou théologique très lucanien : l'histoire de la délivrance angélique, proposée en 5,19-20, qui ne joue en fait aucun rôle clair dans l'épisode sinon pour affirmer que Dieu soutient et dirige la prédication des apôtres, grande préoccupation lucanienne, se retrouvera au chapitre 12, toujours avec Pierre. Et le discours de Pierre, en 5,29-32, est un condensé de thèmes lucaniens : pendaison, exaltation, conversion et rémission, témoignage. En fait, en dehors du discours de Gamaliel, le chapitre 5 n'apporte pas grand-chose de neuf à tout l'événement de la guérison de l'impotent, auquel il n'est d'ailleurs même pas relié : l'entrée en matière du verset 17, après la fraude d'Ananie et de Saphire en 5,1-11 et le sommaire de 5,12-16, est brutale et sans explications.

L'événement pourrait être restitué de la manière suivante. À la suite de la guérison d'un impotent, faite au nom de Jésus, Pierre et l'un ou l'autre des apôtres (Jean est certes mentionné par Luc, mais ne joue aucun rôle), créent du trouble dans le Temple, sont arrêtés par le gouverneur et mis en prison. Le Sanhédrin se réunit (le même jour ou le jour suivant : il est clair que l'évocation d'une réunion du Sanhédrin le jour suivant l'arrestation vise à établir un parallèle avec Jésus, en Lc 22,66) et fait comparaître les apôtres. Au-delà de la question du trouble créé, se pose celle de la modalité de la guérison et de la résurrection de Jésus à laquelle elle fait référence. La défense de Pierre consiste à rappeler qu'il s'est agi de faire du bien à un malade, et que l'appel de Dieu est plus fort que la crainte des hommes. De son côté, le Sanhédrin est divisé, peut-être entre

Sadducéens et Pharisiens, et le pharisien Gamaliel prêche une solution moyenne, libérale, apte à refaire l'unité : les apôtres sont donc battus ou menacés, puis relâchés avec interdiction de continuer leur prédication.

-

Lecture théologique

•

Cette restitution prend des éléments à l'un et l'autre texte, mais surtout au premier qui paraît plus original. Mais comment alors expliquer la deuxième comparution ? Pour Marguerat, il faut écarter l'hypothèse de deux sources et lui préférer celle d'une répétition voulue par le narrateur « afin de souligner l'importance de la crise qui se développe entre la nouvelle communauté et les autorités de Jérusalem »⁵⁵. C'est une possibilité, d'autant plus envisageable que les Actes des Apôtres présentent plusieurs de ces répétitions, ne serait-ce qu'avec le récit de la vocation de Paul.

Mais, à bien y regarder, et malgré tous les efforts du rédacteur final, on peut aussi noter que l'ensemble des chapitres 4-5 déroule une histoire qui n'a rien d'unifiée : les éléments se suivent (première comparution des apôtres, commentaire théologique à travers la prière des disciples, deuxième sommaire, générosité de Barnabé, fraude d'Ananie et Saphire, troisième sommaire, deuxième comparution des apôtres) et ne sont que lâchement reliés les uns aux autres, donnant l'impression que ce rédacteur, appelons-le Luc, s'est ici contenté d'amalgamer diverses notes qu'il avait devant lui. Si bien que l'idée de plusieurs sources, chère à Boismard et Lamouille, n'est tout de même pas loin.

Comme on le voit, si le constat du doublet est clair, son interprétation reste difficile, et il me semble présomptueux de trancher. Revenons-en à l'analyse successive des deux textes.

•

II. Ac 4,1-22

•

Dans ce passage, il est clair que le discours de Pierre ne représente qu'une faible partie de l'ensemble : il se limite aux versets 8-12. Il est préparé par une présentation des circonstances, dans les versets 1-7 ; il est suivi par un récit (v. 13-22) visant à manifester la perplexité des autorités n'osant s'opposer au peuple, et qui n'est pas sans rappeler certains événements de la vie de Jésus.

À y regarder de plus près, plusieurs questions se posent :

La figure de Jean paraît superflue, comme elle l'était déjà dans l'événement de la guérison. La personne de Jean paraît donc ici mentionnée de manière adventice, peut-être pour arriver au chiffre de deux témoins.

L'identité des destinataires du discours apparaît plutôt floue : d'après le verset 1, il devrait s'agir des grands-prêtres, du gouverneur du Temple, et des Sadducéens ; mais d'après les versets 5-6, des chefs, anciens et scribes, auxquels s'ajoutent Anne, Caïphe, Jean et Alexandre et leurs familles.

L'ensemble interprète comme le précédent, mais à destination d'un public différent, la guérison de l'impotent de la Belle Porte : on est donc fondé à se demander ce qu'il apporte de nouveau.

Toutes ces questions vont devoir être reprises dans l'analyse des parties.

•

Présentation (v. 1-7a)

•

Dans cet ensemble, un verset paraît totalement hors de contexte, sous la forme d'un résumé si cher à Luc, le verset 4 : le verset 5 peut d'ailleurs parfaitement se lire à la suite du verset 3. Mais alors, apparaît avec plus de force la question des destinataires qui vient d'être évoquée, et qui montre que le texte a été remanié.

Les analyses littéraires de Boismard et Lamouille sur ce texte, assez complexes et conduisant comme d'habitude à reconnaître l'existence d'un texte occidental primitif mais reconstitué, ne sont pas à accepter sans discussions, mais elles mettent au jour les incohérences du récit. Celui-ci en effet se développe en deux temps, celui de l'événement lui-même, celui de son traitement le lendemain dans l'assemblée élargie du Sanhédrin : mais il est invraisemblable que l'on puisse trouver le lendemain l'impotent guéri auprès de Pierre et Jean (v. 14) ; par ailleurs, la foule est toujours là (v. 21).

À l'évidence donc, la scène continue de se passer au Temple et elle doit concerner les seuls prêtres et les Sadducéens. La mention du gouverneur du Temple, puis la convocation devant le Sanhédrin doivent résulter d'abord d'une volonté de Luc de rappeler le sort même de Jésus (Lc 22,66s) : et elle a conduit à l'ajout des versets 3-7a.

•

La puissance du nom de Jésus (v. 7b-12)

•

Le thème du nom était déjà apparu dans le précédent discours tourné vers le peuple (3,16), mais il était secondaire : ce discours-là visait prioritairement à attirer les bonnes grâces du peuple en question, et il semble que le verset 4 de notre nouveau discours aurait en fait admirablement conclu le précédent, comme un verset 27 du chapitre 3. Du fait de ses intervenants, apôtres, prêtres et Sadducéens, le nouveau discours a une orientation plus profondément théologique, il porte sur « le moyen par lequel l'impotent a été guéri » (4,9) et finalement sur la puissance du nom de Jésus.

J'ai déjà évoqué, dans le cadre du précédent discours, ce thème du nom sauveur, très lucanien. Il faut sans doute se souvenir que le nom même de Jésus veut dire « Dieu sauve », et que l'invocation d'un nom donne pouvoir, dans la mentalité de l'époque comme encore dans la nôtre, sur la personne ainsi nommée : qu'il suffise de penser à Adam face aux éléments qui lui sont présentés (Gn 2,19-20). Il est sans doute possible de dire que le nom fait être.

Dans son commentaire des Actes des Apôtres, D. Marguerat⁵⁶ insiste à plusieurs reprises sur le fait que le nom désigne à la fois une force et une sphère de puissance, et que les actions ont lieu tout à la fois par le nom et dans le nom. Sans doute, mais plus intéressant encore est le fait que, dans notre passage, les versets 10-11 sont centraux et associent étroitement nom et résurrection : ce que faisait aussi l'hymne antérieure à Paul qui apparaît en Ph 2,6-11. Sans doute ce nom était-il proclamé de manière solennelle dans la liturgie, « nom au-dessus de tout nom », signe de victoire, et pas seulement comme c'est le cas aujourd'hui de manière individuelle et discrète dans ce que l'on appelle « la prière de Jésus ». La citation du Ps 118 (v. 22) au verset 11, psaume connu dans la liturgie, pourrait bien confirmer cet usage liturgique du thème du nom.

•

Réaction des autorités (v. 13-22)

•

La présentation par Luc de la réaction des autorités vise à mettre en lumière leurs contradictions : ils sont conscients que quelque chose d'extraordinaire vient de se passer, mais ils ne peuvent le reconnaître publiquement. Cette réaction était déjà en partie celle que l'on pouvait déceler dans le procès de Jésus, que saint Luc a sans doute voulu rappeler à ses lecteurs.

L'extraordinaire est mis en valeur par Luc dans le fait que les apôtres Pierre et Jean sont présentés comme « sans éducation ni instruction ». Certains commentateurs prennent cette information à la lettre et tentent d'expliquer que les grands-prêtres et Sadducéens veulent souligner qu'ils sont des rustres d'origine galiléenne ; d'autres encore comprennent qu'ils ne font pas partie de la caste jérusalémite. Mais l'information elle-même est à mettre en doute : Pierre parle le grec, sera un apôtre dans le monde méditerranéen (cf. sa présence à Corinthe, indirectement attestée en 1 Co 1), et son inculture totale est sujet à caution ; en fait, Luc cherche surtout à marquer le contraste entre la grandeur de l'événement, et l'insignifiance de ceux qui en sont à l'origine et, pour ce faire, il accentue le trait.

La sentence n'en est pas une : les autorités du Temple enjoignent simplement aux apôtres de se taire, de cesser en quelque sorte d'être apôtres, ce qu'ils ne peuvent évidemment faire. Ils le rappellent donc : leur commission vient de Dieu.

Luc emploie le verbe « punir », mais l'on se demande bien de quoi ils auraient pu être punis : d'avoir fait du bien à un impotent ? Certainement pas, surtout qu'ils viennent d'expliquer que tout s'est fait par le nom de Jésus plus que par eux. En fait, cette idée de punition est sans doute liée aux troubles causés dans le Temple.

Il ressort donc bien que Luc a enjolivé un récit de guérison au Temple, qui avait provoqué un attroupement et suscité la réaction des autorités. Rien d'autre ou de plus grave. Luc, au prix de quelques incohérences, en a fait un procès régulier sur le modèle de celui qu'a connu Jésus et en développera la trame au chapitre 5.

.

III. Ac 5,17-42

-

Notre texte comprend trois parties, marquées ici par un retour à la ligne : un récit d'arrestation et de délivrance miraculeuse des apôtres (17-26), un récit de comparution devant le Sanhédrin (27-33), le récit de l'intervention de Gamaliel (34-42). Même si peu de commentateurs le font, il faut sans aucun doute rattacher les versets 21b-25 à l'emprisonnement qu'ils concluent : d'ailleurs, le verset 25 apparaît littérairement comme une « reprise » du verset 21.

-

Arrestation et délivrance (v. 17-26)

•

Nombreux sont les commentateurs à avoir noté que l'intervention de l'ange dans les versets 19-20 du premier récit ne joue aucun rôle dans la suite, n'étant invoquée par personne

Le reste des versets évoque donc un emprisonnement consécutif à la prédication publique du nom de Jésus, puis une absence incompréhensible. L'évocation de cette absence n'est pas sans rappeler celle de Jésus au tombeau, surtout dans la version de Matthieu avec le rapport des gardes qui n'ont rien vu : puisque les disciples ne sont pas eux non plus dans le tombeau de la prison, elle est elle aussi un signe de résurrection, elle confirme la parole prêchée, et c'est pourquoi il faut lire ces versets avec ceux qui précèdent.

On retrouve ici l'intention lucanienne maintes fois manifestée, de montrer comment Dieu conduit ses apôtres dans le processus d'évangélisation en les délivrant de ceux qui s'opposent à eux. Ce sera aussi le cas lorsque Pierre, au chapitre 12, sera délivré de la même manière par un ange. Cette direction divine se retrouve dans la thématique « il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ».

•

La comparution devant le Sanhédrin (v. 27-33) : plaider en faveur de la résurrection

-

C'est dans ce discours de Pierre que la « touche lucanienne » apparaît de manière notable : ce passage est un sommaire/résumé des arguments classiques chez Luc et de son vocabulaire en faveur de la résurrection.

Après la question banale du grand-prêtre et la réponse de Pierre sur l'obéissance, deux éléments qui n'apportent rien de neuf mais fonctionnent comme une reprise et permettent à Luc de faire un lien avec le précédent récit de comparution, Pierre s'explique dans des termes on ne peut plus lucaniens :

« Le Dieu de nos Pères » : expression propre aux Actes dans le Nouveau Testament, et récurrente sous forme de citation scripturaire (Ex 36,15) ou de manière indirecte. Voir 3,13.25 ; 5,30 ; 13,17 ; 22,14 ; 26,6.

« [Dieu] a ressuscité Jésus », leitmotiv de la prédication primitive : Ac 2,32 ; 5,30 ; 13,33.

« [Jésus] que vous avez fait mourir » : Ac 2,23. L'expression est reprise pratiquement dans les mêmes termes, avec la mention du gibet, en 10,39.

« Dieu a exalté [Jésus] » : Ac 2,33.

Jésus sauveur : Ac 13,23.

La repentance : Ac 11,18 ; 13,24 ; 19,4.

« La rémission des péchés », thème lucanien par excellence : Ac 2,38 ; 10,43 ; 13,38 ; 26,18.

« Nous sommes témoins », encore un autre thème lucanien, typique des Actes : Lc 24,48 ; Ac 1,22 ; 2,32 ; 3,15 ; 10,39 etc.

« Nous et l'Esprit-Saint » : cf. Ac 15,28.

Le constat est sans appel : le discours de Pierre en Ac 5 n'a rien d'original, il ne fait que reprendre des thèmes lucaniens censés être constitutifs du kérygme primitif. L'originalité de notre passage se trouve donc bien seulement dans la note concernant Gamaliel.

■

L'intervention de Gamaliel (v. 34-42)

Qui est Gamaliel ? En deux mots, petit-fils de Hillel, il succède à Shammaï à la tête du Sanhédrin ; il meurt vers l'an 50. Il s'agit donc d'une figure prestigieuse que Luc convoque ici au chapitre 5, puis plus loin en 22,3 pour faire de Paul l'un de ses élèves.

Bien sûr, on est tenté de penser que ces références sont trop opportunes, trop destinées à requérir la bienveillance des autorités juives en faveur de la communauté chrétienne naissante, pour n'être pas des créations lucaniennes. Il reste que les rappels historiques des révoltes antérieures⁵⁷, tout comme la tonalité générale modérée de l'intervention, conforme à ce que l'on sait par ailleurs de Gamaliel, ne plaident pas en faveur de créations, qui ne sont d'ailleurs guère dans l'esprit de Luc (cf. encore et toujours la préface de son évangile, Lc 1,1-4). En outre, toute cette deuxième comparution, on l'a dit, n'a de nouveauté et de sens que par rapport à cet élément nouveau qu'est l'intervention de Gamaliel : il paraît difficile de penser que Luc l'ait entièrement tirée de son chapeau !

Il est probable en revanche qu'il en ait retouché la présentation : le risque de se trouver en guerre contre Dieu laisse clairement entendre, conformément à la pensée de Luc, que Dieu pourrait bien conduire les choses...

Les versets finaux, 40-42, reprennent là encore des thématiques ou procédés lucaniens : l'idée de souffrir pour Jésus, qui reviendra en 9,16, enchante d'autant plus les apôtres que le Maître les en avait avertis (Lc 21,12-19) en développant justement le thème du Nom ; quant au verset 42, il est clairement l'un de ces sommaires que Luc affectionne.

⁵⁵ [D. Marguerat, Les Actes des Apôtres \(1-12\), Labor et Fides, Genève, 2007, p. 188.](#)

[56 Les Actes des Apôtres 1-12, Genève, Labor et Fides, 2007, p. 144s.](#)

[57 Quand bien même ces informations historiques ne seraient pas tout à fait fiables : Theudas est une figure des années 45-46, connue à travers Flavius Josèphe, alors que Judas, qui lui serait postérieure \(v. 37\), est en fait une figure datée par Josèphe de l'administration de Coponius, après la déposition d'Archelaüs, soit 40 ans plus tôt \(cf. J. Taylor, Les Actes des deux apôtres, vol. IV, Paris, Gabalda, p. 159-165\).](#)

CHAPITRE 6 : L'HISTOIRE D'ÉTIENNE (Ac 6-7)

▪

Cette histoire est importante : elle s'étend sur deux chapitres bien circonscrits, Étienne est un personnage connu, le premier martyr, et le récit contient l'un des fameux discours des Actes, le plus long. Que peut-on retenir du personnage et de ce discours ?

▪

I. ÉTIENNE, L'UN DES SEPT

•

•

Lecture historique

Les difficultés évoquées par Luc concernent le « service quotidien » des veuves hellénistes qui s'estiment défavorisées : il est très probable qu'un tel service (le terme grec pour service, diaconie, est celui que Paul utilisera pour évoquer la collecte) ait existé, à partir de la constitution de ce qu'on appellera plus tard « aumônes », et donnant lieu à des distributions financières ou alimentaires, à partir du moment où la communauté s'organise, et où naît un groupe helléniste constitué. Ce qui suppose que nous ne sommes déjà plus tout à fait aux origines.

Mais rien ne dit que le service des tables dont Luc va faire au verset 2 le prétexte du choix des Sept soit équivalent à ce service quotidien. D'ailleurs, va-t-il s'agir vraiment d'un service des tables ? À vrai dire, le récit de l'évangéliste suggère tout autre chose : les qualités requises pour les Sept sont plutôt celles que l'on attend des hérauts de l'évangile, et c'est précisément plus loin dans ce service de l'annonce de l'évangile que l'on va retrouver Étienne et Philippe, deux des Sept. Rien de plus clair pour les Hellénistes qui vont « de lieu en lieu pour annoncer la bonne nouvelle » (8,4).

Alors que sont-ils donc vraiment ces Sept, parmi lesquels se trouve Étienne ? L'évangéliste n'a certainement pas inventé cette liste très claire de sept noms : elle lui est transmise par son enquête. Et il dispose d'informations sur deux des principaux membres de ce groupe (ils sont cités en tête), Étienne et Philippe. En revanche, le sens de l'existence de ce groupe et son « insertion chronologique » sont fort douteux.

Si l'on recherche le sens d'une telle institution, il paraît probable qu'en ce début des Actes, de la même manière qu'aux débuts de l'évangile avec le choix des Douze par Jésus, les disciples ont voulu marquer l'extension missionnaire de leur prédication au-delà d'Israël, en choisissant un groupe chargé de représenter symboliquement cet au-delà (le chiffre 7 peut symboliser les païens : cf. les sept rois de Gn 14 ou les sept nations de Ac 13,19).

Si l'on s'interroge sur le moment de leur « création », il est extrêmement difficile à définir dans la mesure où la prédication aux païens ne semble pas avoir été

acceptée d'emblée ni facilement : toute l'histoire subséquente de Pierre et de Corneille le montre. D'un autre côté, la mise à mort d'Étienne, la persécution dont Luc se fait l'écho ensuite en 8,1, la dispersion de ces Sept, et finalement leur disparition de la scène, plaident plutôt pour une datation haute.

La seule possibilité pour se sortir de cette impasse est de reconsidérer la mission des Sept, et d'estimer, avec Luc d'ailleurs (cf. Ac 11,20), que celle-ci était orientée non encore vers les païens, mais plutôt vers le monde juif hellénistique, et qu'elle fut mise en place « assez tôt » dans la vie de l'Église. Et c'est bien Paul qui, plus tard, après avoir d'abord prêché dans les synagogues, se serait fait le défenseur d'une mission plus large vers les païens.

Selon cette lecture, le tableau dressé par Luc, travail d'interprétation certes, serait assez fidèle à la vérité historique. Au moins sur le fond : parce que tout ce qui concerne la déclaration des Douze, la mission donnée, et l'approbation par les Douze, ressort de la mise en situation ; d'ailleurs, au verset 6, la prière d'approbation/consécration peut, si l'on s'en tient au texte grec, être lue plutôt comme ayant été faite par l'ensemble de la communauté (« On leur imposa les mains »).

Encore quelques mots sur les informations données au début de ce chapitre 6 par Luc, qui concernent le verset 7 : a priori, c'est un sommaire classique comme on en trouve tant chez Luc. Mais celui-ci n'est pas aussi général qu'il en a l'air, au moins lorsqu'il évoque la conversion d'une multitude de prêtres : l'information n'est mentionnée qu'en passant, comme si Luc ne voulait rien oublier, et elle a sans doute un certain poids historique, du fait même que Luc n'en tire rien ensuite. Précisons toutefois que cette notice n'est pas aussi rigoureusement attachée au contexte de la mort d'Étienne que Luc pourrait ou voudrait nous le faire croire : ce « retournement » s'est sans doute fait dans la durée, a dû se développer pendant que Jacques, le frère du Seigneur et un proche des traditions juives, dirigeait la communauté de Jérusalem, et pourrait être en rapport avec l'exécution de celui-ci en 62.

Auquel cas ce serait à cette date qu'il faudrait situer l'essentiel de ces conversions, et l'exil subséquent de plusieurs de ces prêtres. Beaucoup de commentateurs voient en ceux qui se seraient réfugiés à Rome des destinataires possibles pour la lettre aux Hébreux, parce que celle-ci paraît écrite de Rome et suppose un auditoire familier des rites sacerdotaux.

.

Lecture théologique

•

Le chapitre 6 des Actes commence par « en ces jours-là » : c'est une expression déjà rencontrée et commentée⁵⁸ que l'on trouve à quatre reprises chez Matthieu comme chez Marc, mais 16 fois dans l'évangile de Luc et 10 fois dans les Actes. Rappelons qu'elle permet à Luc de lier deux événements sans trop se préoccuper de leur place chronologique. Notons en outre que Luc est un familier de l'adverbe « environ » accolé à un chiffre, quand il juge ce chiffre approché : un emploi chez Matthieu et deux chez Marc, contre 7 dans l'évangile de Luc et à nouveau 7 en Actes. Autrement dit, Luc sait tout à la fois être précis et prudent.

Parcourons la suite du récit. Le thème des murmures, avec l'usage d'un terme grec très spécifique qui est celui que l'on retrouve lorsque les Hébreux se plaignent au désert (Ex 16,7.8.9.12 ; Nb 17,20.25), n'a rien d'innocent : Luc veut sans aucun doute suggérer que l'Église est en marche et que, dans les difficultés de la vie communautaire, les disciples sont en train de construire le nouveau peuple de Dieu.

La suite du passage, jusqu'au verset 7 compris, a été commenté plus haut dans la partie historique. Venons-en donc à la figure d'Étienne.

•

II. ÉTIENNE, FIGURE THÉOLOGIQUE EXEMPLAIRE

Étienne, on le sait, est l'auteur du plus long discours des Actes. Mais avant de nous livrer ce discours, Luc met en scène son auteur dans les versets 8-15 du chapitre 6. Si l'on s'en tient aux traditions historiques, on n'en rencontre qu'une dans ces versets : l'évocation de la synagogue des Affranchis, qui ne joue aucun rôle précis dans le récit et paraît donc ressortir d'une information particulière détenue par Luc. Quant au reste, il fait partie de la mise en scène : le thème des signes et des prodiges est très lucanien, la sagesse et l'Esprit appartiennent aux vrais prophètes, et l'on constate que le chef d'accusation ne semble plus exactement le même du verset 11 au verset 14.

Arrêtons-nous un moment sur cette accusation. Au verset 11, de faux témoins évoquent « des propos blasphématoires contre Moïse et contre Dieu » ; au verset 14, ce sont toujours des faux témoins qui mentionnent « des propos contre ce saint Lieu et contre la Loi », et précisent que Jésus doit détruire le saint Lieu et changer les usages légués par Moïse. Cette question de faux témoins au cours d'un procès devant le Sanhédrin ne peut manquer bien sûr de rappeler le procès de Jésus, mais il n'en est question que dans l'évangile de Matthieu (26,60) et non dans celui de Luc. Pour ce dernier, il n'est point besoin de témoignage (22,70) : Jésus s'est fait le Fils de Dieu, et cela suffit à le condamner.

Est-ce à dire qu'en décrivant le procès d'Étienne, Luc ne se serait pas inspiré de celui de Jésus ? Certainement pas, mais pour établir cette correspondance, il faut aller au-delà du chef d'accusation. Il faut avancer dans le texte et constater que si l'on part d'une émeute populaire (6,12), on passe ensuite à un procès régulier, pour revenir à une émeute à partir de 7,52, ce qui laisse penser que le procès, qui offre l'opportunité - non négligeable pour Luc - de permettre à Étienne de tenir un discours, est l'élément réel de comparaison avec l'histoire de Jésus. La vérité historique de la mort d'Étienne est donc plutôt du côté du lynchage populaire.

Mais il existe aussi une vérité théologique, à savoir qu'Étienne, même si Luc ne le qualifie pas de la sorte, est le premier martyr (témoin) après Jésus, le premier

à suivre Jésus : en construisant un procès, Luc rappelle que « le disciple n'est pas au-dessus du maître » (Lc 6,40 //).

•

III. LE DISCOURS D'ÉTIENNE

Le récit des Actes dans son ensemble est donc un récit discontinu, tout comme les parties qui le composent : les versets 2 à 53 du chapitre 7, « discours d'Étienne » comme on l'appelle habituellement, sont une reprise très partielle et orientée de l'histoire d'Israël. Qu'on en juge à partir de la galerie des pères qui nous est proposée.

Le premier à entrer en scène est donc Abraham. Une variation par rapport au texte hébreu originel surprend, pour un lecteur apparemment si fidèle par ailleurs à la lettre du texte d'origine : le lieu et le moment de la manifestation de la parole divine sont situés par l'auteur avant d'arriver à Harân, alors que Gn 12 le situe après. Rien ne dit a priori qu'une telle variation soit signifiante, surtout qu'on trouve des traditions analogues à celle de notre passage en Gn 15,7 ou 24,7. Mais elle précède, au verset 5, une insistance toute particulière sur l'absence de toute possession terrestre : « il [Dieu] ne lui donna aucune propriété dans ce pays, pas même de quoi poser le pied », et vient donc la renforcer et souligner la condition errante originelle d'Abraham.

Exit Abraham : ses successeurs sont alors très brièvement passés en revue sous l'angle de la circoncision, valorisée en conformité avec le point de vue juif traditionnel sur cette question. Vient donc Joseph, sans que rien du long cycle d'Isaac et Jacob ne retienne l'attention de notre narrateur : en fait, on passe d'un exilé à un autre exilé. De Joseph d'ailleurs, le narrateur ne nous dit pas grand-chose, sinon d'emblée que ses frères étaient jaloux de lui, mais que « Dieu était avec lui » : cette insistance manifeste que la destinée de Joseph n'est étrange que pour ceux qui ne savent pas y lire la main providentielle de Dieu.

Maintenant arrive Moïse : la grande place qui lui est donnée témoigne sans aucun doute de celle qu'il occupe dans l'esprit du narrateur. Lequel souligne presque d'emblée (v. 22) que Moïse « fut instruit dans toute la sagesse des Égyptiens » sans remettre en cause celle-ci, laissant même entendre qu'elle a pu participer à sa puissance. C'est encore un exilé, qui n'en est pas moins juif et soucieux de ses frères : on notera l'accent mis sur ce terme à partir du verset 23

(cf. le « mes amis, vous êtes frères », qui n'apparaît pas dans le livre de l'Exode). Or cette fraternité qui anime Moïse ne semble pas être reconnue du reste du peuple, qui ne cesse de le remettre en question : tel semble bien être le douloureux constat que fait le narrateur (cf. v. 25). Notons encore qu'au verset 34, Moïse est envoyé par Dieu en Égypte, où il doit délivrer son peuple. Mais le texte original dit explicitement qu'il doit l'en faire sortir : il y a là une différence d'accent notable.

Ce parcours rapide de la galerie des pères nous met donc en face d'un récit que n'importe quel juif orthodoxe aurait pu signer. Cette « orthodoxie » se vérifie à nouveau, au moins dans un premier temps, lors du traitement de trois autres thèmes majeurs pour la pensée juive, ceux de l'action divine, de la Loi et de la demeure :

Au début du discours, Dieu est d'emblée présent comme celui qui met en œuvre toute la narration par l'apparition à Abraham. Mais il est ensuite sans cesse présent à tout moment de l'histoire : c'est lui « qui fait passer Abraham dans ce pays » (v. 4), qui lui refuse toute propriété (v. 5), qui lui fait une promesse (v. 5s), qui est avec Joseph (v. 9), qui veille à l'accomplissement de sa promesse (v. 17), qui parle à Moïse (v. 32-33) et l'établit comme chef (v. 35) etc. C'est justement parce que Dieu est au début et au cœur de l'histoire, qu'il la guide et l'oriente selon ses desseins, que cette histoire peut être relue et interprétée.

La Loi se trouve évoquée lorsqu'il est question de Moïse, et elle est présentée de manière très favorable, comme une « parole de vie » (v. 38).

La question de la tente, amorcée par la citation d'Amos au verset 43, est abordée de manière tout aussi positive, dans la mesure où c'est Dieu lui-même qui en demande la confection et en donne le modèle, tout comme la résidence qui lui fait suite. Une dimension polémique apparaît certes ensuite à partir du verset 48, mais elle semble résulter de l'accent nouveau mis sur la sédentarisation : ce qui est en jeu, c'est toujours la question de l'installation qui avait été présentée dès le verset 5.

L'insistance sur la dimension errante du peuple juif des origines, la valorisation

de la sagesse égyptienne et celle de la loi mosaïque, la douloureuse interrogation sur la fraternité, invitent à reconnaître dans notre texte un pur produit du judaïsme de la Diaspora, sans références chrétiennes d'aucune sorte⁵⁹. Celles-ci apparaissent peut-être en filigrane à un auteur averti dans les versets 35-38, dont on remarque qu'ils ont une allure récapitulative, rompent le fil de la lecture historique et pourraient bien constituer des réflexions propres à Luc. Mais les références explicites n'apparaissent pas avant le verset 52, alors même que les remarques faites à propos de Moïse auraient pu donner plusieurs occasions de renvoyer à la personne de Jésus : le rédacteur souligne en effet que c'est à partir du moment où il visite (au verset 24, verbe qu'on retrouve bien sûr dans l'évangile de Luc pour évoquer la venue de Jésus) ses frères les Israélites que ses ennuis commencent ; il commente ensuite en disant que « Dieu, par 'sa' main, leur apportait le salut » (v. 25) ; ou bien encore il insiste sur son rejet par son propre peuple qui le « renie » (v. 35 : une note de la BJ souligne avec raison que ce verbe est propre à Luc et appliqué à l'histoire de Jésus en Ac 3,13-14)⁶⁰.

Difficile après ce rapide parcours de ne pas donner raison à C. K. Barrett lorsqu'il conclut : « Nous sommes confrontés à un discours dans lequel a) l'histoire d'Israël est passée en revue ; b) les patriarches, spécialement Abraham et Joseph, sont honorés, mais c) Moïse reçoit une dignité qui est plus qu'humaine ; d) de sorte que la Loi, y compris avec sa requête de circoncision, est évoquée avec grand respect sans laisser entendre qu'il doive être abandonné ou modifié ; e) mais le Temple est traité lui sans aucun respect. L'explication la plus probable est que Luc nous transmet, en gros, un sermon hellénistique ; le type de sermon qui pourrait être prêché dans une synagogue hellénistique en Diaspora et qui aurait pu être facilement repris par des Juifs hellénistes devenus chrétiens »⁶¹.

Pour le dire autrement, nous disposons ici d'une de ces sources que nous cherchions chez Luc. Barrett parle « en gros » d'un sermon hellénistique : de fait, si l'essentiel de notre texte semble pré-lucanien, l'évangéliste a pu apporter tout au long du récit quelques aménagements mineurs. Quelle peut être l'intention du rédacteur ? Il ressort que l'auteur se sert de l'histoire juive, soigneusement relue et sélectionnée, pour montrer que « les pères » ont presque toujours été « à côté de la plaque », n'ont pas su suivre la volonté de Dieu, spécialement lorsqu'ils ont cherché à s'établir en Israël. Autrement dit, il veut justifier l'existence même de la Diaspora et sa qualité juive : d'où la requête de fraternité.

Cette source, voyons maintenant comment Luc la traite.

•

IV. LE TRAITEMENT LUCANIEN DE LA SOURCE DU DISCOURS

•

Ce qui frappe le lecteur, c'est que Luc n'a pas substantiellement modifié le texte de la source que nous venons de reconnaître : ceci est tout à fait conforme aux principes qu'il s'est donnés dans sa préface et que j'ai rappelés plus haut. Essayons de préciser alors ce que fut son action, sur quatre points :

Sa première entreprise consiste à mettre le discours dans la bouche d'Étienne, représentant éminent de la fraction helléniste de la communauté chrétienne, autrement dit un judéo-chrétien de Diaspora : cela n'est pas trop difficile compte tenu de l'origine probablement judéo-hellénistique du discours.

Mais un avertissement alors s'impose : la dimension polémique relative au Temple ne correspond pas à la position de Luc telle qu'elle s'exprime ailleurs⁶². Notre évangéliste tient à la continuité. Il a pu la garder par fidélité à ses sources, ou parce qu'elle favorise le rapprochement qu'il veut esquisser entre Étienne et Jésus : tous deux seront condamnés pour avoir paru mettre en cause le Temple.

Luc place la scène au Sanhédrin, un cadre qui ne convient pas exactement au discours tenu comme le remarquent habituellement les exégètes. Mais une telle situation permet d'une autre manière à Luc de rapprocher Étienne de Jésus, de faire du premier martyr un autre Christ.

On l'a dit, Luc avait plusieurs occasions de « christologiser » le propos, surtout que bien des traits attribués aux Pères pourraient l'être à Jésus, en particulier lorsqu'il est question de Moïse, mais il ne le fait vraiment et directement qu'avec la vive apostrophe des versets 51-53. Il faut peut-être attribuer cette retenue au respect que peut avoir Luc pour ses sources, ou bien plutôt au fait que, tel qu'il est, le discours sert déjà son propos : arrêtons-nous sur ce point.

Le discours original, on l'a dit, tentait de manifester l'importance et la qualité juive de la Diaspora : mais une fois inséré dans le cadre des Actes, ne vient-il pas justifier la place des hellénistes ? Cette orientation est perceptible dès le début du récit, et elle va se poursuivre tout au long du texte : d'abord, à travers cette question déjà évoquée du lieu de la manifestation de Dieu à Abraham, car « théophanie et vocation ont lieu loin de la terre d'Israël »⁶³ ; au verset 15, la terre étrangère est un lieu où plusieurs patriarches ont vécu et sont morts, quand bien même leurs corps furent rapportés en terre d'Israël ; un peu plus loin, le propos du verset 22 sur la sagesse des Égyptiens prend une nouvelle coloration : il ne s'agit plus seulement de montrer que les Juifs peuvent faire leur miel de cette sagesse, mais que le judéo-hellénisme peut apporter quelque chose au sein du judaïsme. Bref, le judaïsme de la Diaspora est une réalité heureuse.

Dès lors, la visée du discours d'Ac 7 dans la rédaction lucanienne ne paraît pas d'abord christologique : il s'agit plutôt de justifier la présence de plusieurs courants au sein du judéo-christianisme, de mettre en valeur l'apport des judéo-chrétiens de la Diaspora, de montrer que l'avenir du christianisme se joue aussi aux marges, et, du coup, de justifier l'opportunité de la mission vers les païens, à quoi Luc consacre en fait son ouvrage. À la différence de discours tels que ceux de Pierre en Ac 2 et 3, celui-ci cherche donc plus à convaincre les lecteurs du bien-fondé de la mission vers les païens que de la divinité du Ressuscité.

-

V. LES SUITES DE LA MORT D'ÉTIENNE

-

Comme le note avec raison J. Dupont dans la B.J. en fascicules, les quatre premiers versets « présentent le plus complet désordre » :

Saul, qui avait été introduit presque subrepticement en 7,58, est présenté comme approuvant le meurtre d'Étienne en 1a, puis laissé de côté, avant de revenir en scène comme persécuteur de l'Église au verset 3. Puis, plus loin, au chapitre 9.

Le verset 1b fait état d'une violente persécution contre l'Église et d'une dispersion de « tous » à l'exception des apôtres : cette dispersion et ses conséquences ne seront à nouveau évoquées qu'en 11,19 ! Mais elle a pu être à l'origine de la mission en Samarie évoquée en 8,5s.

Et le verset 2, qui évoque l'ensevelissement d'Étienne, aurait plutôt eu sa place au tout début du chapitre 8.

Dupont a raison de remarquer que ces versets nous donnent comme les annonces de chapitres à venir, mais cela n'explique en rien le désordre. Boismard et Lamouille le justifient eux par le fait que diverses éditions ont laissé des traces, mais on se demande alors comment le rédacteur final a pu s'en satisfaire... Aucune interprétation n'est vraiment satisfaisante, et l'on se contentera de remarquer que le rédacteur lie martyr d'Étienne, persécution paulinienne, et dispersion⁶⁴.

Quant à savoir ce qu'il en fut en réalité, et au plan chronologique, voilà une question bien difficile : remarquons que 8,1b commence par le typique et imprécis « en ce jour-là », que l'Église contre laquelle se déchaîne la persécution est spécifiée comme étant celle de Jérusalem, alors que Paul dira lui avoir été persécuteur de l'Église tout court (Ph 3,6) ou bien de l'Église de Dieu (1 Co

15,9 ; Ga 1,13), que Jésus a dû mourir en l'an 30 et la persécution avoir eu lieu peu après alors que la « conversion » de Paul est le plus souvent située en 34...

Il est peut-être possible d'être un peu plus précis sur le ou les motifs de la persécution : si Luc a raison de souligner que les apôtres y ont échappé, et de laisser entendre ensuite que les judéo-hellénistes en furent les principales victimes, alors on peut envisager que les premiers ont été épargnés en raison de leur origine géographico-linguistique. Auquel cas les règlements de compte ont eu lieu au sein du monde juif, et pour des questions relatives au Messie aussi bien que pour des questions d'origine, en particulier de traditions telles que le rapport au Temple : c'est déjà ce que laissent entendre les chapitres 6-7, et le discours d'Étienne.

[⁵⁸ Supra p. 39.](#)

[⁵⁹ H. Ponsot, « L'historien face à ses sources : l'exemple de Luc en Ac 7 », dans L'argument historique en théologie, Toulouse, 2007, p. 23-31.](#)

[⁶⁰ Il est possible évidemment de reconnaître dans ces détails verbaux des retouches rédactionnelles de Luc : il restera néanmoins que la figure de Moïse n'est pas « christologisée » comme elle aurait pu l'être.](#)

[⁶¹ Barrett, A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles, p. 338.](#)

[⁶² Luc montre en effet que les disciples se rendent au Temple de manière tout à fait naturelle \(3,1-3 ; 5,20-21, 21,26s\), voire même assidue \(2,46 : « les disciples fréquentaient assidûment le Temple »\).](#)

⁶³ Danielle Ellul, dans un travail photocopie sur Ac 7 qu'elle a bien voulu me communiquer.

⁶⁴ Pour Witherington, The Acts of the Apostles : A Socio-Rhetorical Commentary , ad loc. c'est cette volonté du rédacteur de lier martyre et persécution qui justifie la mise au premier plan de 8,1.

CHAPITRE 7 : LA MISSION EN SAMARIE (Ac 8)

-

-

I. LE RÔLE DE PHILIPPE

•

•

Lecture historique

•

Luc enveloppe encore bien les choses, mais il reste que l'on est surpris : Philippe est d'abord présenté de manière générale, dans les versets 5-8 qui semblent reprendre bien des éléments des versets suivants ; puis nous le suivons dans une action inachevée vis-à-vis de Simon dans les versets 9-13 ; le surprenant inachèvement permet de mettre en scène les apôtres dans les versets 14-25 ; enfin retour sur Philippe et son action dans les versets 26-40. Revenons sur ces différentes parties.

Philippe nous a été présenté au chapitre 6 comme l'un des Sept, le « deuxième dans l'ordre de succession ». Le chapitre 21,8 le qualifiera d'évangéliste (cf. aussi 8,12.40), habitant Césarée et donc en Samarie, et rapportera qu'il avait quatre filles vierges : c'est donc une personnalité importante, connue. Ces minces informations données par Luc ne jouent pas ensuite de rôle particulier dans l'histoire et sont tout à fait crédibles.

En revanche, celles qui s'ajoutent à l'occasion de l'épisode que nous lisons sont certainement plus discutables et paraissent de l'ordre de la mise en scène. Il est en Samarie, sans que l'on puisse préciser vraiment où (une ville au verset 5, la ville au verset 9⁶⁵) ; il conquiert les foules par ses talents de guérisseur, mais ce qui est dit à ce sujet aux versets 7-8, en particulier l'attachement émerveillé, paraît vouloir en faire le digne successeur de Jésus, et se présenter comme un contrepoids à ce qui est dit de Simon dans les versets 9-13. Certains éléments de ces versets 9-13 représentent sans doute l'information fondamentale que possède Luc : dans une ville de Samarie, se trouve un certain Simon, magicien fort réputé auprès des foules de Samarie, dont on disait qu'il représentait une grande Puissance et qui a fini par être baptisé par Philippe, habitant de Césarée.

Bref, la figure de Philippe dans ce début de chapitre 8 paraît très relative, peu étayée, de l'ordre du « sommaire » ; on est loin du récit de la rencontre avec l'eunuque, mieux étayé et sans doute indépendant.

•

Lecture théologique

•

Pour important qu'il soit, Luc ne dit pas Philippe qu'il était rempli d'Esprit ; en conséquence, il ne prononce pas de discours. Bien plus, c'est à peine s'il dit quelques mots (au verset 30 ; et pourtant, voir le verset 35) dans tout ce chapitre où il tient une place importante !

En fait, les versets 5-8 sont fort vagues à son sujet. ; il prêche le Christ, autrement dit le Messie, ce qui laisse entendre qu'il s'adresse plutôt à des Juifs qu'à des païens, et cela souligne la conformité au plan de croissance de la parole de Dieu voulu par Luc (1,8).

Le rapport que Luc établit entre Philippe et les Samaritains est étonnant. Le baptême dans le nom de Jésus-Christ, que donne l'évangéliste aux Samaritains, n'inclurait pas le don de l'Esprit, alors que cela ne semble pas être le cas lors du baptême de l'eunuque ! On peut percevoir une intention théologique : les apôtres autorisés de Jérusalem sont les seuls donateurs de l'Esprit, et, à travers eux, le Seigneur lui-même ; autrement dit, ce partage des responsabilités permet à Luc de marquer que le baptême des Samaritains a l'aval de Jérusalem et donc du Seigneur. Compte tenu des rapports existant à l'époque entre Juifs et Samaritains, ce n'était sans doute pas inutile. Mais force est de conclure que si, dans ce chapitre 8, Luc lie Simon à Philippe, il ne sait rien de précis sur le compte de ce dernier dans cette affaire et brode, en veillant à lui donner une position subordonnée par rapport aux apôtres que Philippe n'a même pas l'occasion de rencontrer.

Dans l'esprit de Luc, ce récit fait « tilt » : il se passe en Samarie, il fait référence à l'un des Sept, il manifeste que la puissance de Dieu est supérieure à toute magie, il évoque la grandeur du baptême. Philippe y apparaît comme l'anti-Simon. Tout ce qui est dit alors de Philippe, est largement de l'ordre de la mise en scène⁶⁶. Tout aussi bien d'ailleurs que ce qui va être dit des apôtres venus de Jérusalem.

•

II. PIERRE ET JEAN ?

•

Qu'en est-il en effet de l'intervention de Pierre et de Jean, qui court jusqu'au verset 25 ? Elle pourrait bien résulter de la volonté de Luc de donner une primauté aux Douze.

Jusqu'au verset 17, il est question de l'imposition des mains destinée à donner l'Esprit, en complément du baptême, qui n'est pourtant pas le baptême de Jean : c'est aussi l'ordre liturgique qui sera proposé par Luc en 19,5. On sait que d'autres récits des Actes mettent directement en lien le baptême et le don de l'Esprit, qui peut même parfois précéder : 2,38 ; 9,17-19 ; 10,44-48. Luc semble donc se faire l'écho de traditions non encore convergentes, voire concurrentes⁶⁷. Le baptême « dans le nom de Jésus-Christ », qui suppose qu'on le revête, pouvait fort bien inclure le don de l'Esprit sans que cela soit manifesté par un rite propre.

Les versets 18-24 sont donc consacrés à la rencontre de Pierre avec Simon. En fait, il n'est presque rien dit de Pierre, qui se contente de nommer les caractéristiques de la dérive magique, voire sectaire de Simon : et tout le récit pourrait aussi bien concerner Philippe. Qui va maintenant revenir sur la scène.

Que deviendra Simon ? Cela est difficile à dire. Le texte alexandrin se termine à son sujet sur une certaine ambiguïté, il ne semble pas vraiment converti. En revanche, le texte occidental qui évoque ses pleurs, et qui rappelle quelque peu la contrition de Pierre, laisse entendre qu'il a compris la leçon.

•

III. RETOUR SUR PHILIPPE

-

Avec le verset 26 commence que l'on pourrait appeler la véritable histoire de Philippe. C'est une histoire totalement indépendante de la précédente, dans laquelle Philippe est seul en scène. Il paraît se trouver à Jérusalem, mais il doit rejoindre la route qui va à Gaza, sur laquelle il lui faut alors rattraper (v. 29) un eunuque descendant de Jérusalem.

Le récit est plutôt linéaire, sans accroc : le premier temps, jusqu'au verset 29, détermine les modalités de la rencontre ; le deuxième temps (30-35) est celui de la catéchèse ; et le troisième (36-40), celui du baptême et de la séparation.

« L'Ange du Seigneur » est une réalité bien connue dans l'Ancien Testament, mais aussi dans les Actes : 5,19 ; 12,7.23 ; son évocation permet à Luc de manifester combien Dieu reste présent à la vie des hommes : il est le symbole de ce « Dieu interventionniste » dont parle D. Marguerat. Dans notre passage, il est « relayé » par l'Esprit, aux versets 29 et 39, mais la comparaison des versets 26 et 29 montre bien que pour Luc il s'agit d'une même réalité : l'Esprit serait en quelque sorte son nom nouveau depuis la Pentecôte.

L'évocation de l'heure de midi, le moment le plus chaud de la journée, paraît se justifier en fonction de ce qui va être dit aussitôt de la route, à savoir qu'elle est déserte. Et le fait qu'elle soit déserte facilite l'identification de l'homme à rencontrer que l'Ange, remarquons-le, ne définit pas au départ : en fait, Philippe est envoyé à l'aveugle. Ainsi la rencontre est-elle une rencontre opportuniste, sans témoins, au beau milieu du jour, entièrement guidée par Dieu via son ange : une certaine solennité de l'événement en résulte. C'est que cette conversion marque une étape importante dans l'annonce de l'évangile telle qu'Ac 1,8 l'évoquait ; et elle prépare, ne serait-ce que du point de vue de l'heure (midi, non mentionné au chapitre 9, mais qui l'est en 22,6 et 26,13), celle de Paul.

Suit la présentation de l'eunuque, dont il nous est d'abord dit, mais ce ne sera plus spécifié ensuite, qu'il est un haut fonctionnaire éthiopien, au service de la reine : de fait, cela explique sa situation physique. Qu'il soit en outre lettré et dispose d'un char avec son conducteur témoigne en faveur d'un statut élevé.

Witherington⁶⁸ rappelle en outre que, déjà à l'époque, dire « éthiopien » équivalait à dire « noir », et que l'Éthiopie (ou Nubie) était un grand royaume, distant, représentatif en quelque sorte des bouts de la terre. Bref, cette présentation est très cohérente et manifeste le souci lucanien de l'universalité de l'évangile, qu'il s'agit de porter jusqu'aux extrémités du monde, et pas seulement en termes géographiques.

Pour Witherington toujours, cet éthiopien est en fait un païen : son infirmité lui interdisait catégoriquement d'être compté dans l'assemblée de Dieu (Dt 23,2), et il se trouvait donc aux marges de la religion juive. Mais cette marginalité est contestée pour l'époque par certains commentateurs. Par ailleurs, il est patent que cet éthiopien s'est rendu à Jérusalem en pèlerinage (8,27), et qu'il lit au retour un passage du prophète Isaïe ; en outre, Luc a « annoncé la couleur » dès 1,8 : la mission en Samarie représente une étape avant la mission vers le monde païen : il semble donc tout aussi possible de voir dans cet eunuque un juif, aux marges du judaïsme traditionnel comme l'étaient d'ailleurs les Samaritains dont il vient d'être question.

Avec le verset 30, nous entrons dans la deuxième partie du récit, que j'ai baptisée catéchèse. L'eunuque lit à haute voix, comme il était de coutume à l'époque et comme cela le restera longtemps, un passage d'Isaïe. Mais pas n'importe lequel : il s'agit d'un extrait des « poèmes du Serviteur ». On en dénombre quatre : Is 42,1-7 ; 49,1-9 ; 50,4-9 ; 52,13-53,12. On sait que ces poèmes sont caractérisés par une référence à un mystérieux serviteur, en qui la tradition juive reconnaît le peuple même d'Israël, alors que la tradition chrétienne l'interprétera du Christ. Les chrétiens en ont fait manifestement un large usage, en tout ou en partie, par exemple dans les références au Juste, au serviteur ou dans l'emploi du verbe livrer : Mt 12,15-18 ; Lc 2,28-32 ; Rm 4,25 ; 1 P 2,21-25 etc.

Ce qui est intéressant ici est la manière dont Luc présente ce texte : les disciples d'Emmaüs ne sont pas loin⁶⁹. Le schéma est en effet le même dans les deux cas : rencontre de gens qui quittent Jérusalem, une question relative à l'activité des protagonistes, des paroles justifiant la perplexité, une interrogation portant sur la mort et la résurrection de Jésus, une intervention destinée à éclairer l'Écriture dans son accomplissement, un « trait sacramentel » (fraction du pain à Emmaüs, baptême sur la route de Gaza), disparition soudaine du guide.

Remarquons en outre que Luc, sans être vraiment précis sur l'interprétation,

donne néanmoins la même clé de lecture de l'Écriture dans les deux cas, Jésus (Lc 24,27 : « tout ce qui le concernait » ; Ac 8,35 : « il lui annonça Jésus »). De sorte que, pour un Witherington qui veut faire de l'eunuque un païen, la rencontre avec lui constitue la première opportunité pour l'évangile annoncé aux païens, jusqu'aux extrémités de la terre⁷⁰ : cela me semble décidément une anticipation peu probable.

La fin du passage nous montre que Luc s'appuie sur des traditions précises : si la mention de la présence de Philippe à Césarée peut viser à établir une continuité avec ce qui sera dit au chapitre 21, celle de son passage par Azot (aujourd'hui Ashdod), sans aucun effet sur le récit de Luc, est certainement reprise d'une tradition.

⁶⁵ Cette distinction ressortit, selon Taylor (Les Actes des deux Apôtres, Commentaire historique (Ac 1,1-8,40), Études bibliques, vol. 41, Paris, Gabalda, 2000), de la réécriture du texte occidental par le texte alexandrin : dans le premier, « une ville » est destinée à rappeler l'interdiction adressée par Jésus à ses disciples en Mt 10,5, mais enfreint par eux : autres temps, autres mœurs ; dans le second, « la ville » est destinée à suggérer une référence à Samarie/Sébaste, la Samarie étant donc évangélisée en son cœur.

⁶⁶ Taylor, ibid., à la suite de Boismard et Lamouille, propose une interprétation « renversée », selon laquelle les versets 5-8 seraient pré-lucaniens, et le récit des versets 9-13 bâti en fonction des dits versets : j'ai du mal à suivre un tel point de vue compte tenu du vide et du vague des premiers par rapport aux seconds (dans lesquels on notera la distinction hommes/femmes au verset 12, fort singulière et signe d'authenticité). Mais nous nous retrouvons dans la reconnaissance de l'existence probable d'une tradition liant la Samarie à l'activité baptismale de Philippe.

⁶⁷ Sur cette question, on peut se reporter à M. Quesnel, Baptisés dans l'Esprit : baptême et Esprit Saint dans les Actes des apôtres, Coll. Lectio divina n° 120, Paris, Cerf, 1985. Les propositions originales de cet auteur n'ont toutefois pas

reçu un grand écho.

⁶⁸ Witherington, *The Acts of the Apostles : A Socio-Rhetorical Commentary*, ad loc.

⁶⁹ Raison de plus de voir dans notre eunuque un juif, comme ces pèlerins d'Emmaüs.

⁷⁰ Witherington, *op. cit.* p. 290, rappelle que l'Éthiopie était volontiers considéré par d'anciens écrivains comme située aux confins de la terre : il cite par exemple Hérodote, *Hist.* 3,25,114 ou Strabon, *Géographie*, 1,1,6 ; 1,2,24.

CHAPITRE 8 : LA VOCATION DE SAUL ET SES SUITES (Ac 9)

■

Voilà sans doute l'un des chapitres les plus connus des Actes des Apôtres. Luc a jugé cette vocation si importante qu'il en livre trois récits : celui de ce chapitre, et ceux des chapitres 22 et 26. On ne compte plus les travaux portant sur ces passages, l'un des pionniers et des plus accessibles dans le genre étant celui de Lohfink⁷¹ : il s'agit en général de montrer que ces trois récits ne se contredisent pas, mais se complètent, compte tenu d'un auditoire et d'une manière de raconter différents.

■

I. LECTURE HISTORIQUE

•

Dans ses lettres, Paul ne cache pas son passé de persécuteur (1 Co 15,9 ; Ga 1,23 ; Ph 3,6), en le majorant peut-être pour mieux mettre en valeur la miséricorde du Christ dont il a bénéficié, et donc la dimension tout à fait inattendue et gratuite de cette miséricorde : à cet effet, il a recours au vocabulaire de la révélation/dévoilement (même terme en grec, cf. Ga 1,15-16 ou 2 Co 3,14-16).

Cette révélation, personne n'en doute, s'est faite sur le chemin de Damas (confirmation chez Paul ? Cf. « je revins encore à Damas » en Ga 1,17), mais sans doute pas précisément de la manière dont Luc la décrit en ce chapitre 9 : Paul a entendu une voix (lui dira qu'il « a vu le Seigneur », 1 Co 9,1) qui lui disait « je suis Jésus que tu persécutes » (point commun des trois récits), et il aura fait à cette occasion la rencontre d'Ananie qui a pu jouer un rôle important. Mais il est clair que l'aveuglement et les trois jours passés dans la nuit (v. 8-9) sont un revêtement théologique destiné à présenter cet événement non seulement comme le baptême de Paul (v. 18), mais comme une résurrection.

Dans le premier temps de la lecture théologique, je me propose d'analyser pour lui-même ce récit du chapitre 9, avant d'apporter quelques éléments de comparaison avec les deux autres récits, puis de lire la fin du chapitre.

•

II. Ac 9,1-22

•

La structure du récit semble pouvoir se déduire de la situation du ou des acteurs par rapport à Damas :

dans les versets 1-2, il s'agit de la présentation d'un projet devant se réaliser à Damas

dans les versets 3-9, le rédacteur évoque l'approche de Damas (v. 3) jusqu'à l'entrée à Damas (v. 8)

les versets 10-19a évoquent ce qui se passe à Damas, Paul jouant un rôle relativement passif

les versets 19b-22 évoquent ensuite l'activité de Paul à Damas jusqu'à son départ dont il sera question à partir du verset 23.

Reprenons ces différentes étapes.

Le projet de Saul

Le rédacteur a déjà présenté Saul⁷² au début du chapitre 8, et le verset 1 est un rappel de ce qui a déjà été dit (noter le « toujours »). On a dit que Luc grossissait le trait : « menaces et carnages » d'une part, autorité du grand-prêtre sur Damas d'autre part, pour mieux camper le personnage et faire ressortir le miracle divin.

Pourtant, dans les textes cités plus haut, Paul se dit bien lui-même « persécuteur de l'Église » : lui aussi a pu avoir des raisons de grossir le trait, mais il reste qu'il voit là une tâche importante sur sa vie, et que cela doit résulter de la violence qu'il a pu manifester. Pour ce qui concerne l'autorité du grand-prêtre, Witherington rappelle d'abord que le texte ne dit rien d'un droit légal, mais évoque simplement des lettres de recommandation, et en outre que ce droit a pu exister si l'on se réfère à Josèphe, Ant. 14,192-195, qui évoquerait des droits accordés aux Juifs et aux grands-prêtres, même s'ils ne formaient plus un état souverain ou indépendant. Il semble que la référence en question ne dise rien de tel, à moins qu'elle ne soit erronée :

« Caius Julius César, général en chef, grand pontife, dictateur pour la seconde fois, aux magistrats, au Conseil et au peuple de Sidon, salut. Si vous allez bien, à merveille ; moi et l'armée sommes en bonne santé. Je vous envoie, pour la placer dans vos archives publiques, la copie du décret gravé sur une table (de bronze), concernant Hyrcan, fils d'Alexandre, grand-prêtre et ethnarque des Juifs. Je veux qu'il soit inscrit, en grec et en latin, sur une table de bronze. Le voici. Moi, Jules César, général en chef, grand pontife, [dictateur] pour la seconde fois, voici ce que j'ai décidé, avec l'assentiment de mon Conseil : Attendu qu'Hyrcan, fils d'Alexandre, Juif, actuellement et dans le passé, dans la paix comme dans la guerre, a toujours fait preuve à notre égard de fidélité et de zèle, comme en ont témoigné nombre de généraux : que tout récemment dans la guerre d'Alexandrie il vint, à mon secours avec quinze cents soldats, et envoyé par moi auprès de Mithridate, surpassa tous les chefs (?) en bravoure : pour ces raisons je veux qu'Hyrcan, fils d'Alexandre, et ses descendants soient ethnarques des Juifs et détiennent à perpétuité la grande-prêtrise des Juifs, suivant les coutumes de leur nation : qu'ils soient comptés, lui et ses enfants, au nombre de nos alliés et de nos amis nominativement désignés ; que lui et ses enfants conservent tous les

privilèges sacerdotaux et pécuniaires établis par leurs lois nationales ; et si quelque dissentiment s'élève sur la coutume des Juifs, je veux qu'ils en soient juges. J'interdis que les troupes prennent chez eux leurs quartiers d'hiver ou qu'on exige d'eux de l'argent. »

La question n'est donc pas tranchée : laissons-la reposer. La Voie est une expression propre aux Actes : 18,25-26 ; 19,9.23 ; 22,4 ; 24,14.22, qui désigne la vie chrétienne, mais que l'on retrouve, en particulier sous sa forme absolue, à Qumrân (1 QS 9,17.18 ; 10,21 ; CD 1,13 etc.). Serait-elle lucanienne ? En 24,14, Luc laisse entendre d'une part que Paul était attaché à cette qualification, d'autre part qu'elle était objet de controverse. Il est donc pensable qu'elle ait été une des premières manières dont les chrétiens se soient définis à l'intérieur du judaïsme, dans la ligne de Jn 14,6 (« Je suis le chemin, la vérité, la vie »), que Paul l'ait connue mais l'ait ensuite abandonnée, avant la rédaction de ses lettres. Rappelons que l'expression même Torah, en hébreu, évoque aussi l'idée d'un chemin, d'une route (cf. Ps 78,10).

À l'approche de Damas

▪

C'est le récit de la vocation de Paul proprement dite. Il est raconté comme si le narrateur était présent, chose très improbable pour Luc : c'est donc sa vision de l'événement qu'il rapporte, à partir des informations qu'il a reçues et en fonction de la théologie qui est la sienne. Il le fait de manière très élaborée au plan littéraire, avec une double vision imbriquée, celle de Paul et peu après celle d'Ananie : on retrouvera la même forme plus loin au chapitre 10 (v. 17 et 30), avec Pierre et le centurion Corneille. Ce procédé littéraire, qui souligne l'inattendu, est une manière d'affirmer que Dieu conduit les événements.

Paul tombe à terre : J. Dupont rappelle que ce fut le cas de bien des prophètes (Ez. 1,28 ; 43,3 ; 44,4 ; Dn. 8,17 et 10,9). C'est vrai, mais il aurait pu aussi rappeler que chez saint Jean (18,6), lors de l'arrestation de Jésus qui se présente en disant « c'est moi », ou plus exactement « je le suis », rappelant la manière dont Dieu se présente à Moïse, les soldats reculent et tombent à terre : le fait de tomber marque la majesté divine, la distance entre l'homme pécheur et Dieu.

Paul entend une voix, tout comme ses compagnons (on verra plus loin les différences avec les autres récits). Il faut sans doute se souvenir ici que, pour Luc, le temps des apparitions, et donc de la vision, est passé depuis l'Ascension. Jésus apparaît, mais on entend seulement sa voix.

Le dialogue est connu et souvent commenté. L'appellation Saoul est araméenne, et Paul dira en 26,14 que le Seigneur lui a parlé en langue biblique, et donc bien en araméen. Le reproche n'est pas de persécuter les chrétiens de Damas, mais bien Jésus lui-même : pour Luc, qui parle indirectement ici, il est donc clair que les chrétiens sont en Jésus ou Jésus dans les chrétiens. On retrouve donc une idée largement développée par Paul dans ses lettres, à travers la métaphore du Corps et les « en Christ » ou « dans le Seigneur ». Il est clair que Luc connaît ce point de la théologie paulinienne.

Les versets 6-9 représentent une sorte de variation lucanienne sur le thème de la mort et de la résurrection. Ils commencent par une injonction, « lève-toi », correspondant à un verbe grec qui est une allusion à la résurrection en train de

s'accomplir, se poursuivent par le rappel de la nuit du tombeau, et s'achèvent par la mention des trois jours passés dans ce tombeau sans aucune nourriture. Tout cela constitue le baptême de Paul, mentionné de fait seulement au verset 18, son illumination⁷³ : on notera en effet tout le jeu littéraire sur le couple voir/ne pas voir, lumière/ténèbres. Paul va être mis en présence d'Ananie après son entrée à Damas, mais celui-ci n'a pas été présenté au lecteur : Luc va donc maintenant proposer une sorte de flash-back, montrant comment Dieu agit sur plusieurs plans en même temps pour faire aboutir son dessein.

À Damas avec Ananie

-

Ananie, comme Paul, est donc invité lui aussi à partir d'une vision à se déplacer : « pars ». Il le fera d'un point de vue spirituel en acceptant, non sans avoir manifesté quelque réticence, d'aller à la rencontre du persécuteur. Il est vrai qu'il avait auparavant répondu par un classique et surtout prophétique : « me voici » (cf. Ex 3,4 ; 1 S 3,4 ; Is 6,8 etc.). La rencontre va donc être celle d'un prophète/disciple type avec un (ex)-persécuteur type.

La mise en scène est donc déjà remarquable de ce point de vue. Elle l'est plus encore si l'on veut bien remarquer les visions imbriquées ou croisées : dans la vision, Jésus fait savoir à Ananie que Paul a lui-même la vision d'Ananie (v. 12). Mais s'agit-il bien de visions ? J'ai déjà dit plus haut combien Luc était en fait réticent à faire état de visions du Seigneur après l'Ascension. En fait, il faut constater qu'il s'agit plutôt d'un dialogue. Si Luc emploie le terme de « vision » (horama), c'est par influence vétérotestamentaire, mais la dite vision est vide de toute représentation.

Ananie reçoit mission d'imposer les mains à Paul pour qu'il recouvre la vue : geste classique en vue de la guérison (Mc 5,23 ; 6,5 etc.). Comme tout bon prophète, il est réticent : le destinataire de son geste est un persécuteur, il s'en prend « aux saints ». L'appellation surprend parce qu'elle est beaucoup plus paulinienne (1 Co 1,2 ; 6,1 ; 13,33 ; Rm 1,7 ; 8,27 etc.) que lucanienne (Ac 9,32.41 ; 26,10) : mais précisément, n'avons-nous pas ici un indice que Luc s'est informé auprès de Paul et qu'il reprend sa manière de raconter ?

Les saints sont aussi appelés « ceux qui invoquent ton nom » (cf. 9,21 ; 1 Co 1,2 etc.). Il est bien possible qu'Ac 22,16 nous donne la clé de cette appellation ; là Paul évoque à nouveau la rencontre avec Ananie, qui lui aurait dit : « purifie-toi de tes péchés en invoquant son nom ». On peut légitimement penser que le baptême s'accompagnait d'une forme de profession de foi, au cours de laquelle le nom du Seigneur était invoqué, proclamé. Ainsi s'éclaircit aussi Rm 10,13 : « quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé », dans la mesure où cette invocation caractérise le baptême.

La confirmation donnée à Ananie définit aussi la mission de Paul : porter⁷⁴ le nom du Seigneur vers les Gentils, les rois et les enfants d'Israël. Comment ne pas remarquer qu'un tel verset définit aussi l'itinéraire de Paul et en particulier de ses discours, même si l'ordre est un peu différent ? Après le fameux discours sur l'Aréopage, devant des païens, viendront les discours aux Juifs de Jérusalem (ch. 22), devant le gouverneur romain Félix (ch. 24) puis le roi Agrippa (ch. 26). Ce qu'il est aussi intéressant de noter, c'est que Paul n'a pas d'exclusivité à l'égard des Gentils⁷⁵, ce qui correspond à la perspective lucanienne dans les Actes.

L'insistance du verset 16, « car moi, je vais lui montrer.. », surprend. Est-ce le point de vue de Luc ou une confiance de Paul ? Boismard et Lamouille⁷⁶ parlent « d'une influence paulinienne » dans les versets 15-16, non seulement à propos du thème « souffrir pour le nom » qui pourrait évoquer Ph 1,29-30, mais aussi sur les deux autres thèmes du vase, déjà évoqué, et de l'élection (Rm 9,11 ; 11,5.7.28 etc.).

Les derniers versets, 17-19a, rappellent l'accomplissement de la mission d'Ananie, qui va ensuite disparaître de la scène. On notera seulement que le Seigneur est maintenant devenu explicitement Jésus, que Paul recouvre la vue sans que rien ne soit dit ensuite de la présence de l'Esprit en lui : c'est peut-être la suite de l'histoire de Paul qui la manifestera.

L'activité de Paul à Damas

▪

Les versets 19b-22 ont l'allure d'un de ces fameux résumés lucaniens, prodiguant un certain nombre de généralités. Ce qui n'interdit pas de reconnaître certaines réalités historiques telle que la titulature « fils de Dieu », qui paraît peut-être plus paulinienne que lucanienne⁷⁷. Faut-il mettre au nombre des réalités historiques le fait que Paul ait « aussitôt » après son baptême commencé à prêcher Jésus dans les synagogues (de Damas) ? On sait que, dans la lettre aux Galates, Paul prétend de son côté « être allé en Arabie, puis être revenu à Damas, et, après trois ans » (Ga 1,17-18a), être monté à Jérusalem.

Faut-il voir avec certains commentateurs d'incontournables contradictions ? Rien n'est moins sûr car Paul n'infirme pas une activité de prédication. En fait, la plupart des commentateurs estiment de fait que Paul a commencé très tôt à prêcher dans les synagogues, et un Murphy O'Connor ajoute que le séjour en Arabie a dû être relativement bref. Mais alors que penser des « quelques jours » évoqués par Luc au verset 19b ? Cette expression semble typique de l'ignorance de Luc qui, s'il avait su exactement de quoi il retournait, aurait été plus précis : il ne faut donc pas faire trop de cas de cette information, surtout que le verset 22, dans sa rédaction, laisse entendre que le séjour a pu durer beaucoup plus que quelques jours.

Cette prédication touche selon Luc les synagogues d'une manière qui semble exclusive, mais ceci pourrait être confirmé par le fait qu'en Ga 1,24, il nous est dit que les églises de Judée glorifiaient Dieu au sujet de Paul.

Reste aussi la question des raisons qui ont conduit Paul à abandonner Damas, mais ce sera l'objet d'un prochain paragraphe. Revenons maintenant sur les autres récits de la conversion de Paul.

▪

III. Ac 22 ET 26, VARIANTES DE LA RENCONTRE DE DAMAS

La comparaison des trois récits est un classique, et a déjà été entreprise et présentée bien des fois : je ne vais donc pas la refaire, me contentant ici de reproduire un tableau trouvé chez Witherington.

Ac 9,1s 3e personne
Résumé de Luc à partir d'un entretien avec Paul
Saul au grand-prêtre pour reconduire des chrétiens à Jérusalem (v. 1)
Une lumière venue du ciel brille autour de lui (v. 3)
Tombe à terre, entend une voix (v. 4)
« Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ? »
« Qui es-tu Seigneur ? »
« Je suis Jésus. que tu persécutes » (v. 4-5)
« Relève-toi, entre dans la ville, on te dira ce que tu dois faire » (v. 6)
Les hommes se tenaient sans voix, entendant une voix mais sans voir personne (
Saul se lève. Il ne voit rien. 3 jours sans boire ni manger. Conduit par la main à I
Vision d'Ananie (v. 10-16)

(v. 8-9)

Ananie impose les mains à Saul. « Jésus m'a envoyé pour que tu recouvres la vu

Quelque chose comme des écailles tombe des yeux de Paul qui recouvre la vue e

Il prend de la nourriture et retrouve des forces (v. 19)

■

Comme prend soin de le remarquer Witherington, avant toute différence, on remarque surtout beaucoup de points d'accord : Paul, persécuteur des chrétiens, avec l'aval des grand-prêtres, est en route vers Damas quand une grande lumière le jette à terre ; il entend une voix évoquant une persécution (accord des trois récits sur le contenu « Je suis Jésus que tu persécutes ») ; il se relève, entre à Damas et devient chrétien. Cet accord est conséquent.

Mais il existe bien sûr des différences, dont certaines apparaissent particulièrement significatives :

Qu'ont donc vu ou entendu les compagnons de Paul ? Pour Ac 9,7, ils ont entendu une voix, mais n'ont vu personne ; pour Ac 22,9, ils ont vu une lumière, mais n'ont pas entendu la voix. Ces deux récits, apparemment contradictoires, et qui ne rejoignent pas non plus les affirmations de Paul en 1 Co 9,1 et 15,8, doivent être lus et compris dans le cadre de la théologie de Luc : Ac 9 affirme que les compagnons n'ont vu personne, ce qui ne nie en rien l'existence d'une lumière ; Ac 22 dit plutôt le point de vue de Paul, parle en termes de vision tout en la restreignant à... une lumière, et souligne qu'il s'agit plutôt d'un phénomène vocal dont seul Paul a bénéficié et qu'il a donc dû évoquer personnellement devant Luc. Lequel reste fidèle en tout cela à sa compréhension des apparitions post-pascales, phénomène éventuellement auditif, mais très flou au plan visuel.

La question de la présence et du rôle d'Ananie est aussi posée, puisqu'il n'en est rien dit en Ac 26. Comme beaucoup de commentateurs le notent, l'existence même d'Ananie est probable : sinon, Luc ne s'en serait pas embarrassé. S'il n'est pas évoqué dans le troisième récit, c'est pour des raisons littéraires, en particulier le destinataire et la fonction du discours de Paul : il s'agit alors de montrer comment Paul a aussitôt mis en œuvre les recommandations divines, et la mention d'Ananie n'aurait en rien aidé à cela.

■

IV. LA FUITE DE DAMAS

Comme je le rappelais plus haut, Paul affirme en Ga 1,18 : « après trois ans, je montai à Jérusalem ». Dans ce qui paraît être une information parallèle, Luc nous dit d'abord que « Paul passa quelques jours avec les disciples à Damas » (Ac 9,19), puis qu' « au bout d'un certain temps, les Juifs se concertèrent pour le faire périr » (Ac 9,23). Cette dernière indication suggère bien que Paul est de retour à Damas, et l'information du v. 19 pourrait donc se rapporter au séjour en Arabie évoqué en Ga 1,17. En d'autres termes, Luc et Paul sont en accord, la seule étrangeté de la rédaction de Luc se situant donc dans le fait que « au bout d'un certain temps » vaille en fait « trois ans » : mais c'est tout à fait dans la manière de Luc que d'être vague lorsqu'il n'a pas d'indication précise ou lorsque cette information se trouve ailleurs.

La question qui reste à élucider n'est donc pas celle du rapport Luc/Paul, mais celle de la chronologie et de la motivation de la fuite de Damas. Luc affirme (9,23-25) qu'un complot a été ourdi contre Paul, et que celui-ci n'a eu d'autre choix que de quitter les lieux de nuit dans une corbeille descendue le long de la muraille d'enceinte. De cela, Paul ne dit rien en Galates, mais dans un passage de 2 Co 11, il paraît bien évoquer le même fait : « À Damas, l'ethnarque du roi Arétas faisait garder la ville des Damascéniens pour m'appréhender, et c'est par une fenêtre, dans un panier, qu'on me laissa glisser le long de la muraille, et ainsi j'échappai à ses mains » (v. 32-33). Ce passage se situe dans le cadre d'une apologie personnelle, non dans une relation directement chronologique ; il fait état d'une menace extérieure quand Luc évoque plutôt une menace intérieure ; mais comme il est difficile de penser que l'apôtre ait connu la même mésaventure à deux reprises dans sa vie, il nous faut donc rapprocher la fuite de Damas au bout de trois ans, et le fait qu'Arétas avait alors une quelconque autorité sur la ville et cherchait à appréhender Paul.

Nous entrons là dans une question fort débattue, pour laquelle il n'existe aucune évidence ou presque. Deux informations sont fiables, en fait au sujet de deux morts : la première est celle de Tibère en 37, alors que l'empereur avait intimé l'ordre au légat de Syrie, Vitellius, d'entreprendre une répression armée contre

Arétas IV, parce que ce dernier, après avoir donné sa fille en mariage à Hérode Antipas, s'était vengé de la répudiation en lui infligeant une défaite militaire ; et la deuxième est celle de ce même Arétas en 39. Selon les mots même de S. Légasse : « tout ce qu'on peut dire, c'est que Paul quitta Damas avant 39, année de la mort d'Arétas »⁷⁸.

[71 Gerhard Lohfink, La conversion de saint Paul : démonstration de la méthode récente des sciences bibliques à propos des textes \(Actes 9, 1-19; 22, 2-21; 28, 9-18\), Lire la Bible vol. 11, Paris, Cerf, 1967. Aujourd'hui, d'un point de vue narratif, nous possédons aussi les analyses percutantes d'O. Flichy, La figure de Paul dans les Actes des apôtres : un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du premier siècle, Coll. Lectio Divina n° 214, Paris, Cerf, 2007.](#)

[72 On sait que Saul deviendra Paul, sous la plume de Luc, et spécialement au chapitre 13 avec l'insistance marquée au verset 9. Comment comprendre ce changement ? Certains le rattachent à un lien particulier que l'apôtre aurait établi avec le proconsul Sergius Paulus dont il est question dans ce même chapitre 13 des Actes, d'autres à son baptême au chapitre 9. Luc, certes, joue sur ce double nom comme Jésus l'a fait lui-même avec Pierre, pour marquer la dimension missionnaire, le passage du monde juif au monde grec ; mais rien ne dit que Paul n'ait pas toujours connu une double appellation, selon les lieux où les personnes, comme un peu plus loin \(Ac 9,36\), cela semble aussi être le cas de cette femme de Joppé](#)

[73 Cette perspective théologique n'exclut aucunement une certaine matérialité des faits : le jeûne provoqué de Paul, tel qu'il est évoqué au verset 9, n'apporte pas grand-chose à l'action et paraît ressortir d'une information précise détenue par l'évangéliste.](#)

[74 « Porter », nécessairement dans un récipient donné. On peut fort bien, avec la](#)

note de la BJ en fascicules, penser à un vase, surtout qu'il s'agit là d'un des sens du nom grec employé dans l'expression « instrument de choix », et donc trouver là une influence paulinienne dans la rédaction lucanienne : cf. 2 Co 4,7.

⁷⁵ Le discours du chapitre 22 paraît développer une perspective différente, mais elle n'est pas reprise dans le chapitre 26 : on reverra cela plus loin.

⁷⁶ Marie-Émile Boismard et Arnaud Lamouille, *Les Actes des deux Apôtres. Analyses littéraires*, Paris, Gabalda, 1990, p. 133.

⁷⁷ Telle est l'opinion de J. Dupont dans les notes de la Bible de Jérusalem en fascicules, mais Luc connaît aussi cette titulature de Fils et lui donne un certain relief : Lc 1,32 (fils du Très-Haut) ; 1,35 (fils de Dieu) ; 3,22.38 (fils de Dieu) etc.

⁷⁸ Simon Légasse, *Paul Apôtre*, Paris, Cerf / Fides, 1991.

CHAPITRE 9 : LES PRÉMICES DE LA MISSION AUX PAÏENS (AC 10-12)

-

•

I. LECTURE HISTORIQUE

On avait laissé Pierre à Jérusalem après un possible passage par la Samarie. Il rentre brusquement en scène au chapitre 9, aussi brusquement qu'il en sortira en 12,17 : Luc le met en scène et rapporte tout ce dont il dispose à son sujet, dans une sorte de condensé qui vise évidemment à le présenter comme un disciple-type, si proche de son maître Jésus qu'il fait les mêmes guérisons que lui avec pratiquement les mêmes paroles. On sait que Paul fera lui aussi plus loin de même. Si bien que la comparaison connue entre Pierre et Paul résulte en fait de la comparaison/accomplissement de chacun d'eux avec Jésus.

Après le verset de liaison 31, nous le retrouvons au verset 32, d'abord à Lydda, puis à Joppé, enfin à Césarée et Jérusalem. Sur une carte, l'itinéraire offre toute cohérence : une quarantaine de kilomètres de Jérusalem à Lydda, au nord-ouest, puis une quinzaine jusqu'à Joppé et une quarantaine encore par la côte jusqu'à Césarée. Ce qui ne veut pas dire que Pierre a entrepris un parcours coordonné dans un certain laps de temps : les épisodes s'enchaînent un peu sur le même mode (comparer 9,36 et 10,1 ou 9,35 et 9,42), et Luc lui-même a jugé bon de préciser au verset 32 que Pierre passait partout comme pour justifier le parcours.

En même temps, ce verset 32 fait de Pierre un « passe-partout », ce qui se confirme dans les versets et les chapitres qui suivent, et nous donne une image de l'apôtre bien différente de celle de l'administrateur de communauté, en particulier de celle de Jérusalem, qu'on lui attribue volontiers. En revanche, elle est très conforme à celle que Paul nous transmet à travers l'accord de Jérusalem en Ga 2,7, celle d'un voyageur de l'évangile. L'administrateur de la communauté de Jérusalem, c'est en fait Jacques, accompagné des anciens.

La rencontre avec Corneille est située par Luc à Césarée, et la raison paraît bien en être l'existence d'une note historique, rapportée en 10,1-2, sur ce centurion. Quelle est la valeur ou le contenu de cette information ? En fait, deux questions se posent :

1. Un certain nombre de commentateurs nient l'existence de cette cohorte avant 69, et en Syrie. Mais Witherington fait observer avec raison que si cette inscription évoque la présence de la cohorte en 69 en Syrie, elle n'exclut pas qu'elle ait pu aussi se trouver en Palestine bien avant 69, en particulier autour des années 40.

2. Ce centurion serait-il celui de l'évangile (Lc 7,2-10, mais aussi Lc 23,45-47) ? Certains le pensent, et présentent des raisons pour cela, notamment certains éléments du codex de Bèze⁷⁹ : c'est un croyant incomparable, proche du peuple juif, attaché aux personnes qui lui sont proches, qui semble déjà avoir connu ou entendu parler de Pierre comme le suggère 10,5 : « fais venir Simon, surnommé Pierre », et non, comme le proposent certains manuscrits : « fais venir un certain Simon.... ». Mais on peut aussi penser ici que Luc a consciemment voulu rapprocher deux personnages pour bien marquer que ce que Jésus n'a pas fait, entrer chez ce centurion, Pierre lui l'a fait.

Quoi qu'il en soit, tout le monde a noté que cette rencontre est si importante pour Luc que celui-ci la rapporte à deux reprises, aux chapitre 10 d'une part, 11 d'autre part ; en outre, elle est l'occasion d'un discours. Quel est donc l'enjeu ? Il paraît double :

Dans le discours que je viens d'évoquer, la pureté dont il est question est celle des personnes : « il ne faut appeler aucun homme souillé ou impur » (10,28) ; « je constate que Dieu ne fait pas acception des personnes, mais qu'en toute nation celui qui le craint et pratique la justice lui est agréable » (10,34-35). Il s'agit donc de rejeter toute idée d'impureté païenne et, à cet égard, il était important que cette figure du centurion soit exempte de tout défaut.

En revanche, dès lors qu'il s'agit de la vision (10,10-14), avec ses animaux mélangés, l'impureté qu'il s'agit de balayer paraît bien se rapporter au domaine alimentaire.. Et l'écho de la vision, en 11,4-8, s'inscrit dans la même ligne. Remarquons pourtant que le fait que Pierre ait franchi un interdit en ce domaine n'est que suggéré par 10,48 : « alors, ils le prièrent de rester quelques jours avec eux ».

Autrement dit, l'enjeu alimentaire a une dimension marginale dans l'ensemble de nos deux chapitres 10 et 11, et cela même si la dualité se retrouve affirmée en 11,3, de telle sorte que les deux enjeux paraissent aussi importants l'un que l'autre : « Pourquoi es-tu entré chez des incirconcis et⁸⁰ as-tu mangé avec eux ? ». On peut d'ailleurs constater que, lors de la prétendue « conférence de Jérusalem », dont il sera question plus loin, Pierre, s'il s'agit bien de lui, n'intervient dans le débat qu'au niveau du premier enjeu (v. 7-11), Jacques étant sollicité pour la question alimentaire.

Tout notre passage pose donc question, et même beaucoup de questions, telles que celles formulées par Boismard et Lamouille⁸¹, trop souvent négligées pourtant. Reprenons-en quelques-unes :

« L'apparition d'un ange à Corneille est décrite une première fois par l'auteur du récit (10,3-6), une deuxième fois par les envoyés de Corneille (10,22), une troisième fois par Corneille lui-même (10,30-32), une quatrième fois par Pierre en présence des frères de Jérusalem (11,13). C'est tout de même beaucoup !

On notera d'ailleurs un manque de logique évident : en 10,29, Pierre demande pourquoi on est venu le chercher à Joppé, ce qui donne l'occasion à Corneille de raconter comment un ange est venu lui dicter sa conduite (10,30s) ; mais Pierre n'avait pas besoin de poser cette question puisque les envoyés de Corneille y avaient déjà répondu en faisant allusion à la vision que leur maître avait eue (10,22).

En 10,1-2, le héros de l'événement nous est présenté avec force détails : c'est un centurion de la cohorte italique nommé Corneille ; bien que païen, il est proche du judaïsme ; c'est un 'craignant-Dieu', connu pour les aumônes qu'il fait au peuple de Dieu, sa piété et sa vie de prière. Une description analogue, bien qu'un peu plus brève, revient au verset 22. Il y est encore fait allusion au verset 31. Le récit actuel du chapitre 10 insiste donc sur la personnalité de ce centurion Corneille, déjà très proche du judaïsme. Mais tous ces détails sont absents de la relation que Pierre donne de l'événement au chapitre 11. Le nom de Corneille n'est même pas prononcé, et l'on ne sait pratiquement rien de lui (...) Sommé par les judéo-chrétiens de Jérusalem de dire pourquoi il avait pris ses repas avec des païens, Pierre avait intérêt à insister sur le fait que Corneille était un 'craignant-Dieu'.

En 10,34-43, Pierre tient un assez long discours devant Corneille et ceux qui sont avec lui. C'est seulement au terme de ce discours que l'Esprit vient brusquement sur eux (10,44). On s'étonne alors que Pierre puisse dire en 11,15 : « Or, pendant que je commençais à parler, l'Esprit tomba sur eux comme sur nous au début ». J. Dupont a bien vu la difficulté et il note dans la Bible de Jérusalem : « Pierre voit les choses en raccourci » » etc.

Tout ceci laisse clairement entendre, sans qu'il soit nécessaire de suivre Boismard et Lamouille dans toute leur reconstitution, que nous disposons de deux niveaux de rédaction au moins. Compte tenu de ce qui sera dit plus loin à propos du chapitre 15, à savoir que Luc a conjoint deux questions pratiquement et chronologiquement différentes, circoncision et commensalité, se rapportant à une seule problématique, celle de l'accueil des païens dans l'Église, il est tentant de penser qu'à ce stade de l'histoire, Pierre n'a été confronté qu'à la seule question de la circoncision ; et que Luc, ayant choisi de regrouper les deux questions au chapitre 15, a attribué dans les chapitres 10 et 11 à Pierre un rôle dans la question alimentaire, rôle qu'il n'a jamais tenu. Il faut donc relire ces chapitres en négligeant cette question.

Il faut ajouter encore un point. J'ai parlé plus haut « d'écho de la vision » au chapitre 11 : de fait, ce chapitre reprend bien des éléments du chapitre 10, en particulier dans les versets 1-18. Il est facile de se rendre compte que ce début du chapitre 11 a surtout une fonction théologique, celle de faire endosser par la communauté jérusalémite une attitude qui, jusque-là, n'était que celle de Pierre. On y reviendra plus loin.

Reprenons maintenant les différentes étapes

-

II. LES GUÉRISONS DU CHAPITRE 9

•

Luc rassemble donc des notes, les commentateurs parlent volontiers d'histoires de miracles, qui contribuent à présenter Pierre au moins comme un prophète thaumaturge, voire même un nouveau Christ : car s'il relève le paralytique au nom de Jésus-Christ (v. 34), il ressuscite la femme sur sa seule parole (v. 40). Par ailleurs, le parallélisme fort du deuxième miracle avec celui opéré par Jésus en Mc 5,35-43 (pleurs des femmes, tout le monde mis dehors, Talitha qui rappelle Tabitha, le toucher par la main), incite beaucoup de commentateurs à voir dans ce dernier la source première de l'histoire, maintenant rapportée à Pierre.

L'information transmise par le verset 43, isolée, inattendue, est le plus souvent considérée comme historique : Lüdemann observe seulement que Luc aime à signaler l'endroit où l'on demeure⁸². Luc s'en sert de son côté pour construire l'histoire et le discours de Pierre : cf. v. 6.32.

•

III. LA RENCONTRE AVEC CORNEILLE AU CHAPITRE 10

•

J'ai déjà évoqué les deux premiers versets. Dès le verset 3 nous est proposée une première vision, qui sera suivie d'une seconde à partir du verset 11 : ce « mécanisme » de la « double vision » a un caractère littéraire, et disons le mot lucanien, marqué, puisqu'on l'a déjà rencontré lors de la vocation de Paul. Il permet à Luc de préparer et mettre en scène une rencontre importante par ses conséquences : la « conversion » de Paul au chapitre 9, la Pentecôte des païens au chapitre 10.

•

Les étapes de la rencontre

-

La première vision est donc évoquée dans les versets 3 à 8. À partir du verset 5, elle sert à exprimer concrètement comment va s'organiser la rencontre, mais les versets 3-4 semblent avoir surtout pour objet d'une part de montrer comment Dieu est à l'origine de tout ce qui va suivre, et surtout comment un païen peut plaire à Dieu au même titre qu'un juif : il a beau être païen, il est exemplaire. D'ailleurs, pour présenter sa prière et ses conséquences, Luc évoque la présence d'un ange et se sert d'un vocabulaire qui rappelle l'Ancien Testament : Ps 141,2 ; Bar 5,5.

Les versets 9-16 nous présentent la situation du point de vue de Pierre. Ici, il n'est plus question d'ange, mais d'une voix qui appelle Pierre à l'heure de midi, au cœur de sa prière. On l'a dit plus haut, ce n'est sans doute pas l'interdit alimentaire qui est en jeu, mais celui qui touche les païens, autrement dit les personnes : à partir du verset 10, le thème de la faim qui s'introduit devrait donc être secondaire. Il reste qu'il paraît bien difficile de rendre compte de toute la scène sans l'évocation de la faim et des animaux, à moins, comme le font Boismard et Lamouille, de considérer que la suite normale du verset 9 se trouve dans les versets 19-20.

Le fait que le début du verset 19 se présente comme une reprise du verset 17 va dans ce sens, mais il reste difficile de retrouver un texte primitif à travers le texte actuel très bien agencé : plus loin, il faudra encore écarter les versets 28b-29a, sans aucun appui textuel... Et se contenter du verset 28a pour évoquer le motif de l'impureté personnelle⁸³ : c'est peu et la rencontre avec Corneille apparaît moins ensuite comme celle d'un païen ostracisé que comme celle d'un craignant Dieu, pratiquant la justice et agréable à Dieu ; la transgression exemplaire s'estompe.

En d'autres termes, si l'on soupçonne l'existence dans nos versets d'un substrat ancien gouverné par le seul thème de l'impureté païenne, il est très difficile de le retrouver avec précision dans le texte tel qu'il se présente aujourd'hui : Luc a fort bien intégré le thème de la vision alimentaire.

Les versets 17-23a relatent maintenant l'arrivée des envoyés de Corneille. Au-

delà du caractère très détaillé du récit, motivé soit par le souci lucanien de bien montrer que Dieu est à l'origine de tout, soit par des informations particulièrement précises que détient Luc, on remarquera dans les versets 19-21 l'évocation de l'Esprit, qui définit une mission, suivie de la réponse de Pierre aux envoyés : « Me voici. Je suis celui que vous cherchez ». Malgré un contexte très différent, on pense à Jn 18,4-5 ou à l'appel d'un prophète (1 Sam 3,4-8) : Pierre est donc l'instrument dont Dieu se sert, un lieutenant. Remarquons d'ailleurs qu'un peu plus loin, au verset 25, Corneille va se prosterner devant Pierre...

Avec le verset 24, c'est maintenant un voyage dans l'autre sens qui s'organise, vers Césarée. Mais c'est un « voyage dans l'autre sens » aussi au plan symbolique : alors que jusqu'à maintenant, c'était un païen et ses envoyés qui venaient vers des Juifs, ce sont maintenant des Juifs (noter la présence de « frères de Joppé » au verset 23) qui vont vers des païens, et la rencontre qui va suivre apparaît déjà comme celle de deux églises. Ou aussi comme une nouvelle visitation, lorsque l'Esprit va venir sur les païens.

Dans la rencontre proprement dite, qui reprend pour l'essentiel des éléments déjà présentés, on retiendra surtout l'injonction adressée par Pierre à Corneille : « relève-toi », qui utilise le vocabulaire de la résurrection (cf. déjà 9,6). À travers Corneille, ce sont tous les païens qui se redressent/relèvent, et qui se trouvent désormais partager des droits égaux aux chrétiens d'origine juive. Cette insistance sur la résurrection se trouve confirmée au verset 30, lorsque Corneille précise : « il y a maintenant trois jours... ».

•

Le discours interprétatif

-

L'événement est important et troublant : comme cela arrive habituellement chez Luc, il va maintenant être interprété au moyen d'un discours, dans les versets 34-43. C'est un discours de forme très classique, disons-le très lucanienne : les versets 34-35 rappellent l'événement, les versets 36-38 font un rapide retour sur la vie de Jésus, les versets 39-41 proclament la résurrection, tandis que les versets 42-44 en tirent les conséquences et invitent à la foi.

L'événement est évoqué en des termes qui rappellent fortement le vocabulaire paulinien : « Dieu ne fait pas acception des personnes ». On pourra se référer à Rm 2,11 ; Ga 2,6 ; Ep 3,9 ; Col 3,25 ; mais il faut noter que cette affirmation a déjà des précédents vétéroutestamentaires : Dt 10,17 ; Sir 35,12. En tout cas, il est clair que la pureté alimentaire n'a rien à voir ici.

Dans les versets 36-42 qui suivent, l'absence d'une véritable dimension universaliste du salut, qui devrait s'imposer ici, surprend : la parole est pour les Israélites, les témoins rapportent ce que Jésus a fait pour les Israélites à Jérusalem, il faut proclamer la bonne nouvelle au peuple, sous-entendu d'Israël ! Dans la Bible de Jérusalem en fascicules, J. Dupont, sans doute conscient du problème, affirme à propos du verset 36 : « c'est lui le Seigneur de tous », qu'il faut l'entendre comme en Rm 10,12 tout en reconnaissant que le verset 42 suggère une autre interprétation.

Il devient difficile de ne pas penser que Luc a recours ici à une tradition⁸⁴, peut-être pétrinienne (v. 41 : « nous qui avons mangé et bu avec lui après sa résurrection d'entre les morts »), ce qui pourrait expliquer sa présence ici, même s'il la remodèle à sa façon : on sait par exemple que le thème du témoignage est très prisé par Luc, et celui de la suspension au gibet se retrouve en Ac 5,30⁸⁵. En revanche, outre le verset 41 déjà évoqué, le verset 38, à partir de « lui qui a passé... », que Boismard et Lamouille omettent de distinguer et qu'ils rangent dans un ensemble attribué à Ac II, a une saveur ancienne : on y trouve un vocabulaire grec original, et une thématique qui ne l'est pas moins avec le pouvoir du diable.

Les versets 44-48 nous font participer à l'événement de ce que l'on appelle parfois « la Pentecôte des Gentils ». La narration rappelle celle d'Ac 2 (cf. v. 46 ou 48a), sauf que, maintenant, ce sont les croyants circoncis qui sont témoins de cette effusion, et que Pierre n'a pratiquement plus rien à leur expliquer : il invite à baptiser ceux qui ont reçu l'Esprit. On remarquera qu'ici, à la différence de 2,38, le don de l'Esprit précède le baptême : M. Quesnel a tenté d'expliquer cette différence par une diversité de traditions, mais il n'a pas été beaucoup suivi⁸⁶.

•

IV. JÉRUSALEM ET ANTIOCHE AU CH. 11

•

•

La montée à Jérusalem

Les versets 1-18 du chapitre 11 évoquent une montée de Pierre à Jérusalem, suivie d'un discours, et d'une parole d'approbation : la dimension rédactionnelle de l'ensemble est évidente. Remarquons :

Que la montée de Pierre à Jérusalem n'est pas située dans le temps, qu'elle interrompt même le cours du récit avec 11,19 qui reprend le cours des choses tel qu'il avait été établi en 8,4.

Que l'expression « les apôtres et les frères de Judée » se retrouve sous une forme pratiquement équivalente plus loin, en particulier dans le chapitre 15 : v. 2.4.6.22.23. Elle marque le lien de nos deux textes, lien sur lequel je vais revenir.

Que l'interrogation des Jérusalémites porte sur la fréquentation des païens et la commensalité, comme ce sera aussi le cas en Ac 15. Mais on a vu plus haut que Pierre ne paraît concerné que par la première question, et qu'il ne fait état que de cette première question dans son discours du chapitre 11.

Que l'essentiel du discours proposé dans les versets 4-17 est une reprise d'informations déjà transmises dans le chapitre 10, à quelques menues modifications près : l'Esprit aurait maintenant invité Pierre à ne pas manifester de scrupules (v. 12), et les frères qui l'ont accompagné étaient au nombre de six (v. 12), Corneille attendait le salut (v. 14), et surtout l'Esprit est tombé sur les païens alors que Pierre commençait tout juste son discours.

Tout ceci montre clairement que Luc ne vise pas ici à nous fournir une information supplémentaire, du moins au plan du contenu. Et la plupart des commentateurs invitent donc à considérer ce début d'Ac 11 comme une anticipation, et à se tourner vers Ac 15 et le « concile de Jérusalem » pour situer cette intervention. En fait, l'attitude du lecteur doit être exactement inverse : la

présence de Pierre à Jérusalem en Ac 15 ne se justifie qu'en fonction de la question de l'accueil des païens incirconcis, son discours en ce chapitre est une reprise de ceux des chapitres 10 et 11, et ces chapitres nous en donnent la vraie situation historique : avant le début des grandes missions pauliniennes, et même des missions générées par la dispersion de certains judéo-chrétiens (cf. 8,4 et 11,19). Autrement dit, la substance des interventions de Pierre, et leur situation chronologique, sont bien celles que proposent Ac 10-11 et non Ac 15 : rien de plus logique si, comme on le verra plus loin, Pierre n'était pas à Jérusalem dans la situation d'Ac 15.

•

Les débuts de la communauté d'Antioche (11,19-26)

•

Lecture historique

▪

Rappelons d'abord que plusieurs commentateurs estiment que Luc dispose d'une « source antiochienne » pour toutes les informations qui vont maintenant se rapporter à la communauté d'Antioche : ils sont en effet frappés par la précision de certaines informations, par l'accent porté sur cette communauté.

Witherington⁸⁷ suggère que Paul lui-même est à l'origine de ces informations sur Antioche, ce qui explique le rôle prépondérant qu'y jouent Barnabé et Paul. Quoiqu'il en soit, il est clair que Luc dispose ici d'informations privilégiées.

La naissance du nom de chrétiens est attribuée à la communauté d'Antioche et cette affirmation lucanienne a de bonnes probabilités pour elle. En effet, cette communauté, rassemblée par une prédication diversifiée, est à la fois nouvelle, importante, bigarrée, et il est compréhensible que « ceux du dehors » aient cherché à lui donner un nom : ils en ont choisi un en rapport avec le centre de la prédication évangélique, le Christ. Rappelons que, quelques siècles plus tard dans l'histoire, Antioche sera un centre important de la vie intellectuelle et spirituelle chrétienne.

Lecture théologique

Il est facile de le constater : les versets 19-20 ne sont pas en parfaite harmonie. Le verset 19 reprend et précise 8,4, en prétendant toutefois que les prédicateurs dispersés ne s'adressaient qu'aux Juifs ; selon les manuscrits, le verset 20 peut être lu comme l'affirmation d'une prédication vers les Hellénistes, autrement dit des juifs de langue grecque, ou vers les Grecs, autrement dit vers les païens : la leçon la plus difficile, celle que l'on devrait préférer, est clairement la seconde, qui entre donc pour une part en contradiction avec le verset 19. Boismard et Lamouille voient évidemment dans cette contradiction l'indice d'un double niveau rédactionnel.

Mais plutôt que de prétendre recouvrer ici l'une ou l'autre tradition plus ancienne relative à la première mission vers les païens, il semble préférable de reconnaître l'existence d'une diversité de traditions entre lesquelles Luc ne veut pas choisir : parce que, comme il va l'indiquer presque aussitôt, c'est Dieu qui conduit toute l'affaire (v. 21 : « la main du Seigneur les secondait »). Et il utilise plusieurs canaux : des juifs venus de Jérusalem et prêchant l'évangile aux juifs après la dispersion, des Chypriotes et des Cyrénéens prêchant aux païens, puis Barnabé, Paul etc. De là aussi peut-être, pour une part, la diversité de la communauté d'Antioche.

La notice du verset 21 est typique de la main de Luc, et on retrouvera quelque chose de très proche en 24b : elle ne donne aucune information importante. Mais que faut-il alors penser des trois notices qui suivent et qui concernent en premier lieu la députation de Barnabé à Antioche d'une part, en deuxième lieu sa collaboration sur le terrain pendant un an avec Paul d'autre part, en dernier lieu l'origine du nom de chrétiens ? Pour ce qui concerne le premier point, on voit mal le sens de cette députation : bien sûr, elle marque un « droit de regard »⁸⁸ de l'église de Jérusalem sur celle, naissante, d'Antioche, mais aucune raison précise n'est donnée à l'envoi de Barnabé. Ce qui ressort, et qu'on retrouvera très clairement au début du chapitre 13 en particulier, c'est que Barnabé fait non seulement partie de la communauté d'Antioche, mais qu'il en est sans doute la figure principale. Du fait de la fin du chapitre 4, Luc avait besoin de le reconduire à Antioche, mais rien ne dit qu'il en soit jamais parti.

Pour ce qui concerne le deuxième point, l'information est isolée, et rien ne permet a priori d'en douter : elle doit concerner l'année 38 ou 39. Il en va de même du troisième point : j'en ai déjà parlé plus haut, et je rejoins Lüdemann⁸⁹ qui attribue cette désignation à ceux « du dehors », et qui souligne que le fait que Luc la rapporte seulement en ce chapitre 11 n'est pas une indication chronologique.

Bien sûr, l'insistance sur le nombre des convertis est d'origine lucanienne : cf. v. 21.24b.26b.

La fin de ce chapitre 11 nous propose une nouvelle montée à Jérusalem de Barnabé et Saul, à la suite d'une famine. Il faut bien voir que Luc ne nous dit pas que l'annonce de cette famine et la famine elle-même se sont succédé à un faible intervalle de temps : « en ces jours-là », il y eut l'annonce d'une famine, et cette prophétie a trouvé sa réalisation sous Claude. Peut-on dater l'annonce et la réalisation ? Le « en ces jours-là » n'assure en rien de la continuité de la nouvelle notice avec celle qui a précédé, et rend l'annonce difficile à dater ; quant à la famine elle-même, les commentateurs ont proposé de multiples dates : 46 pour Ramsay, 46-48 en Judée d'après Josèphe qui la met en relation avec l'activité de Tibère Alexandre comme procurateur... Mais en toute occurrence, il semble difficile de lier directement cette famine à une montée de Paul et Barnabé à Jérusalem. Voici ce que note S. Légasse :

« Commençons par dire qu'en Ac 11,27-30 ; 12,25 il n'est question que d'un seul voyage, aller et retour (...) Poursuivons en disant que, si ce voyage avait vraiment eu lieu, Paul n'aurait pu le passer sous silence. Le soin qu'il met à sérier ses venues à Jérusalem, en notant chaque fois la relation chronologique aux faits antérieurs, s'oppose à ce qu'il ait négligé de mentionner ce voyage intermédiaire. Reste à expliquer comment il est venu sous la plume de Luc. Ici les hypothèses se juxtaposent sans s'harmoniser. Tantôt l'on recourt à une dualité de sources mentionnant un seul voyage, celui du synode ; tantôt on envisage des soudures d'origine littéraire entraînées par l'insertion des épisodes d'Ac 12,1-23. Il est préférable de voir dans ce voyage la combinaison d'une série de données traditionnelles (le souvenir du personnage d'Agabos, le voyage du synode, l'apport de la collecte à Jérusalem), grâce auxquelles Luc justifie une démarche bien apte à illustrer l'étroite union de la charité entre le centre hiérosolomytain et la nouvelle communauté, partiellement pagano-chrétienne, d'Antioche »⁹⁰.

.

Arrestation de Pierre et sortie de scène

-

Lecture historique

▪

L'essentiel du chapitre 12 est consacré à une notice sur Pierre, concernant son arrestation et sa sortie de scène, dont Luc ne sait manifestement pas quand la situer exactement (cf. « en ces jours-là » au verset 1) et qui s'achève dans l'incertitude au verset 17 (« dans un autre endroit »). Cette notice ne joue pas un rôle déterminant dans la trame du récit lucanien : il est difficile de lui trouver d'autres raisons d'être que son existence d'abord, et donc sa valeur historique (noter aussi le caractère très vivant du récit), et l'encouragement qu'elle propose aux chrétiens persécutés à travers la réflexion que Pierre se fait au verset 11 : « Maintenant je sais réellement que le Seigneur a envoyé son ange et m'a arraché aux mains d'Hérode et à tout ce qu'attendait le peuple des Juifs ». Notons encore que, fidèle au procédé littéraire de la comparaison (*synkrisis*), Luc a raconté une histoire du même type plus haut, en 5,18-24, à propos « des apôtres », et il en rapportera une autre à propos de Paul en 16,25s.

Luc veut donc nous rapporter l'arrestation de Pierre : il va la situer dans le cadre d'une persécution menée par Agrippa I, « pour être agréable aux Juifs » (v. 3), et qui a conduit à l'exécution de Jacques le Majeur, l'apôtre. On sait qu'Agrippa a été honoré du titre royal grâce à Caligula en 37, mais qu'il doit à Claude la reconstitution de son royaume et sa royauté effective : nous devons donc nous situer vers les années 41-42, Hérode étant mort en 44. Comme Luc évoque « les jours des azymes », et qu'il paraît difficile que le travail de reconstitution soit déjà effectué en 41, on peut tenter d'être plus précis, et évoquer la Pâque 42. Pour Luc, c'est donc aussi vers cette époque que Pierre a été arrêté, et surtout qu'il a disparu ensuite de la scène jérusalémite.

Pour aller où ? Luc n'en dit rien. Mais comme le chapitre 2 de la lettre aux Galates⁹¹ suggère nettement que Pierre a eu une activité apostolique importante équivalente à celle de Paul, que la communauté de Rome paraît avoir été à l'origine judéo-chrétienne et fondée par une figure du christianisme qui commande le respect à Paul (cf. Rm 15,20), que Pierre paraît aussi avoir fréquenté Corinthe pour qu'y existe un parti à son nom, on peut imaginer que Pierre a commencé à ce moment-là ses propres voyages qui le conduiront jusqu'à Rome. Il est vrai que Luc le fait revenir à Jérusalem au chapitre 15, mais

cette notice est douteuse : elle concerne sans doute Syméon dit le Niger (cf. Ac 13,1) comme on le reverra plus loin en commentant Ac 15.

Lecture théologique

Revenons maintenant à l'arrestation de Pierre. On observera l'insistance mise sur les « mesures de sécurité » : 4 escouades de 4 soldats au v. 4, 2 soldats et 2 chaînes au v. 6. En d'autres termes, impossible de s'évader comme va pourtant le permettre l'irruption de l'Ange du Seigneur. Une évasion qui a tout d'un rêve (v. 9), qui permet de se jouer de toutes les sécurités, y compris celle constituée par « la porte de fer qui donne sur la ville » (v. 10) : ce surnaturel qui nimbe tout le récit, comme il le fait aussi dans les autres récits du même type, est évidemment destiné à marquer la présence divine et son interventionnisme dont il a déjà été plusieurs fois question. On doit sans doute donner raison à J. Taylor : « Il faut supposer une tradition authentique, comportant sans aucun doute une base historique, à savoir que Pierre fut emprisonné par Agrippa I et que, relâché de prison, il quitta Jérusalem »⁹².

⁷⁹ <http://codexbezae.perso.sfr.fr/cb/ac/ac.php?chapter=1&lang=a#banner>. Voir en particulier ce qui est dit de Corneille.

⁸⁰ [C'est moi qui souligne.](#)

⁸¹ [M. E. Boismard et A. Lamouille, Les Actes des deux Apôtres. Analyses littéraires, p. 145s.](#)

⁸² [Lüdemann, Early Christianity according to the Traditions in Acts: A Commentary, Minneapolis, Fortress Press, 1989, p. 123, renvoyant à Cadbury.](#)

⁸³ De fait, c'est ce que Boismard et Lamouille proposent.

⁸⁴ Boismard et Lamouille optent pourtant pour une révision qu'ils attribuent à Ac II, autrement dit à Luc lui-même, en faisant grand cas du verset 11,15 : « à peine commençaije à parler... » et des liens avec la tradition paulinienne. Pour eux, le discours ne figurait donc pas dans la tradition ancienne. Peut-être... mais cela n'interdit pas de penser qu'il est lui-même une tradition ancienne. C'est aussi l'opinion de Witherington, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*, p. 355-356, lequel souligne comme Dupont l'aspect littéraire compliqué, elliptique, des versets 36-38.

⁸⁵ Witherington fait observer qu'il s'agit du dernier discours pétrinien des Actes, et que Luc lui a donné une dimension récapitulative : références à Lc 2, à Lc 4 via Is 42, ou à l'envoi de témoins par Jésus ressuscité.

⁸⁶ J'ai fait plus haut référence à cet ouvrage, M. Quesnel, *Baptisés dans l'Esprit : baptême et Esprit Saint dans les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 1985 . Pour notre auteur, il existe deux traditions, l'une qui parle d'un baptême au nom de Jésus-Christ comme en Ac 2,38, et une autre qui évoque un baptême dans le nom du Seigneur Jésus comme en Ac 8,16.

⁸⁷ op. cit. p. 367.

⁸⁸ C'est l'expression utilisée par J. Dupont, dans une note de la BJ en fascicules, à propos de 11,22

⁸⁹ G. Lüdemann, *Early Christianity according to the Traditions in Acts: A Commentary*, p. 138.

⁹⁰ Légasse, Paul Apôtre, p. 92-93.

⁹¹ Voir en particulier le fameux « accord » présenté dans les versets 7-9.

⁹² J. Taylor, Les Actes des deux Apôtres, Commentaire historique (Ac 9,1-18,22), p. 110.

CHAPITRE 10 : LE PREMIER VOYAGE (Ac 13-14)

-

•

I. LA THÉMATIQUE DU VOYAGE DANS LA BIBLE, EN PARTICULIER CHEZ LUC

Paul fut-il un grand voyageur ? Tout le monde le pense et le dit, avec raison bien sûr ne serait-ce qu'à cause des kilomètres et des espaces parcourus. Mais il faut bien se rendre compte que cette affirmation ressort surtout des récits des voyages de Paul tels qu'ils sont présentés par Luc dans les Actes, beaucoup plus que des lettres de l'apôtre : celui-ci fait bien sûr référence à de nombreux déplacements, mais il ne les thématise pas à la manière de Luc. En fait, ce dernier recourt au genre littéraire des voyages dont il importe de dire quelques mots⁹³.

Voyageait-on beaucoup dans l'Antiquité ? Il est incontestable que les conditions techniques, climatiques, financières ou autres, limitaient les déplacements de grande ampleur : comme l'ont montré Jean-Marie André et Marie-Françoise Baslez dans une passionnante étude sur le sujet⁹⁴, on ne s'en déplaçait pas moins souvent et sur de grands espaces, essentiellement pour des raisons économiques. Et on se déplace beaucoup aussi dans l'Ancien Testament, si l'on pense aux migrations d'Abraham, ou des Hébreux depuis l'Égypte jusqu'en Canaan. Mais si je viens de parler de migrations et non de voyages, c'est que la Bible met en valeur une motivation nouvelle et originale à ces voyages, d'ordre religieux : la volonté divine qui met en marche nos voyageurs et les accompagne dans leur déplacement. Il ne s'agit donc pas simplement, comme cela se pratiquait déjà dans l'Antiquité, d'un voyage de pèlerinage vers un lieu saint : Abraham ne savait d'ailleurs même pas où Dieu l'envoyait (Gn 12,1 ; He 11,8)...

Luc s'inscrit pleinement dans cette perspective biblique⁹⁵. Il est clair que, pour lui, les voyages de Paul ne sont pas le fruit d'un goût passionné pour des horizons nouveaux ou d'exigences économiques, mais bien le résultat d'un appel de Dieu à aller au-delà des frontières, en particulier de celles que l'on se fixe arbitrairement dans son imaginaire religieux. Dès lors, on imagine que les faits précis ou la chronologie ne sont pas a priori les ressorts premiers de sa narration, mais plutôt le ou les intentions théologiques, qui seront rappelées plus loin en Ac 15, précisément entre deux voyages. Mais une fois de plus, comme on va le voir, Luc surprend dans la mesure où l'information théologique ne vient jamais

supplanter l'information historique, mais la soutenir ou la compléter.

•

II. LECTURE HISTORIQUE DU PREMIER VOYAGE

-

Ce premier voyage part d'Antioche (13,1-4) pour y revenir (14,25). Dans un premier temps, il passe par Chypre : même s'il s'agit là pour Luc d'une étape déterminée par le Saint-Esprit qui conduit toutes choses (8,29 ; 11,12 ; 13,4 ; 16,6-7), le fait que la première étape ait lieu à Chypre, autrement dit dans la patrie de Barnabé, laisse penser que les apôtres ont eu leur mot à dire : l'Esprit ici accompagne Barnabé et Paul, le premier étant clairement le chef de file.

L'arrivée à Paphos est le prétexte à la narration d'un épisode étrange, une sorte de combat contre le mal conduit par Paul, en présence du proconsul Sergius Paulus : de la même manière, pratique lucanienne de la comparaison (synkrisis) oblige, que Pierre a dû faire face à Simon en Ac 8,18s. Il est clair que cet épisode a une forte connotation théologique, dont il sera question plus loin, sans que cela pourtant conduise à négliger l'information historique.

Dans l'histoire de l'île de Chypre, il est clair qu'une famille Paulus a joué un rôle important, comme l'attestent quatre inscriptions. Avant d'y faire référence, rappelons qu'un nom latin est normalement composé de trois parties, le praenomen ou prénom, par exemple Lucius, puis le nomen ou nom de famille, généralement en us/ius, par exemple Sergius, puis le cognomen ou surnom, par exemple Paulus. La première inscription, trouvée dans le nord de Chypre à Soloi, évoque un proconsul Paulus qui a rempli sa fonction la dixième année d'un empereur, lequel pourrait être Claude ; la deuxième, trouvée au nord de la Grèce, à Kytharia, parle d'un Quintus Sergius, présent à Chypre durant le règne de l'un des Julio-Claudiens : certains évoquent Caligula, et estiment qu'il s'agit bien du Sergius évoqué en Ac 13 ; la troisième inscription, trouvée à Rome, évoque un Lucius Sergius Paulus, curateur du Tibre, dans lequel certains commentateurs veulent reconnaître celui d'Ac 13 et d'autres son fils ; et la quatrième enfin, trouvée en 1912 à Antioche de Pisidie, mentionne elle aussi un Lucius Sergius Paulus, sans rien préciser d'autre. Que ressort-il de tout cela ?

Qu'il existe une famille Paulus liée d'une part à Chypre, d'autre part à Antioche de Pisidie

Que l'existence de cette famille et les recommandations qu'elle a pu donner à Paul pourraient expliquer le voyage de l'apôtre vers Antioche de Pisidie au lieu d'un retour à Antioche : cette suggestion de M. F. Baslez⁹⁶, mais que l'on rencontre chez de nombreux auteurs⁹⁷, est tout à fait en harmonie avec l'art narratif de Luc.

Qu'au sein de cette importante famille, il a dû y avoir un proconsul

Que celui-ci s'est appelé Quintus Sergius Paulus ou bien Lucius Sergius Paulus

Force est de constater que Luc n'a pas inventé un contexte historique pour y situer l'épisode.

•

III. INTRODUCTION

Le chapitre 13 ne nous met pas tout de suite en route, mais propose en premier lieu, dans les versets 1-3, une sorte de préparation : les colonnes de l'Église sont rassemblées dans la prière. Deux éléments apparaissent notables :

Ceux que je viens d'appeler, en référence à la lettre aux Galates, les colonnes, sont spécifiés comme « prophètes et docteurs ». Par rapport à la structuration proposée par Paul en 1 Co 12,28, il manque les apôtres : cela n'a rien d'étonnant chez Luc dont on sait qu'il réserve l'appellation aux Douze.

Ces « prophètes et docteurs » sont au nombre de 5 : quand on sait la valeur symbolique que Luc attache aux chiffres, et spécialement à ceux qui déterminent les rôles dans les communautés, et si les Douze représentent Israël et les Sept les païens, on peut se demander s'il faut donner ici une valeur symbolique spéciale au chiffre Cinq. Bien sûr, on pourra chercher des correspondances, sachant par exemple que la Torah compte cinq livres, mais dès lors que, à la différence des Douze et des Sept, Luc n'a pas signalé le chiffre cinq ni donc insisté à son sujet, il ne paraît pas nécessaire de le faire plus que lui.

On peut encore se demander qui était prophète et qui était docteur, mais là encore Luc n'en dit rien : il semble donc probable qu'il dispose d'une liste de noms, et qu'il les range sous les catégories habituelles définissant les responsables d'une communauté.

Luc souligne en revanche bien d'autres points :

La désignation a lieu au cours d'une eucharistie, et Luc insiste particulièrement sur le jeûne.

L'Esprit parle clairement, et on peut penser que les prophètes lui ont servi de relais.

L'imposition des mains en vue de la mission est faite par la communauté. Une note de la Bible de Jérusalem précise que cette manière de faire est différente de celle évoquée plus haut, au chapitre 6, où ce seraient les Apôtres qui ont imposé les mains : certes, c'est sans doute ce que veut laisser entendre Luc en ce dernier chapitre, mais on sait que le texte du chapitre 6 laisse planer une ambiguïté et il n'existe sans doute aucune différence de fait avec notre passage, sinon l'intention théologique de Luc d'en marquer une.

•

IV. LE VOYAGE

•

•

L'épisode chypriote

•

Le verset 5 nous donne le premier point d'arrivée, Salamine ; pour le reste, il constitue une sorte de leitmotiv lucanien que l'on retrouvera (13,14 ; 14,1 ; 16,13 etc.) : la prédication des apôtres commence d'abord dans les synagogues, au moins pendant toute une première étape de la mission. Certains commentateurs ont mis en doute le fondement historique de ce leitmotiv, jugeant que Paul, conformément à la mission reçue à Damas, a dû d'emblée annoncer la parole aux païens : mais où pouvait-il en trouver plus et de plus favorables à sa prédication que dans les synagogues, parmi ceux que l'on appelle des « craignant-Dieu » ?

L'arrivée à Paphos est le prétexte à un épisode étrange, déjà évoqué plus haut, qui présente une forte connotation théologique :

Il montre les obstacles immédiatement rencontrés par le ou les prédicateurs, conformément à ce que Jésus a connu lui-même et avait annoncé à ses disciples (Lc 6,40).

Il manifeste la puissance de la parole de Dieu.

Il est l'occasion de donner à Paul le rôle de premier plan qu'il gardera ensuite : dorénavant, c'est bien Paul qui est mentionné en premier et qui prend la parole⁹⁸. Pour certains commentateurs, le changement de nom manifeste ce changement de statut, pour d'autres, il est à mettre en relation avec la famille du proconsul : la seconde de ces propositions ne me semble pas satisfaisante, dans la mesure où Paul a sans doute toujours eu aussi un nom romain ; la première proposition semble elle mieux fondée parce qu'il est facile de voir qu'avec ce changement de nom, Paul prend définitivement la première place. Maintenant, il faut sans doute parler simplement de concomitance : en s'affirmant comme le protagoniste de la mission, Paul donne la priorité à son nom romain.

Quant à l'épisode lui-même, il est clair qu'il vise à manifester la force de la parole de Dieu et celle de son envoyé, Paul, qui, tel un prophète, dit et fait : c'est cela qui paraît provoquer la conversion du proconsul, plus que le prodige lui-même ; mais Luc parle en fait au verset 13 de la « doctrine » (didachê) du Seigneur, ce qui peut laisser aussi entendre que la conversion ne s'est pas faite sur l'instant, mais à la suite d'une catéchèse qu'aurait entreprise Paul.

•

Première prédication en Asie mineure

-

L'arrivée à Antioche de Pisidie est précédée par le rappel du départ de Jean, vraisemblablement un cousin de Barnabé (Col 4,10 ; cf. aussi Ac 12,12.25), qui rentre à Jérusalem : il était arrivé dans le groupe presque subrepticement, au verset 5, et il repart de même, subitement. Pour Luc, l'information n'est pourtant pas neutre puisqu'il fondera, en 15,37s, le clash avec Barnabé au départ du deuxième voyage, sur ce lâchage. Mais au-delà de cet épisode concernant Jean, il faut se demander ce qu'il en est de Barnabé : il paraît absent dans l'expression du verset 13 (« Paul et ses compagnons »), il reprend ensuite son nouveau rôle de second, à l'exception du chapitre 14, versets 13-15, où il retrouve tout à coup et très provisoirement la première place. Les commentateurs se montrent assez embarrassés pour donner une explication plausible, par exemple celle d'un glissement de position : le caractère de Barnabé le laisse mal imaginer ; Taylor⁹⁹ suggère que le texte dont nous disposons est la fusion de deux récits de voyages différents, l'un à Chypre avec Barnabé comme tête de file, l'autre en Asie Mineure, avec Paul comme tête de file, la réapparition de Barnabé au premier plan en 14,13-15 étant due à l'imbrication d'une nouvelle source : nous verrons plus loin, lorsqu'il sera question de ces versets, ce qu'il faut en penser.

Ce deuxième voyage commence donc essentiellement par un grand discours de Paul à Antioche de Pisidie. Sans doute faut-il rappeler le renom de cette ville, centre urbain et administratif situé à 1200 m d'altitude, pas très facile d'accès ; Witherington¹⁰⁰ rappelle que, malgré la domination romaine, il y avait là une importante communauté juive, installée en cette ville à l'époque séleucide si l'on en croit l'historien Flavius Josèphe. Pour notre auteur, cette présence, et la présence de la famille de Sergius Paulus, seraient les principaux moteurs de la venue de Paul en ces lieux ; Taylor¹⁰¹ développe, très probablement avec raison, un autre point de vue : la ville constitue un nœud de communications¹⁰².

Le discours a lieu dans une synagogue où Paul est invité à parler : Jésus avait de même commencé sa mission par une prédication programmatique dans une synagogue (Lc 4), et il paraît donc envisageable de retrouver ici un ou des thèmes importants pour Paul. En fait, on reconnaît surtout ceux de Luc : il est

facile de se rendre compte, par exemple, que le thème de l'incorruptibilité, évoqué en référence à David (v. 34-37), se retrouve dans le discours de Pierre en 2,25s, et celui de la destination de l'œuvre de rédemption (v. 32) en priorité pour les Juifs, se retrouve lui aussi en 3,25-26. Il est donc possible que Luc nous transmette de la sorte les échos de la catéchèse primitive, mais nous sommes certainement en présence au moins de la catéchèse « lucanienne », avec, par exemple, le jeu sur le verbe « susciter », qui veut dire aussi « ressusciter », et qui était déjà en place en Ac 3,22-26.

Tous les commentateurs remarquent toutefois que Luc ajoute un élément spécifiquement paulinien, le thème de la justification par la foi, au verset 38. Mais il le fait juste après avoir repris l'un de ses thèmes favoris à lui, celui de la rémission des péchés : 2,38 ; 5,31 ; 10,43. On a donc l'impression non pas d'un discours vraiment paulinien, mais d'un discours lucanien vaguement coloré par Paul, en fonction d'une théologie que Luc connaissait sans doute très bien. Autant donc il pouvait être intéressant d'essayer de retrouver un éventuel substrat pétrinien aux deux discours d'Ac 2 et 3, autant retrouver ici un substrat paulinien paraît tâche impossible.

Mais le discours est intéressant de bien d'autres points de vue :

Il s'adresse aux hommes d'Israël, mais aussi aux « craignant-Dieu », avec une insistance particulière dont témoignent les versets 16,26 et 43. On a discuté à une époque l'existence de ces craignant-Dieu, mais la tendance est plutôt aujourd'hui à la reconnaître¹⁰³.

À comparer ce discours, et surtout les éléments d'histoire auxquels il fait référence, avec ceux que l'on trouve dans le discours d'Étienne, on est immédiatement frappé par le fait qu'il paraît être une simple suite : le départ de Mésopotamie et le passage en Égypte, qui constituaient le gros du discours d'Étienne, sont résumés en quelques mots, et l'essentiel porte maintenant sur l'entrée et l'installation en Canaan. Avec une insistance particulière sur la royauté, puis sur Jean-Baptiste dont il va jusqu'à citer une parole précise. En outre, la forme du récit est tout à fait semblable. Il est donc loisible de se demander si Luc ne reprend pas ici un discours dont il avait cité le début en Ac 7.

Auquel cas on est quelque peu surpris si, comme je l'ai indiqué plus haut, le discours d'Étienne voulait mettre en valeur le rôle de la Diaspora : ici, nous sommes dans un contexte d'installation (leur pays, v. 19) ! Mais il est vrai que nous ne sommes plus à Jérusalem, mais à Antioche, en milieu païen : et il est vrai aussi que le passage vise à souligner le don par Dieu (insistance notable sur l'action de Dieu) d'un roi et finalement d'un Sauveur sorti de sa descendance, toutes choses qui supposaient un enracinement.

Au verset 25, apparaît une référence à la prédication du Baptiste, indigne de délier la sandale de Jésus : ce n'est certes pas une citation littérale, mais une allusion claire (voir Mt 3,11 et Jn 1,27). Si l'on pense à ce qui sera dit plus loin, en 19,3-4, du baptême délivré par Jean, alors il ressort que Luc dispose d'une information de première main et que le Baptiste fait sans aucun doute partie de ces témoins visuels que l'évangéliste a interrogés pour composer son œuvre (Lc 1,2-3).

La suite du récit décrit l'accueil fait à ce type de discours, et le déroulement en est plutôt classique¹⁰⁴ : réception positive dans un premier temps, négative dans un deuxième temps pour des raisons qui ne tiennent d'ailleurs pas au contenu du discours lui-même. Négligeons les commentaires faciles de Luc (v. 49 et 52) pour nous intéresser à l'interprétation que donne l'évangéliste de la volte-face : elle est l'occasion et la cause d'une mission plus directe vers les païens. À dire vrai, la décision ne paraît pas rigoureuse dans les chapitres qui suivront : si au chapitre 14, une intervention à la synagogue n'est pas mentionnée pour Lystres et Derbé, pas plus qu'elle ne le sera lors du second passage au chapitre 16, si dans ce même chapitre 16, la prédication à Philippes a lieu hors de la ville, au bord d'une rivière, on retrouve la synagogue à Iconium en 14,1, à Thessalonique en 17,1-2 ou à Bérée en 17,10. De tout cela, ressort donc le sentiment qu'il existe des synagogues « ouvertes » à la prédication des apôtres, où ils continuent donc d'aller, et d'autres « fermées », dont ils s'écartent pour aller autrement à la rencontre des païens.

Autre élément intéressant de ce passage à Antioche et des réactions qu'il suscite : Luc nous dit que si les païens sont heureux, « les Juifs montèrent la tête aux dames de condition qui adoraient Dieu ainsi qu'aux notables de la ville » (v.

50). Ne nous a-t-il pourtant pas dit un peu auparavant (v. 43) que « nombre de Juifs et de prosélytes adorant Dieu suivirent Paul et Barnabé » ? Que s'est-il donc passé, comment s'est opérée la coupure, quel rôle ont joué ces « dames de condition » qui ne sont certainement pas mentionnées ici par hasard ? La réponse n'a rien d'évident, et nombre de commentateurs n'envisagent même pas la question. Barrett¹⁰⁵ l'évoque quelque peu, soulignant avec raison que les femmes semblent spécialement, aux dires de Luc au moins (16,14 ; 17,34), attirées par le culte juif, et en particulier ces fameuses « dames de qualité » (17,4.12), mais il ne dit rien des raisons qui ont pu provoquer cette révolte et y engager ces femmes. I. Levinskaya propose pour sa part de reconnaître derrière la position juive une peur, mais on peut sans doute compléter le tableau qu'elle donne : les Juifs auraient donc pensé perdre cette influence dans la ville que la présence des craignant-Dieu leur donnait, les dames de condition la synagogue à laquelle elles tenaient, et les notables des revenus tirés du culte du dieu local.

•

Suite et fin de la tournée apostolique

La suite du voyage est racontée de manière assez ramassée par Luc, et l'on a le sentiment que ce voyage s'est passée en partie de manière aléatoire, au fil des accueils chaleureux et des persécutions. Si bien que l'on peut se demander si le passage par Iconium, puis Lystres et Derbé fut réellement planifié, ou s'il n'a pas été le fruit de circonstances inattendues, et peut-être désagréables : bien sûr, je pense ici à la maladie qu'évoque Paul en Ga 4,13 et qui fut l'occasion d'une première évangélisation ; le fait que Luc, qui ne donne aucune précision chronologique, évoque tout à coup en 14,3 un séjour assez long à Iconium, alors même que les circonstances ne semblent guère favorables, milite en ce sens.

Au cœur du récit lucanien, figure un passage par Lystres, auquel Luc donne un reflet particulier. Il commence par le récit de la guérison d'un impotent, qui n'est pas sans rappeler celui de la Belle Porte par Pierre au chapitre 3 : Luc a sans aucun doute cherché ce rappel avec l'insistance sur le regard, et sur l'attitude de l'impotent une fois guéri qui se relève d'un bond et marche (3,8 et 14,10). Le récit s'inscrit dans la fameuse *synkrisis* lucanienne qui rapproche Paul de Pierre.

On ne peut ensuite que s'étonner, après une telle entrée en matière, de voir Barnabé revenir au premier plan, en repassant avant Paul. On sent que Luc s'appuie sur une tradition reçue, qu'il cherche à justifier, par exemple en expliquant que le second rôle joué par Paul n'en était pas vraiment un, qu'il était dû au fait que Paul avait la parole (v. 12). Cette tradition, que Luc n'a donc pas voulu écarter et qui est donc sûrement ancienne, laisse penser que c'est bien Barnabé qui a joué le rôle de premier plan au cours de l'ensemble du voyage¹⁰⁶, et que Luc a retravaillé autant qu'il pouvait le faire la tradition reçue pour donner le premier plan à Paul¹⁰⁷. Un premier plan que l'apôtre n'acquerra en fait qu'avec le deuxième voyage, Barnabé n'étant d'ailleurs plus là pour lui faire de l'ombre.

Cette interprétation diffère donc notablement de celle que propose Taylor pour qui Barnabé était absent lors de ce voyage : mais comment alors comprendre que Luc ait gardé cette tradition sur Lystres, dont le même Taylor souligne, contre beaucoup d'exégètes, qu'elle doit avoir un caractère authentique ? Si Barnabé

était en réalité la figure de premier plan, comme ce fut déjà le cas dans le passage par Chypre, le récit actuel s'explique assez facilement à partir du désir de Luc de donner une place de choix à Paul ; en revanche, si Paul était cette figure de premier plan, il devient difficile d'expliquer la tradition de Lystres donnant la première place à Barnabé et le fait que Luc ait choisi de la conserver.

On comprend aussi mieux ensuite que les deux apôtres se soient séparés au début du deuxième voyage, Paul prenant alors et enfin la place que Luc voulait déjà lui donner, la première, laquelle faisait dès lors de l'ombre à Barnabé.

[93 Bien trop cours par rapport à l'importance du sujet.](#)

[94 Voyager dans l'Antiquité , Paris, Fayard, 1993.](#)

[95 Et ce dès l'évangile, comme l'indique la longue « montée » vers Jérusalem de Jésus, qui commence en 9,51.](#)

[96 Dans une communication, Paul un homme de l'Empire, trouvée sur Internet.](#)

[97 Par exemple Witherington, op. cit., p. 403-404.](#)

[98 Sauf dans l'épisode de Lystres, au chapitre 14 : Luc s'appuie ici sur une tradition reçue.](#)

[99 op. cit. p. 128-130.](#)

¹⁰⁰ op. cit. p. 404-405.

¹⁰¹ op. cit. p. 150s et surtout p. 193-195.

¹⁰² « Ville importante qui commandait la Via Sebaste et la section centrale de la grande route Ouest-Est qui traversait l'Asie mineure » (Taylor, *Les Actes des deux Apôtres*, Commentaire historique (Ac 9,1-18,22), p. 195).

¹⁰³ Irina Levinskaya, *The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, vol. 5, 5 vols., *The Book of Acts in Its First-Century Setting*, Carlisle / Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1996. Voir aussi Taylor, p. 158-162.

¹⁰⁴ Voir Jésus à la synagogue de Nazareth en Lc 4,16s.

¹⁰⁵ Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, p. 659-660.

¹⁰⁶ Qu'il soit ou non en deux parties.

¹⁰⁷ En lui attribuant en particulier un discours qui vient constituer une part très importante du récit.

CHAPITRE 11 : UNE RENCONTRE DÉCISIVE À JÉRUSALEM (Ac 15) ?

■

Le chapitre 15 des Actes des Apôtres a toujours retenu l'attention des commentateurs, mais souvent moins pour lui-même – alors qu'il occupe une position centrale dans les Actes – que pour le rapport qu'il entretient ou non avec Ga 2 : autrement dit, il est le plus souvent étudié dans le cadre de la théologie paulinienne.

Un article connu, et déjà ancien, de J. Dupont¹⁰⁸ l'atteste. Rappelons-nous donc que cet auteur rassemblait les propositions les plus importantes, au risque de simplifications, sous quatre chefs¹⁰⁹ :

celles qui ne reconnaissent aucune correspondance entre Ga 2 et les Actes.

celles qui font correspondre Ga 2 et Ac 11.

celles qui font correspondre Ga 2 et Ac 15.

celles qui proposent une équation plus large $Ga\ 2 = Ac\ 11 = Ac\ 15$.

Dans cette palette, l'auteur manifestait une nette préférence pour la solution 4, en soulignant qu'elle demandait encore deux précisions :

Le choix d'une date pour la rencontre évoquée par Ga 2, avant (= Ac 11) ou après (= Ac 15) le voyage missionnaire présenté en Ac 13-14. Dupont choisit la première hypothèse.

La reconnaissance de la fusion par Luc de deux événements différents en Ac 15, l'un concernant la question de la circoncision, l'autre celle de la communauté de table et ayant donné naissance au Décret rapporté dans ce chapitre.

C'est par ce deuxième point, capital, qu'il faut commencer.

-

I. LECTURE HISTORIQUE : LE CARACTÈRE COMPOSITE ET COMPOSÉ D'Ac 15

-

Ce chapitre 15 est souvent lu comme le récit d'une rencontre à Jérusalem des principaux acteurs de l'évangélisation, sur la question de la circoncision des païens évoquée au verset 1. Pourtant, quelques éléments surprennent : le discours de Pierre évoque un joug impossible à porter (v. 10) quand Jacques parle d'une tracasserie (v. 19) ; et la tracasserie en question trouve une solution (v. 20 et 29) qui n'a rien à voir avec la question de la circoncision, mais bien plutôt avec celle de la commensalité, autrement dit du partage de table entre juifs et païens, ou plus largement, puisqu'il est aussi question d'unions illégales, de pureté, une thématique dont on sait bien qu'elle s'est posée à Antioche d'après le récit de Ga 2,14-20.

Le récit comporte donc deux questions différentes et, à la suite d'un examen attentif, la trame du récit confirme le caractère composite. Par exemple, le redoublement de l'introduction entre les versets 1-3 et 5-6, dont témoignent les redites, telle « apôtres et anciens pour traiter de ce litige ». Soyons encore plus précis.

Au verset 1, il est difficile de savoir ce que recouvre la désignation certaines gens descendues de Judée : elle laisse penser que Luc ne disposait d'aucune information précise à ce sujet. Ce qui est notable, c'est que l'enseignement attribué par Luc à ces « gens » porte sur la question des moyens du salut (v.2), une question que va trancher Pierre dans un sens favorable à Paul (v.11) ; en d'autres termes, tout le passage obéit à l'exigence théologique d'unité dans l'église si chère à Luc.

Au verset 2, Paul et Barnabé sont donc mentionnés parmi les délégués. On remarque qu'ailleurs, probablement dans les sources de Luc, l'ordre est inverse, et Barnabé passe avant Paul ; du coup cette mention de Paul et Barnabé est certainement de la main de Luc ; mais en outre, force est de se demander si Paul est jamais monté pour une rencontre solennelle spécifiquement consacrée à la circoncision, du moins à l'époque d'Ac 15 et sous cette forme : le verset 3

mentionne un « eux » ou « ils » (grec : hoi) très évasif, repris au verset 4 dans ce qui a l'allure d'un sommaire (comparer 14,27) ; les « quelques autres des leurs » du verset 2 pourraient bien suffire à composer cet « eux ».

Le verset 5 est une reprise quelque peu modifiée du verset 1. Les modifications portent sur deux points :

La circoncision est nettement mise en avant, sans être référée au salut.

L'observation de la Loi de Moïse n'est plus directement liée à cette question de la circoncision, et le sentiment domine que cette observation est maintenant évoquée ici pour prendre en compte les questions de pureté.

À l'évidence, ce verset prépare les deux thèmes principaux du chapitre, circoncision et pureté/commensalité, et il faut en attribuer la rédaction à Luc. Le verset 6 est lui aussi certainement de rédaction lucanienne : on y rencontre à nouveau l'expression « apôtres et anciens » (déjà aux versets 2 et 4 ; plus loin aux versets 22,23 et en 16,4). Son emploi est pratiquement limité à l'ensemble de la « scène du Concile » : partout ailleurs, et spécialement en 11,30 et 21,18, il n'est question, selon l'usage juif, que des anciens. Comment ne pas penser que Luc, si désireux de marquer la prééminence et la spécificité des apôtres, est seul responsable de l'expression « apôtres et anciens » ?

Remarquons alors qu'ils sont chargés d'examiner cette question, un singulier¹¹⁰ :

Faut-il lui reconnaître une valeur collective ou générique ?

Ne faut-il pas plutôt admettre que la question de la circoncision a été ajoutée par Luc, et que ces « apôtres et anciens », que l'on retrouvera donc plus loin, ne se sont préoccupés que du problème de la commensalité ?

Il n'est pas nécessaire d'aller plus loin pour reconnaître que Luc mêle dans son récit deux questions différentes, d'une part celle de la circoncision des Gentils, et d'autre part celle des exigences de la pureté/commensalité. Mais pour constater aussi que ces deux questions reçoivent des réponses différentes, et, surtout, qu'elles se sont certainement posées à des moments différents de l'histoire : la question de la circoncision est un préalable à toute mission en milieu païen telle que Paul l'a entreprise, celle de la pureté/commensalité, certainement beaucoup plus tardive, est un effet de l'admission des Gentils dans les communautés, en particulier celle d'Antioche. Ne soyons pas surpris : dans sa préface à l'évangile, Luc avait pris soin de signaler qu'il « composait », et que le critère chronologique n'était pas premier.

Il est donc temps de se pencher sur la situation chronologique de ces deux questions.

-

II. LE TEMPS DU CHAPITRE 15

•

•

La question de la circoncision

▪

Je l'ai dit plus haut, cette question est un préalable, mais un préalable à la mission de Paul dès lors qu'elle lui fait rejoindre les païens. Faut-il considérer que Paul s'est d'emblée tourné vers les païens ? J'ai expliqué ailleurs que Paul a pu être, ou plutôt rester, pendant un certain temps après sa conversion, un judéo-chrétien, ce qui ne le conduisait pas à se tourner aussitôt vers les païens ; c'est d'ailleurs ce que laisse entendre Luc dans les Actes, en montrant notre apôtre préférer une « approche indirecte », via les synagogues : 13,5.14 ; 14,1 ; 17,1-2 etc.

Il reste, comme en témoigne Ga 1,16, que Paul a toujours considéré que l'appel de Dieu l'avait dès l'origine orienté vers les païens, et que la résolution de la question de la circoncision était un préalable à cette mission : elle a donc dû être traitée dès la première visite. Remarquons qu'à lire de près Ga 2, la prédication chez les païens ne semble pas de fait un projet, mais une réalité déjà en œuvre, ayant mis Pierre et Paul sur la route (v. 7), ayant provoqué le surgissement de « faux frères » (v. 4) : la raison du débat avec les colonnes semble bien être pour Paul la question de savoir s'il fallait « ajouter » quelque chose à un évangile déjà prêché, et donc le corriger, comme devaient le demander les « faux frères ».

▪

La question de la pureté/commensalité

Il s'agit donc de la deuxième question évoquée en Ac 15. Si l'on se demande qui elle a pu concerner, la réponse paraît être : Jacques, qui fait un discours sur ce sujet, et « les apôtres et les anciens », qui sont à l'origine du décret (v. 22-23). Pierre ne semble pas jouer aucun rôle dans le débat, même si, dans la fameuse vision du chapitre 10, la question de la pureté alimentaire est présente (v. 12-15) : elle laisse d'ailleurs la place à celle de l'accueil du païen dans les versets 28-29. On remarquera en outre que si Barnabé et Paul, dans cet ordre, sont présents aux versets 12, ils semblent bien disparaître du récit ensuite et leurs mentions aux versets 22 et 25 relever d'une addition : il est question de Paul et Barnabé au verset 22, mais de Barnabé et Paul au verset 25, et ce n'est pas là une différence sans importance ; il s'agit de choisir « quelques-uns d'entre eux » (v. 22) pour porter la missive, et Jude et Silas paraissent bien être ceux-là ; le verset 30 n'évoque plus que « des délégués » au verset 30, en mentionnant explicitement et seulement « Jude et Silas » au verset 32.

Cette question de la commensalité résulte à l'évidence de l'existence de « communautés mixtes », ce qui interdit d'en faire une question posée à l'origine des communautés chrétiennes, ni non plus une question posée à toutes les communautés. Dès lors, sachant qu'elle est clairement évoquée en Ga 2, comment ne pas songer qu'il existe un lien entre notre récit et celui de Paul dans cette lettre ? C'est pourquoi je propose pour ma part de voir dans cette partie du récit d'Ac 15 une conséquence immédiate de la relation paulinienne de Ga 2 : la question qui a divisé Paul et Pierre exigeait une solution, dont Ac 15 nous donnerait ainsi la clé.

En d'autres termes, le conflit/débat sur la pureté/commensalité aurait commencé à Antioche, et aurait conduit à l'envoi d'une délégation à Jérusalem, de peu postérieure à la rédaction de la lettre aux Galates. Cette délégation aurait rencontré Jacques et les anciens, et le débat aurait conduit à la rédaction d'un accord, dont la deuxième partie d'Ac 15 serait l'écho. Chronologiquement, ce conflit/débat se serait produit après le passage de Paul à Antioche tel que Luc l'évoque indirectement en Ac 18,22-23 : « Débarqué à Césarée, (Paul) monta

saluer l'Église, puis descendit à Antioche ; après y avoir passé quelque temps... ». Ce qui situe tout à la fois l'incident d'Antioche vers 52 ou 53, et la lettre aux Galates dans la foulée.

¹⁰⁸ [« Les problèmes du Livre des Actes entre 1940 et 1950 », dans Dupont, Études sur les Actes des Apôtres, p. 11-124.](#)

¹⁰⁹ [On retrouve quelque chose du même genre dans l'ouvrage de Robert Jewett, A Chronology of Paul's Life, Philadelphia, Fortress Press, 1979, p. 63-87.](#)

¹¹⁰ [Pour contourner la difficulté, certaines traductions proposent « cette affaire », ce qui de fait peut aussi traduire le terme grec logos.](#)

CHAPITRE 12 : LE DEUXIÈME VOYAGE (Ac 15,41–18,22)

▪

Au départ, ce voyage se présente comme une reprise du précédent, avec le but d'affermir les frères (15,36), et c'est ce que semblent faire Paul et Timothée en repassant par Lystres, Derbé ou Iconium, puis plus loin par la Phrygie, la Galatie, la Mysie : bien sûr, compte tenu de sa présentation des choses au chapitre 15, Luc évoque en 16,4 la transmission des décrets, dont Paul ne sera pourtant averti qu'au chapitre 21 et dont le texte occidental parle en 15,41... À la vérité, les versets 4-5 du chapitre 16, dans lesquels on reconnaît facilement la main de Luc, ne nous apprennent pas grand-chose et tiennent de la ligature rédactionnelle entre une notice sur Timothée, et le passage en « Europe »¹¹¹.

▪

I. TIMOTHÉE

•

Pour ce qui concerne la notice sur Timothée, Luc a choisi de la placer à ce moment de son récit, donc au début du 2e voyage, disons donc vers les années 40 : mais ce disciple pourrait aussi bien avoir été recruté plus tôt, au cours du premier voyage, avant 40. En effet, J. Taylor a justement noté : « Cet épisode [Ac 16,1-3] semble avoir été introduit ici de façon artificielle. En effet, Timothée n'apparaît pas dans le deuxième voyage missionnaire de Paul (...) il ne joue aucun rôle significatif : les deux allusions qui lui sont faites en 17,14 et 18,5 sont dues au désir de Luc d'harmoniser son propre récit de ce deuxième voyage avec les références à Timothée que fait Paul en 1 Th 3,2.6. Il n'en reste pas moins que Timothée devait être originaire de Lystres ou de Derbé, comme le suppose 2 Tm 3,11, où Paul rappelle les persécutions qu'il a endurées à Antioche, Iconium, et Lystres »¹¹².

Ce que note fort justement Taylor, c'est que l'ensemble 16,1-3 apparaît comme une sorte de parenthèse dans un ensemble qui commence en 15,40 et ne concerne que « Paul et Silas », auxquels renvoient certainement tous les « ils ». La rencontre de Paul et de Timothée pourrait donc bien avoir eu lieu au cours du premier voyage, lors des passages de Paul dans la ville de Lystres, par exemple en Ac 14,6s, dans ce premier voyage que Lüdemann date avec raison des années 37-40. Le silence sur Timothée au cours du deuxième voyage pourrait du coup fort bien s'expliquer par le fait que ce même Timothée n'a pas fait partie du convoi, étant resté en Asie. Remarquons qu'en Ac 14,23, il est précisément question de « l'établissement d'anciens dans les églises » : Taylor considère que cette remarque est influencée par Tt 1,5 ou 2 Tm 1,6, alors qu'elle pourrait être un indice supplémentaire que les conditions de la fin de ce premier voyage sont anciennes et proches de celles qui vont présider à la rédaction de 1 Timothée.

•

II. LE VOYAGE « EUROPÉEN »

▪

L'essentiel de la narration lucanienne porte clairement sur le passage en Grèce en traversant le détroit du Bosphore, et l'évangélisation de « l'Europe ». Luc a une manière bien à lui de marquer l'importance de ce passage en faisant intervenir Dieu d'abord via le Saint-Esprit (v. 6), puis par le moyen d'un songe (v. 9) : c'est le fameux « appel du Macédonien ». Mais on remarquera en outre qu'avec le verset 10 apparaissent pour la première fois les fameux « nous », qui inaugurent un récit de voyage et bénéficient d'informations souvent précises : ils se poursuivront jusqu'au verset 17. Il en sera question plus loin, mais disons que la tradition qui voit un accompagnateur de Paul derrière ces « nous » a de très bons fondements. Dès lors, les diverses « notices » qui vont suivre ont un fort coefficient d'authenticité, par exemple la conversion de Lydie.

▪

Phrygie et Galatie

•

Avant la traversée, l'évocation au verset 6 du passage par « la Phrygie et la région galate » a fait couler pas mal d'encre, en particulier chez les commentateurs de la lettre aux Galates, et il convient de s'y arrêter un moment : en 18,23, l'expression revient en effet, mais sous une forme inverse « la région galate et la Phrygie ». Que faut-il comprendre : la Phrygie et la région galate, ou la région galato-phrygienne ? Dans le premier cas, la région galate est autre que la Phrygie, et l'on est en droit de penser au royaume galate situé au Nord, dans le deuxième cas, la région est déterminée en tant que galate et phrygienne, et l'on doit penser à la province romaine de Galatie dans sa frange sud.

Il est difficile d'entrer dans un débat complexe et souvent obscurci, rappelons donc simplement que, dans un ouvrage extrêmement documenté, C. J. Hemer¹¹³ a montré, sans jamais avoir été réfuté, que Phrygie pouvait parfaitement s'entendre comme un adjectif, et que Luc devait se référer au sud de la province romaine de Galatie¹¹⁴. Ceci s'accorde avec l'usage lucanien d'utiliser les désignations romaines, comme avec l'usage paulinien souligné par M. F. Baslez¹¹⁵ de se déplacer sur les grands axes routiers romains. Et le fait que le passage par la région galato-phrygienne paraisse suivre et non précéder l'impossibilité de se rendre en Asie, peut s'expliquer avec Ramsay par le fait que 16,6b détermine en fait 16,7 et non 16,6a, ou autrement par le fait que Paul et Silas ont sillonné la région galato-phrygienne.

•

Montée des oppositions

Reprenons la suite des opérations : les oppositions grandissent, comme elles l'ont fait avec Jésus au fil du développement de sa mission. Si certains comme Lydie, une craignant-Dieu d'après le verset 14, se convertissent, d'autres beaucoup plus nombreux refusent de croire, en particulier lorsque leurs intérêts sont en jeu. Suit donc l'histoire d'une servante dotée d'un don de divination, qu'elle va perdre par la parole des apôtres : on retrouve quelque chose de la rencontre de Philippe et Simon (ch. 8), puis de Paul et Élymas (ch. 13), avec une précision sur le gain attendu et perdu par les maîtres (v. 19). On retrouvera cela plus tard avec l'émeute des orfèvres, et il est vraisemblable que les questions financières furent souvent une des raisons de l'opposition à l'évangile.

L'emprisonnement va être le prétexte à une délivrance miraculeuse, qui n'est pas sans évoquer celle de Pierre au chapitre 12 : mais ici, les éléments sont de la partie, et l'on a paradoxalement l'impression d'assister à une forme de nouvelle Pentecôte (est-ce en rapport avec le baptême du geôlier ?) ; en outre, les apôtres n'acceptent de sortir de la prison que sur la demande de ceux qui les avaient condamnés.

Incidemment, on apprend que Paul est citoyen romain (16,37), information qui sera largement reprise et déployée au chapitre 22. À ce sujet aussi, les contestations n'ont pas manqué, en particulier d'un certain J. Clayton Lenz¹¹⁶ : d'où l'apôtre peut-il tenir cette citoyenneté ? De sa naissance à Tarse ? De l'affranchissement ancien de sa famille ? Il est tout à fait étrange que Clayton Lenz paraisse tenir pour acquis que Luc est seul responsable du statut social élevé qu'il donne à Paul, et ne se demande pas une seule fois si Paul n'était pas de bien plus haute extraction qu'il ne semble le penser : après tout, on s'expliquerait mieux ainsi qu'il ait pu jouer un rôle éminent dans la persécution des chrétiens. Si Paul était de haute extraction, et plus encore de famille aisée, il aurait sans doute pu bénéficier de la citoyenneté grecque et romaine, ne serait-ce que dans la mesure où, comme le reconnaît Clayton Lenz, de telles citoyennetés se sont toujours achetées à différentes époques de l'histoire : l'acquisition par la famille de Paul serait seulement nettement plus ancienne que celle du tribun avec

qui Paul en débat en Ac 22,28, et Paul pourrait en parler comme « héritée ».

Le chapitre 17 évoque les difficultés rencontrées ensuite à Thessalonique et Bérée, avec quelques succès mineurs en particulier auprès de craignant-Dieu (17,4). Ce qui est nouveau, c'est que la persécution connue à Bérée est présentée comme fruit de l'agitation produite par des Thessaloniciens : autrement dit, les apôtres sont maintenant suivis et même poursuivis par leurs détracteurs.

•

Le discours d'Athènes

•

Le chapitre 17 des Actes est surtout très connu par le fait que Paul arrive à Athènes, seul, et prononce son fameux discours sur l'Agora, qui a fait l'objet d'innombrables études. La description des lieux et circonstances est très vivante, mais elle peut sans doute être le fruit d'une bonne information (pensons en particulier à l'assimilation de Paul à un « ramasseur de graines », mot grec très rare) plus que d'une connaissance in situ :

Le verset 16 nous fait savoir que la ville était « pleine d'idoles ». Le reproche est un lieu commun de la polémique juive à l'endroit des nations païennes et donc de leurs villes remplies de temples ; ce qui est vrai, c'est que l'Acropole formait un lieu où la densité d'autels et de temples était particulièrement élevée.

Le verset 17 nous rappelle ensuite l'usage grec de se promener sur l'Agora et d'y discourir face à d'éventuels auditeurs (une coutume encore en usage chez nos amis anglais à Londres à Marble Arch !), souvent complaisants d'ailleurs (cf. v. 21). Souvenons-nous qu'Aristote enseignait en marchant, d'où le nom d'école « péripatéticienne » donné au groupe qu'il a fondé, et que Zénon de Citium prêchait sous un portique à Athènes, d'où l'appellation de Portique attribuée à l'école stoïcienne.

Le verset 18 nous donne le nom des deux principales écoles philosophiques de l'époque : épicurisme et stoïcisme, dont Paul est censé affronter les représentants, On le verra, le discours de l'Apôtre ne fait presque aucun cas des opinions tenues par les philosophes de ces écoles.

Enfin, le verset 19 évoque l'existence de l'Aréopage, sans préciser toutefois s'il faut entendre par ce terme une colline à l'ouest de l'Acropole ou bien, comme c'est plus probable, le haut Conseil d'Athènes qui avait tenu là autrefois ses séances.

Pour ce qui regarde le contenu, la plupart des commentateurs considèrent qu'il est largement, sinon totalement, une construction lucanienne, très ramassée (v. 22-31, soit 10 versets) dans laquelle l'évangéliste a mis tout son art parce qu'il y voit une confrontation type entre l'évangile (représenté par Paul, seul, et il est donc important qu'il le soit) et le monde grec (représenté par les épicuriens et stoïciens). Mais un critique aussi avisé que J. Taylor se montre très prudent : « Le thème général du discours a une certaine vraisemblance historique : le Paul des Actes parle comme il l'aurait fait en de telles circonstances. Bien entendu, cela ne prouve pas que ce discours aurait été prononcé tel quel par Paul (...) Malgré tout, il n'est pas improbable qu'à Athènes, Paul se soit adressé lui-même à des païens, et le discours à l'Aréopage peut être fondé sur une tradition authentique, quant au fait lui-même ». Taylor ajoute qu'il est possible que Paul fasse allusion à l'expérience athénienne au début de la première lettre aux Corinthiens : « Le discours devant l'Aréopage et la réaction de l'auditoire seraient une excellente illustration de 1 Co 1,18s »¹¹⁷. Du point de vue du contenu, particulièrement pour ce qui concerne les versets 24-28, on peut noter aussi la proximité qui s'établit avec Rm 1,18-23 : mais celle-ci peut résulter d'un arrière-plan commun, la polémique anti-païenne que l'on rencontre aussi dans le livre de la Sagesse.

La structure du discours du chapitre 17 présente des éléments classiques tels l'exorde des versets 22-23, l'appel à la conversion du v. 30 et l'annonce de la résurrection au v. 31. Pourtant, nous sommes loin de retrouver ici l'ensemble des éléments fondamentaux recensés par J. Dupont¹¹⁸ :

exorde de circonstance

rappel du ministère de Jésus

conditions dans lesquelles celui-ci est mort

affirmation solennelle de la résurrection

confirmations scripturaires

annonce de la rémission des péchés

Il est clair que Luc a tenu compte de l'auditoire, païen, auquel on ne pouvait prêcher directement Jésus à partir de l'Écriture ; autrement dit, même si le discours n'a pas été prononcé devant l'auditoire en question, il aurait pu l'être et il reflète bien la manière dont Luc se représente la confrontation du christianisme et du paganisme.

Au plan de la structure du discours, il est possible en fait, telle est l'opinion de J. Dupont¹¹⁹, que Luc ait même repris un schéma grec :

exordium : 22b-23a

insinuatio : 23b

narratio : 24-26

argumentatio : 27-29a

reprehensio : 29bc

peroratio : 30-31

En tout état de cause, Luc montre ici clairement qu'il faut parler grec aux grecs !

Dans la référence à un autel « Au Dieu inconnu », le singulier est précisément... singulier : les Grecs cherchaient à se protéger contre toutes les divinités éventuellement oubliées, et non contre une seule ; rien d'étonnant à ce qu'on n'ait encore retrouvé aucune inscription au singulier. Il est très clair que Luc prépare en fait la proclamation monothéiste du Dieu d'Israël : pour l'évangéliste, la confrontation entre le christianisme et le paganisme est celle du monothéisme (même si les chrétiens ont d'abord été considérés par les Romains comme athées, n'adorant pas les dieux coutumiers) contre le polythéisme, mais il a soin de dissimuler son attaque par quelques artifices ! Il n'en reste pas moins qu'il réduit le dieu vénéré à une sorte d'être inanimé : il est en effet probable qu'il faut

lire un neutre, ce que vous vénerez, plutôt qu'un masculin, celui que vous vénerez, à la fin du verset 23.

Les versets 24-26 ont été considérés par Dupont comme liés, formant la narratio. De fait on peut les regrouper sous le thème du Dieu créateur : de l'univers (v. 24), de l'homme (v. 26a). Le traitement est tout à fait biblique, en particulier avec les thèmes de la main humaine (1 R 8,27 ; Is 66,1-2 ; Mc 14,58 ; He 9,11.24), et celui de l'autosuffisance divine (Ps. 51,18). En même temps, si l'on peut distinguer une pointe dirigée contre la philosophie grecque, en particulier stoïcienne, ne serait-ce que dans la distinction opérée entre l'univers et Dieu, Luc/Paul se garde bien de toute attaque frontale et toute la philosophie en question n'est pas condamnée : Luc y reprend le thème de l'énergie divine sans réduire Dieu toutefois à cette énergie (v. 25), et surtout le thème de l'ordre du monde (v. 26) qu'il subordonne à la volonté de Dieu.

L'évangéliste ne condamne pas, il attaque le système de l'intérieur, à partir des lumières que lui donne la révélation divine dans l'Écriture. Cette manière de faire est tout à fait claire avec la citation du poète Aratos au verset 28. Dans le monde grec, les divinités se mêlent volontiers aux humains, ce qui autorise un spécialiste de ce monde à noter que toute personne rencontrée peut être un dieu : et la citation du poète peut s'entendre en ce sens. Mais il est très vraisemblable que pour Luc/Paul, elle a un autre sens, caché, qu'il s'agit donc de mettre au jour (cf. v. 27) : Dieu a pris chair en Jésus-Christ. Autrement dit, avec ce verset 28, s'opère un subtil renversement que le verset 29 va accentuer.

Dupont distingue entre les parties a et bc du verset 29 ; il est incontestable que l'ensemble 27-29a présente une allure positive, alors que 29bc sonne comme un reproche. Il reste que tout l'ensemble 27-29 définit en quelque sorte l'anthropologie chrétienne sous l'angle de la proximité : il n'est pas loin, en lui nous avons, nous sommes de sa race... À vrai dire, ces versets définissent aussi une théologie, celle d'un Dieu proche de l'homme et surtout personnel, incarné. En germe, on perçoit déjà l'adage patristique célèbre : « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu ».

Ce n'est qu'au sein d'une telle théologie/anthropologie que l'Incarnation est concevable ; elle ne l'est pas au sein d'un panthéon radicalement indifférent au sort des hommes ou, au contraire jaloux d'eux, comme le présente la mythologie

grecque. Pour définir cette théo-anthropologie, Luc n'a pas recours bien sûr au donné biblique, en particulier celui que lui fournit la Genèse ; avec habileté, il se sert d'une citation d'Épiménide de Crète (« en elle, nous avons... »), puis de cette citation déjà évoquée du poète Aratos qu'il accommode : comme le fait remarquer la TOB, le texte original dit en fait « nous tirons de lui notre origine ». Mais comme le montrent toutes les études sur les citations (A.T. ou autres) dans le N.T., ce type d'accommodation est classique et valide pour l'époque : ni la littéralité, ni le contexte ne sont des données primordiales.

La parenté qu'établit le poète entre l'homme et le Dieu créateur, indépendamment du donné biblique, vient en fait corroborer ce dernier et justifier en particulier la polémique anti-idolâtrique abondante qui s'y trouve et que Luc évoque à la fin du verset 29. C'est maintenant, et maintenant seulement que le bouleversement de Paul, évoqué au v, 16, trouve sa conclusion ; c'est aussi un peu la conclusion du discours : les versets 30-31 sont l'annonce du salut, classique dans les discours lucaniens, renfermant la seule et unique allusion au Christ de tout le discours, sous une forme d'ailleurs très indirecte, « un homme », que Dieu a établi juge après l'avoir ressuscité. Avouons-le : on ne voit pas très bien de quoi les auditeurs de Paul ont à se convertir, sinon du péché classique d'idolâtrie...

•

III. LA FIN DU VOYAGE EN Ac 18 ET LE FAMEUX GALLION

•

•

Lecture historique

•

En Ac 18,1-2, on lit : « Après cela, Paul s'éloigna d'Athènes et gagna Corinthe. Il y trouva un Juif nommé Aquilas, originaire du Pont, qui venait d'arriver d'Italie avec Priscille, sa femme, à la suite d'un édit de Claude qui ordonnait à tous les Juifs de s'éloigner de Rome. Il se lia avec eux... »

En Ac 18,12, on lit : « alors que Gallion était proconsul d'Achaïe... ».

Ces deux passages prennent en compte deux événements relatifs à l'histoire profane, l'édit de Claude et le proconsulat de Gallion, et il est intéressant de s'interroger sur la pertinence de l'utilisation lucanienne¹²⁰.

•

L'édit de Claude

•

Voici les trois textes qui évoquent cet édit, dans l'ordre chronologique et la traduction proposés par Murphy O'Connor :

Il chassa de Rome les Juifs qui se soulevaient continuellement à l'instigation d'un certain Chrestos (Suétone, Vie de Claude, ch. XXV)

Quant aux Juifs, qui s'étaient accrus à un point tel, en raison de leur nombre, qu'il eût été difficile de les chasser de la ville sans soulever une émeute, il ne les expulsa pas mais leur interdit de tenir des réunions tout en gardant leur mode de vie traditionnel (Dion Cassius, Histoire romaine, livre 60, ch. 6 § 6)

D'après Josèphe, les Juifs furent chassés de Rome par Claude la 9^e année de son règne. Mais le récit suivant de l'affaire, par Suétone, m'étonne davantage : « Claude chassa de Rome les Juifs qui s'agitaient sans cesse à l'instigation du Christ ». En effet, on ne comprend pas si Claude voulait châtier et opprimer les Juifs parce qu'ils s'agitaient contre le Christ, ou si au contraire il voulait expulser aussi les chrétiens, parce qu'ils étaient des individus d'une religion voisine (Orose¹²¹, Histoires, livre VII, ch. 6 § 15-16)

Deux questions fondamentales sont posées par ces textes :

Orose, qui est le seul à proposer explicitement une date, à savoir 25 janvier 49 – 24 janvier 50, est-il fiable ?

Ces trois passages renvoient-ils au même événement ?

Le débat fait toujours rage, et il n'est sans doute pas près d'être clos. Pour ce qui concerne la première question, il est patent que l'œuvre de Josèphe, telle qu'on en dispose actuellement, ne contient aucune information du type évoqué par Orose. Pour certains commentateurs, il s'agit d'une simple erreur, et Orose aura trouvé l'information dans une autre source ; pour Murphy O'Connor¹²², il y a beaucoup plus car l'ensemble du texte d'Orose est questionnable : d'une part Suétone ne suggère en rien qu'il a existé une agitation contre le Christ, d'autre part la religion chrétienne n'est pas encore différenciée de la religion juive. Certains auteurs soupçonnent en réalité Orose d'avoir déduit l'information sur la 9e année d'une certaine lecture chronologique à rebours des Actes (date de comparution devant Gallion, 51, anticipée de deux ans environ du fait d'Ac 18,11)...

On connaît ou perçoit le point qui fait difficulté : Suétone et Orose parlent, à l'exemple d'Ac 18,2, d'une expulsion quand Dion Cassius en rejette explicitement l'idée. Comme le récit de Dion Cassius intervient dans un « contexte où l'auteur présente les événements de la première année du règne de Claude, c'est-à-dire 41 »¹²³, et peut donc être daté, il importe de déterminer si les trois récits visent le même événement.

Avant de revenir sur ce point, évoquons Gallion : il est aussi question de lui dans ce chapitre 18, et, en le situant dans le temps, peut-être pourrait-on aussi situer les événements rapportés au début de ce chapitre.

•

Gallion, proconsul d'Achaïe

•

L'homme est loin d'être un inconnu. Il est évoqué par exemple dans les Annales de Tacite (XV, 73), ou bien en Dion Cassius (LX.35, LXII.25). La question qui a longtemps hanté les lecteurs des Actes n'est donc pas la référence en elle-même, mais, une fois de plus, son exactitude : Gallion a-t-il bien été proconsul d'Achaïe, et quand ? Il se trouve que nous disposons depuis le début du XXe siècle, mais surtout depuis 1970, des fragments d'une inscription, dite de Delphes, qui sont plus précis, encore que disputés. Les détails s'en trouvent dans l'ouvrage de J. Murphy O'Connor sur Corinthe¹²⁴. On y apprend que la découverte a d'abord porté sur quatre fragments édités en 1905, auxquels on en a ajouté trois autres édités en 1913, tous rassemblés et augmentés de deux autres fragments en 1970.

Je ne vais pas reprendre ici la démonstration proposée par Murphy O'Connor, qui recèle une large part d'hypothèses, mais l'on peut néanmoins tenir le résultat final comme convaincant : la lettre de Claude date de la fin du printemps ou du début de l'été 52. Et comme le proconsulat durait habituellement un an, on déduit que Gallion fut proconsul à cheval sur les années 51-52, disons de mars 51 à mars 52 ou quelques mois plus tard. Ce qui veut dire que Paul aurait comparu devant lui vraisemblablement au début 52, avant de monter à Jérusalem.

Si l'on continue de considérer le récit de Luc comme chronologique, alors le début d'Ac 18 rapporte des événements qui se sont situés au cours de l'année 50. Mais outre le fait qu'on a du mal à comprendre comment Paul aurait pu ou dû attendre cette année-là pour fonder la communauté de Corinthe, alors que le deuxième voyage a été initié dès l'année 40 ou 41, cette continuité chronologique est discutable comme on l'a déjà vu souvent chez Luc : le verset 12 peut parfaitement s'entendre comme relatant des faits qui se sont produits « au moment où » Gallion était proconsul d'Achaïe. On n'est donc pas tenu de rattacher l'édit de Claude à une quelconque année 49 ou 50 : il faut essayer de le dater pour lui-même.

.

Retour sur l'édit de Claude

Il faut donc en revenir à la question déjà posée : les trois récits se rapportent-ils au même événement ? Comme on peut s'en douter, la réponse de Murphy O'Connor est positive. Il argumente de la manière suivante :

Le récit de Dion Cassius est à la fois incomplet, parce qu'il ne donne aucune justification raisonnable à l'action de Claude, et invraisemblable, dans la mesure où l'interdiction faite aux Juifs de se rassembler aurait créé davantage de problèmes qu'elle n'en aurait résolus. Interdire aux Juifs de se réunir le jour du sabbat, ce qui était autorisé par la loi romaine, aurait exacerbé la situation même que Claude cherchait à désamorcer.

Murphy-O'Connor conclut ainsi : « Comme on ne peut se fier totalement ni à Suétone, ni à Dion Cassius, il n'est pas possible de conclure qu'ils se réfèrent à deux événements distincts. Il est préférable, conformément aux règles de la critique des sources habituelles, de considérer leurs textes comme des comptes rendus partiels, confus et imprécis, du même épisode. Le noyau historique qui sous-tend les deux récits peut être reconstruit de la manière suivante : à la suite d'une agitation à propos de Christ au sein d'une synagogue romaine, Claude, en l'an 41, expulsa les missionnaires qui n'étaient pas citoyens romains, et suspendit temporairement le droit de s'assembler pour cette communauté juive particulière [...] En bref, un degré très haut de probabilité peut être attribué à l'hypothèse selon laquelle par suite d'une décision impériale, en l'an 41, certains Juifs ont été expulsés de Rome ».

Barrett note à juste titre que si « on part de l'idée que l'expulsion a bien eu lieu et qu'elle a entraîné l'arrivée d'Aquila et Priscille en l'an 41, il faut admettre que Paul s'est rendu pour la première fois à Corinthe cette même année, ou peu après. Cela bouleverse la chronologie paulinienne telle qu'elle est habituellement comprise, et cela signifie également que la séquence chronologique du livre des

Actes est biaisée ». Biaisée n'est certainement pas le mot juste, le problème est dans la lecture chronologique que propose Barrett et que n'a jamais revendiquée Luc. Ce que semblent oublier de nombreux chercheurs du Nouveau Testament et qui a souvent pour conséquence un curieux paradoxe : « une lecture critique de l'histoire et de la théologie lucanienne qui va de pair, tacitement, avec une lecture non critique de la chronologie lucanienne permettant de déterminer la datation de l'activité et de la rédaction des lettres de Paul »¹²⁵.

Une remarque de Donfried¹²⁶ et tout à fait juste. Elle se prolonge très justement quelques lignes plus loin :

« A propos de la manière dont Luc utilise dans les Actes le matériel qu'il a réuni, John Hurd a fait la remarque suivante : « Si l'on examine la manière dont les voyages missionnaires de Paul sont rapportés dans les Actes, un fait frappant apparaît : même si Paul visite une ville plusieurs fois, ses aventures dans la ville en question ne se produisent que lors d'une de ses visites, généralement la première [...] Il semble donc que l'auteur des Actes ait tendance à concentrer toutes ses additions sur une seule visite »¹²⁷. Cette observation rejoint celle de Charles H. Buck : « Généralement, Luc raconte tous les incidents liés à une ville donnée comme s'ils s'étaient tous produits lors de la première visite de Paul dans cet endroit »¹²⁸ ; cela doit nous faire hésiter à accepter trop rapidement, sans un sérieux examen critique, l'unité foncière d'Ac 18,1-17 ».

▪

IV. CONCLUSION

•

Ce qui conduit aux conclusions suivantes :

L'unité chronologique de Ac 18,1-17 n'est aucunement assurée, bien au contraire.

L'expulsion dont il est question dans ce chapitre ne saurait donc se déduire ou calculer des informations chronologiques données par Luc, en particulier au verset 11.

La date de 49 proposée par Orose n'a d'autre appui que lui, et paraît bien résulter d'un calcul tel que celui évoqué dans la précédente remarque.

La proposition de Lüdemann, telle que reprise ensuite par Murphy O'Connor, est certes largement hypothétique, mais elle a l'avantage au moins de restituer à la carrière apostolique de Paul l'ampleur qu'elle a très certainement eue, avec un passage à Corinthe dès les années 40.

Le refus de prendre en compte cette proposition ne semble pas tenir seulement à son caractère fragile, mais tout autant au refus des commentateurs de reprendre à nouveaux frais la question de la chronologie paulinienne.

Pour l'heure, je m'en tiendrai donc à cette proposition.

[111 Même si le mot était déjà connu à l'époque, parler d'Europe comme on la voit aujourd'hui constitue bien sûr un anachronisme. J'emploie le terme pour évoquer, en dehors de toute controverse, la partie occidentale du détroit du](#)

Bosphore, allant jusqu'à la Grèce et au-delà, par opposition à sa partie orientale que je qualifie d'Asie.

¹¹² J. Taylor, Les Actes des deux Apôtres, Commentaire historique, vol. 5, Paris, Gabalda, 1994, p. 231.

¹¹³ C. J. Hemer, The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History, Tubingue/Mohr, 1989, p. 277-307.

¹¹⁴ Proposition reprise et appuyée par J. Taylor, op. cit., p. 236. Reste que, pour lui, l'itinéraire proposé par Luc est imaginaire, et que « l'évangéliste n'a manifestement aucune notion de la géographie et des moyens de communication de cette partie de l'Asie Mineure » (p. 239).

¹¹⁵ Saint Paul, Fayard, 1991, p. 161-162.

¹¹⁶ Le portrait de Paul selon Luc dans les Actes des Apôtres, Paris, Éd. du Cerf, 1998. En réponse à Lentz, voir B. Rapske, Paul in Roman Custody, vol. 3 de The Book of Acts in Its First Century Settings, Carlisle, PaterNoster Press, 1994.

¹¹⁷ op. cit., p. 303.

¹¹⁸ Nouvelles Études sur les Actes des Apôtres, Paris, 1984, p. 58-111.

¹¹⁹ Ibid., p. 380-423

[120 Je suis largement redevable pour les deux présentations qui vont suivre à Jérôme Murphy O'Connor, Corinthe au temps de saint Paul, Paris, Cerf, 2004, p. 190s.](#)

[121 Prêtre espagnol qui, en 414, à la demande de saint Augustin, entreprend la rédaction de ses Histoires contre les païens. On perd sa trace à partir de 418, et il est peut-être mort à ce moment-là.](#)

[122 op. cit. p. 191s.](#)

[123 Murphy O'Connor, op. cit., p. 194.](#)

[124 Ibid.](#)

[125 op. cit. p. 118-120.](#)

[126 Karl P. Donfried, "1 Thessaloniens et la chronologie paulinienne," dans Paul, une théologie en construction, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 107-134.](#)

[127 John Coolidge Hurd, The origin of I Corinthians, New York, Seabury Press, 1965, p. 30](#)

[128 Charles H. Buck, "Collection for the Saints," HTR 43, no. 1, 1950, p. 1-30, ici](#)

[note 35 p. 27.](#)

CHAPITRE 13 : LE « TROISIÈME VOYAGE » (Ac 19-21)

■

Le troisième voyage de Paul a-t-il bien eu lieu ? La question apparaîtra peut-être incongrue à certains, mais elle a été posée par A. Bunine¹²⁹, et il est vrai qu'elle mérite d'être abordée. Que peut-on observer à la lecture du texte de Luc ? Beaucoup d'étrangetés :

En 18,18, il nous est dit que Paul s'embarque pour la Syrie. Si une note de la BJ nous rappelle qu'Antioche, dont il sera question au verset 23, se trouve effectivement en Syrie, le moins que l'on puisse dire est que Paul met du temps pour en prendre la direction : il passe d'abord à Éphèse, puis Césarée, puis probablement Jérusalem avant d'arriver à Antioche.

Dans ce même verset 18, il est question d'un vœu dont une nouvelle note de la Bible de Jérusalem signale l'obscurité. Il est bien difficile de savoir qui est touché par ce vœu, Paul ou Aquilas, ce qu'est le vœu en question, même si beaucoup de commentateurs penchent pour le naziréat, et il est encore plus difficile de savoir pourquoi il est mentionné ici : on ne retrouvera l'évocation d'un vœu, qui semble bien inclure Paul lui-même, que beaucoup plus loin, en 21,23-26.

Dans les versets 19-21, Paul nous est présenté comme passant à Éphèse où il refuse de prolonger son séjour. Or le début du chapitre 19 met en scène un Paul paraissant arriver pour la première fois dans cette ville, dont il serait le premier évangéliste, alors donc qu'il y serait déjà venu, et que Priscille et Aquilas y sont déjà depuis quelque temps (18,26).

Les versets 18-23 du chapitre 18 apparaissent non seulement comme un résumé extrêmement succinct de la mission paulinienne, mais aussi comme un doublet de ce qui sera évoqué plus loin à partir du début du chapitre 20. Bunine met bien les rapprochements en valeur : point de départ sans doute identique (Cenchrées

en 18,18 et départ de Corinthe en 20,3), destination identique (Syrie), passage par Éphèse ou sa région (Éphèse de fait pour 18,19-21, Milet pour 20,16-17), désir d'être présent pour une fête (18,21b TO et 20,16), passage par Césarée (18,22a et 20,8-15).

Ces différentes observations doivent donc rendre le lecteur prudent, et lui faire soupçonner pas mal de bouleversements littéraires qu'il faudrait essayer de mettre au jour. On verra alors s'il est opportun de cautionner la solution assez recherchée et, admettons-le dérangeante, de Taylor ou Bunine.

-

I. LECTURE HISTORIQUE D'Ac 18,18 – 21,16

•

•

Priscille et Aquilas

•

Bien sûr, le récit du troisième voyage est censé commencer au verset 23 du chapitre 18, et non au verset 18 : mais Bunine, après bien d'autres commentateurs, a raison de souligner les incohérences de la fin du deuxième voyage. Pas seulement, comme il a été rappelé plus haut, à propos de la destination syrienne, mais aussi à propos des fameux Priscille et Aquilas : ils entrent en scène au verset 18 pour la quitter aussitôt au verset 19, sans que rien ne soit dit de leur nouvelle situation ; et les voilà à nouveau de retour au verset 26, comme s'ils avaient toujours été présents sans que Paul ne soit à leurs côtés.

À la vérité, c'est leur présence dans ce dernier récit qui paraît la plus cohérente : or, il est clair pour beaucoup de commentateurs, dont je suis, que cette note a une origine indépendante, et que Luc est allé la chercher pour l'exploiter. Mais cela suppose alors que, de fait, Priscille et Aquilas¹³⁰ sont à ce moment-là à Éphèse, alors que Luc les avait précédemment laissés à Corinthe. Comment ne pas penser que leur mention au verset 18 a pour seul but d'assurer la cohérence du récit ?

•

Le vœu

•

Ac 18,18 mentionne donc, sans trop de précisions sur sa nature, ni sur les circonstances, un vœu mis en œuvre à Cenchrées, qui conduit Paul à couper sa chevelure¹³¹. J'ai signalé plus haut le lien qui paraissait s'établir avec Ac 21,23-26 : pour Bunine, Luc a manifestement voulu évoquer un vœu de naziréat, et Ac 21 est bien le prolongement de Ac 18 dans la mesure où le troisième voyage est une création ; pour Taylor, ce vœu n'a rien à voir avec celui du naziréat, il était courant dans le monde païen de réaliser des vœux de la sorte avec tonte de la chevelure, et le vœu en question correspond à un engagement réalisé à Corinthe...

Ce que l'on peut dire au moins, c'est que, comme le remarque le traducteur de la Bible de Jérusalem, la question est obscure. Avec Bunine et Taylor¹³², on peut toutefois noter que bien des éléments du troisième voyage paraissent tirés de données du deuxième, sauf pour ce qui concerne le « passage-nous » et le retour à Jérusalem. C'est dire que la mention du vœu au verset 18 a l'allure d'un aérolithe tombé là par l'effet de rédactions successives, et que Bunine est probablement fondé à la rattacher à Ac 21. On s'étonne qu'il ne soit pas rejoint par Taylor qui reconnaît pourtant que « 21,9 serait la reprise rédactionnelle de 18,22, et le document primitif passait sans interruption de la montée de Paul à Jérusalem pour saluer l'Église, au terme de son deuxième voyage, au récit des difficultés que Paul rencontre dans cette ville »¹³³.

•

L'étendue et la durée du « voyage »

-

Comme je l'ai déjà indiqué, ce que l'on qualifie de « troisième voyage » est particulièrement difficile à détailler, sauf pour ce qui concerne sa fin. Au verset 23 du chapitre 18, Luc parle donc d'un passage « par la région galate et la Phrygie », dans cet ordre ou successivement. À elle seule, cette mention soulève déjà des difficultés parce qu'elle paraît supposer un voyage allant d'ouest en est, et non pas d'est en ouest, comme cela serait plus normal et a été mentionné en 16,6.

Il est sans doute superflu de s'arrêter sur cette divergence. En effet, Luc paraît disposer de très peu d'éléments propres à ce voyage, sinon de multiples traditions concernant Éphèse : l'essentiel pour lui paraît être de les rapporter, et d'essayer tant bien que mal de les harmoniser, plutôt que de construire un itinéraire précis. Sauf pour la fin où il dispose d'un « passage-nous » à partir de 20,5. Et l'on comprend que Taylor parle du « caractère artificiel de ce récit de troisième voyage missionnaire »¹³⁴.

Que sait-on en définitive de relativement précis sur cette étape de la vie de Paul selon Luc ? Que, d'après 19,1, l'apôtre se trouve à Éphèse alors qu'Apollos est parti pour Corinthe : cela ne nous dit rien de très clair au plan chronologique, mais permet à Luc de mettre Paul en scène à Éphèse. Combien de temps va-t-il y rester ? Trois mois d'abord d'après 19,8 ; deux ans, incluant ou non ces trois mois, d'après 19,10 ; encore quelque temps d'après 19,22 ; trois ans d'après 20,31. Cette dernière précision, qui rejoint à peu près les autres, est sans doute la plus fiable puisqu'elle appartient à la deuxième partie du récit lucanien de cette étape de la vie paulinienne.

À partir du chapitre 20, comme il a déjà été dit, nous entrons dans cette deuxième partie, où la précision surprend. Luc nous informe donc d'un séjour de trois mois à Corinthe, puis d'un retour par étapes vers Jérusalem, dans une section-nous très documentée. Il n'est pas inutile de rappeler ici que Ph. Rolland¹³⁵, prenant en compte les données précises fournies par Luc pour le passage par Troas, et les couplant avec des considérations astronomiques, pense

pouvoir fournir une date précise pour ce passage, à savoir l'année 58.

Cette date semble assez cohérente avec toutes celles qui viennent d'être évoquées : Paul a commencé son périple depuis Antioche en l'année 53, il se rend à Éphèse où il va passer environ trois ans, puis en Grèce où il passe trois mois, avant de s'en retourner à Jérusalem. Le tout pourrait donc bien avoir duré 5 ans, surtout si l'on admet, comme le pensent bien des commentateurs, que l'apôtre a pu connaître un emprisonnement à Éphèse.

•

II. LECTURE THÉOLOGIQUE

•

•

La notice sur Apollos

•

La première partie est donc constituée de « documents éphésiens ». En commençant par la notice sur Apollos, en 18,24-28. Sans elle, nous nous devrions nous contenter de ce que Paul en dit en 1 Co (1,12 ; 3,4-6.22 ; 4,6 ; 16,12), une sorte d'alter ego de l'apôtre, au verbe certainement haut, ayant marqué la communauté corinthienne au point que se soit formé un parti derrière lui.

La notice lucanienne lui est très favorable et confirme pour l'essentiel ce que l'on peut savoir par Paul : il s'agit d'un prédicateur de talent, bon connaisseur des Écritures. Elle précise néanmoins qu'Apollos a passé un temps à Éphèse, et qu'il a dû compléter sa formation avec l'aide de Priscille et d'Aquila. Ajoutons que la présentation qu'en donne Luc (versé dans les Écritures, sachant y lire le sens caché, attaché à la précision) conduit Taylor¹³⁶, s'appuyant sur certains passages du texte occidental, à reconnaître à Apollos des liens avec les Thérapeutes dont parle Philon : une hypothèse originale qui n'a rien d'impensable.

Pourquoi Luc a-t-il retenu cette notice, qui ne dit rien a priori de son « poulain » Paul ? Très probablement parce qu'elle faisait partie de ses notes éphésiennes, et parce qu'elle lui permettait de rehausser par contraste la figure de Paul. En présentant Apollos comme il le fait, de manière notablement élogieuse, Luc le désigne comme collaborateur de Paul, mais aussi comme disciple face à un maître.

•

La voie

•

Witherington¹³⁷ offre quelques remarques justifiées sur ce terme, qui réapparaît dans notre passage avec insistance : « Comme le suggère l'expression, le mouvement chrétien implique une nouvelle manière de vivre aussi bien qu'un nouvel ensemble de croyances religieuses. Ce dernier spécifie le christianisme dans la mesure où la religion juive était principalement une question d'orthopraxie et la religion gréco-romaine largement, quoique non exclusivement, une question d'accomplissement de rites. Le lourd contenu théologique associé à l'absence de prêtres, de sacrifices et de temples, placent la Voie à part du judaïsme comme du paganisme ».

Ce thème de la Voie apparaît dans les Actes aux chapitres 9, 18-19 et 24, autrement dit en rapport seulement avec Jérusalem et Éphèse. Pour Luc, c'est néanmoins une réalité connue puisque Félix en serait parfaitement informé (24,22) : il semble donc que ce soit une désignation qui ait eu cours aux débuts du christianisme, et elle a dû naître en milieu juif, ce qui expliquerait qu'elle se soit perdue ensuite. Elle pourrait en effet être d'origine deutéronomique, là où se déploie le thème « la voie que je vous ai prescrite » (9,12.16 ; 11,28 ; 31,29) ; mais on ne peut exclure que sa seule origine soit dans la parole de Jésus : « Je suis le chemin » (Jn 14,6).

•

III. L'ÉVANGÉLISATION D'ÉPHÈSE

•

La notice sur Apollos indique qu'avant Paul, Priscille et Aquilas comme Apollos ont contribué à l'évangélisation d'Éphèse, et en ont même sans doute été les promoteurs : quand Paul parvient dans cette ville au chapitre 19, il trouve, comme le reconnaît Luc, « quelques disciples ». Il est clair que Luc aurait bien voulu attribuer l'honneur de cette première évangélisation à Paul, et il faut sans doute voir là la raison d'être des versets 19-21 du chapitre 18, qui apparaissent pour une part en contradiction avec le début du chapitre 19.

Paul n'est donc pas le fondateur de la communauté d'Éphèse, et cela peut expliquer d'une part qu'il ne lui envoie pas de lettre (on sait que les destinataires de la lettre dite aux Éphésiens ne sont pas nommés, et pourraient être, si l'on en croit la fin de la lettre aux Colossiens, les Laodicéens), d'autre part qu'il passe au large d'Éphèse lorsqu'il s'en retourne à Jérusalem (Ac 20,16). Il reste qu'il va passer là, on l'a dit, environ trois ans.

Qu'y fit Paul ? À la vérité, Luc ne semble pas très informé. Il nous donne deux pistes :

Il complète la catéchèse reçue par les Éphésiens

Il fait des miracles et exorcismes

Sur le premier point, on sait qu'il existe une contradiction avec la note sur Apollos, d'après laquelle ce sont Aquilas et Priscille qui enseignent complètement la Voie, avant même Paul. En fait, la question de la complétude en cache deux autres :

Celle du baptême de Jean, qui doit laisser la place au baptême « au nom du Seigneur Jésus » (19,5), et il est tout à fait pensable que Paul ait joué un rôle ici, comme avant lui Priscille et Aquilas.

Celle du don de l'Esprit (19,2.6). Quand on se souvient que plus haut, à propos de l'évangélisation de la Samarie, Luc avait réservé à Pierre et Jean le privilège de donner efficacement l'Esprit-Saint, on ne peut que se demander s'il n'accorde pas là encore un traitement de faveur à Paul. En effet, sans exclure aucunement que Paul ait eu une activité thaumaturgique (cf. 2 Co 12,12), force est de constater que Luc nous dit de Paul, selon le procédé déjà développé de la *synkrisis*, ce qu'il avait pratiquement déjà dit de Pierre (5,15).

En d'autres termes, les informations transmises ici par Luc sur l'activité paulinienne lors du séjour éphésien n'ont rien de très original ou spécifique : l'évangéliste n'a pas d'information précise. Sauf sans doute sur deux points : l'enseignement dans l'école de Tyrannos (19,9), et tout ce qui concerne l'histoire des fils de Scéva, grand prêtre juif. Notons toutefois sur ce dernier point, outre les questions posées par ce texte et en particulier par la version occidentale¹³⁸, très différente, que rien ne rattache explicitement le récit à Éphèse, sinon la rédaction lucanienne.

Pour Luc, c'est une évidence : la prédication des apôtres a bousculé les usages religieux et mis en difficulté la thaumaturgie traditionnelle, comme le faisait d'ailleurs déjà la prédication de Jésus ; d'où les récits de 8,9s (Simon le magicien), de 13,6s (Elymas le magicien), ou plus loin de 19,23s (émeute des orfèvres).

•

IV. L'ÉMEUTE DES ORFÈVRES

•

Une fois de plus, voilà un événement qui semble rattaché sans trop d'évidence au passage de Paul à Éphèse : certes, Paul est présenté comme ayant indirectement déclenché l'émeute, et celle-ci semble avoir tout juste préludé à son départ, mais le lien est ténu et pourrait ressortir de la rédaction lucanienne. Le seul véritable point de contact est la prise à partie des compagnons de Paul, Aristarque et Gaius, qui vont être du voyage à partir du chapitre 20, mais ils ne font même pas l'objet d'un interrogatoire... Ben Witherington¹³⁹ nous donne une explication en faisant une observation très juste : « Paul n'est pas de fait un acteur majeur de cette section, n'apparaissant que dans les versets 30-31. Ceci nous rappelle qu'à partir d'Ac 16, l'histoire lucanienne ne porte pas d'abord sur Paul et ses exploits, mais sur les progrès d'un mouvement social – la Voie – et sur l'inarrêtable parole de Dieu pour transformer les vies et, à partir de là, menacer les religions et usages sociaux établis ».

Le récit est très vivant, mais il n'est pas que cela. Il est aussi extraordinairement précis, et nombreux sont les commentateurs à avoir relevé la qualité de l'information lucanienne : l'importance du culte d'Artémis pour la ville d'Éphèse, le titre d'asiarque (v. 31), le rôle du scribe ou chancelier (v. 35) etc. Un commentateur comme Koester est du coup allé supposer que Luc avait rédigé les Actes depuis Éphèse...

Quoi qu'il en soit, tout ce que l'on sait aujourd'hui d'Éphèse et du culte d'Artémis en son sein indique que Luc n'a pas vraiment grossi le trait. Par ailleurs, il est possible qu'une référence paulinienne comme 2 Co 1,8-10 renvoie à cette affaire d'émeute, sans parler de la métaphore de 1 Co 15,32.

En évoquant cet épisode, Luc ne fait pas qu'éclairer ce que Paul se contente de suggérer, il montre aussi, c'est le sens de la remarque de Witherington plus haut, la menace que représente le christianisme naissant pour les religions anciennes.

•

V. LE RETOUR À JÉRUSALEM

Comme il a été souligné plus haut, les informations étendues transmises à partir du chapitre 20 des Actes semblent doubler celles, très brèves, fournies par le chapitre 18. Bunine en conclut qu'il faut admettre que ces informations renvoient à un même voyage¹⁴⁰, que le récit du troisième voyage est une construction postérieure, et que le récit primitif passait directement de 18,22a à 21,26. Incidemment, il en résulte qu'il n'y aurait jamais eu de retour à Antioche tel qu'évoqué en 18,22b¹⁴¹.

Cette analyse, appuyée sur un certain nombre de constats littéraires, me semble personnellement négliger la « manière » dont Luc rédige : il ne supprime pas, il laisse des traces, il estompe mais ne gomme pas. L'information de 18,22-23 est justement typique de cette manière : Luc évoque en premier lieu une montée vers ce qui ne peut être que Jérusalem, et ensuite un passage à Antioche¹⁴² dont il signale qu'il correspond à un séjour de quelque temps. C'est une façon pour lui de dire qu'il s'est bien passé quelque chose qu'il refuse d'évoquer ou qu'il a déjà de quelque manière évoqué : à l'évidence à mes yeux, il s'agit de la rencontre de Jérusalem, puis de l'incident d'Antioche (Ga 2) qui, chronologiquement, doit se situer justement à ce moment-là, en 53. Luc ne souhaite pas en dire plus ici puisqu'il a opposé deux apôtres qui constituent pour son récit des figures de premier plan, et qu'il en a par ailleurs indirectement parlé en évoquant les conséquences dans le chapitre 15.

Il paraît donc infiniment plus probable que la fin du deuxième voyage, disons Ac 18,18-21, dont on a souligné la rédaction embarrassée, soit mal connue de Luc, et qu'il l'ait écrite à partir d'emprunts ou d'anticipations. Dès lors, Ac 20,1s nous donne bien la conclusion documentée d'un troisième voyage, même si le contenu initial de ce troisième voyage (essentiellement Ac 19) est maigre ou flou.

Avec le verset 4¹⁴³ du chapitre 20, nous rencontrons un nouveau « passage-nous », dont il sera question plus loin dans ce commentaire. Extrêmement précis au point que, on l'a fait remarquer plus haut, il peut sans doute permettre de

dater le périple ; précis au point qu'il peut permettre de suivre facilement le voyage sur une carte ; précis au point de différencier le cas échéant Paul de ses compagnons. Il est inutile d'y insister plus, et mieux vaut s'intéresser aux quelques événements caractéristiques de cette fin de voyage.

-

VI. LES ÉVÉNEMENTS

•

•

La « résurrection » d'un mort à Troas

•

La question qui se pose ici n'est pas tant la nature de l'événement, dont Luc fait un récit très vivant et pour lequel il possède une documentation sûre, comme en témoigne le fait de connaître le nom même du garçon Eutyque. Il s'agit plutôt de se demander le rôle que joue le récit dans le contexte ou pour Luc.

Le contexte est celui d'une catéchèse eucharistique, tenue au cours d'une longue veille pendant la nuit d'un samedi au dimanche¹⁴⁴, et animée par Paul. L'enfant dont il est question s'endort, tombe, apparemment meurt, puis ressuscite : autrement dit, il est l'illustration même de ce qui est célébré. Au moins dans la version actuelle d'un texte qui semble avoir connu plusieurs écritures : en effet, au verset 9, Eutyque est bien mort ; mais au verset 10, « son âme est en lui », sans que Paul ait de fait agi pour sa résurrection. Voilà pourquoi j'ai écrit « apparemment meurt ».

Mais cet intérêt théologique procède sans doute d'un intérêt littéraire, toujours en vertu de la synkrisis lucanienne. Le récit d'Ac 20 rappelle fortement celui de 9,37-42, dans lequel Pierre ressuscite une femme, Tabitha : une chambre haute dans les deux cas, une finale (20,12 et 9,41) très proche. On peut du coup penser que Luc, en Ac 20, a forcé lui-même la transformation d'un récit de veille avec chute d'un enfant, en récit de résurrection, pour mieux établir le parallèle. Tout en gardant, comme il le fait habituellement, les traces littéraires de cette transformation.

•

La rencontre des anciens d'Éphèse

-

Ce passage a l'allure d'un testament : on sait que le genre littéraire était connu à l'époque, comme en témoignent les Testaments des XII Patriarches. Peut-on y trouver des échos de la théologie paulinienne ? Sans doute, mais le texte est manifestement écrit avec une plume lucanienne ; en outre, il est étrange que Paul, alors qu'il passe au large d'Éphèse pour se hâter vers Jérusalem (v. 16), prenne tout à coup le temps de faire chercher les anciens pour leur délivrer un long discours : plus que le testament direct de Paul, c'est le testament de Paul tel que le voit Luc dont il s'agit.

-

Ac 20,18-35

18 Quand ils furent arrivés auprès de lui, il leur dit : " Vous savez vous-mêmes de
19 servant le Seigneur en toute humilité, dans les larmes et au milieu des épreuves
20 Vous savez comment, en rien de ce qui vous était avantageux, je ne me suis dé
21 adjurant Juifs et Grecs de se repentir envers Dieu et de croire en Jésus, notre S
22 " Et maintenant voici qu'enchaîné par l'Esprit je me rends à Jérusalem, sans sa
23 sinon que, de ville en ville, l'Esprit Saint m'avertit que chaînes et tribulations
24 Mais je n'attache aucun prix à ma propre vie, pourvu que je mène à bonne fin :
25 " Et maintenant voici que, je le sais, vous ne reverrez plus mon visage, vous to
26 C'est pourquoi je l'atteste aujourd'hui devant vous : je suis pur du sang de tous
27 Car je ne me suis pas dérobé quand il fallait vous annoncer toute la volonté de
28 " Soyez attentifs à vous-mêmes, et à tout le troupeau dont l'Esprit Saint vous a
29 " Je sais, moi, qu'après mon départ il s'introduira parmi vous des loups redout
32 " Et à présent je vous confie à Dieu et à la parole de sa grâce, qui a le pouvoir

³³ " Argent, or, vêtements, je n'en ai convoité de personne : ³⁴ vous savez vous-m

³⁵ De toutes manières je vous l'ai montré : c'est en peinant ainsi qu'il faut venir e

■

¹²⁹ Alexis Bunine, Une légende tenace : le retour de Paul à Antioche, après sa mission en Macédoine et en Grèce (Ac 18,18-19,1), Paris, Gabalda, 2002. Mais voir déjà avant lui Justin Taylor, Les Actes des deux Apôtres, Commentaire historique (Ac 18,23-28,31), Études bibliques vol. 30, Paris, Gabalda, 1996, p. 1-4.

¹³⁰ Le texte occidental ne mentionne, comme on l'a déjà noté, qu'Aquila, mais cela ne change rien au fond de la proposition.

¹³¹ Il est difficile de dire si cette tonte constitue le début ou la fin du vœu.

¹³² op. cit. p. 3.

¹³³ op. cit. p. 2-3.

¹³⁴ op. cit. p. 3.

¹³⁵ Philippe Rolland, Présentation du Nouveau Testament : selon l'ordre chronologique et la structure littéraire de écrits apostoliques, Paris, Éditions de Paris, 1995.

¹³⁶ op. cit. p. 17-18.

¹³⁷ Witherington, The Acts of the Apostles : A Socio-Rhetorical Commentary p. 584.

¹³⁸ Pour Taylor, op. cit. p. 37-38, il pourrait bien s'agir d'un païen, et la tonalité du passage n'aurait rien d'anti-juif.

¹³⁹ Ibid., 584

¹⁴⁰ op. cit. p. 42.

¹⁴¹ D'où le titre de l'ouvrage de Bunine : Une légende tenace, le retour de Paul à Antioche.

¹⁴² Pour Bunine, il s'agirait d'Antioche de Pisidie : cette proposition étonnante a une allure désespérée. Elle ne correspond certainement pas à la manière d'écrire de Luc qui aurait alors précisé.

¹⁴³ Non pas seulement avec le verset 5 où apparaît le premier « nous » : la liste des noms au verset 4 fait en effet clairement partie des informations dont dispose l'auteur des « nous ».

¹⁴⁴ Taylor, op. cit., p. 86-92, a d'intéressantes considérations sur cette tradition d'une veille, dont le premier but semble de préparer l'arrivée de l'aurore : d'où l'insistance sur le long propos de Paul.

CHAPITRE 14 : LES « PASSAGES-NOUS »

■

Tout lecteur des Actes en a fait le constat : à partir du chapitre 16 v. 10, et dans plusieurs chapitres qui suivent, le rédacteur, jusqu'alors habitué à se limiter à la troisième personne du singulier ou du pluriel pour évoquer l'histoire des protagonistes, en particulier leurs pérégrinations (voir par exemple les chapitres 13-14), recourt très soudainement à un « nous ». Mais ce recours n'a rien de systématique, il va et vient. On peut faire la liste de ces passages :

16,10-17

20,4-8 ; 13-15

21,1-18

27,1-29

28,1-16

Les deux derniers passages sont souvent réunis en un seul par les commentateurs, mais Porter¹⁴⁵ a raison de remarquer que l'ensemble 27,30-44 ne possède qu'un seul « nous », au verset 37, qui n'est aucunement significatif.

■

I. LES TEXTES

•

En voici le contenu que je reprends intégralement pour marquer une « continuité » :

▪

16:10 Aussitôt après cette vision, nous cherchâmes à partir pour la Macédoine, p

20:4 Il [Paul] avait pour compagnons Sopatros, fils de Pyrrhus, de Bérée ; Arista

20:13 Pour nous, prenant les devants par mer, nous fîmes voile vers Assos, où n

21:1 Lorsque, nous étant arrachés à eux, nous eûmes gagné le large, nous cinglâ

27:1 Quand notre embarquement pour l'Italie eut été décidé, on remit Paul et qu

28:1 Une fois sauvés, nous apprîmes que l'île s'appelait Malte. 2 Les indigènes r

13 De là, en longeant la côte, nous allâmes à Rhegium. Le jour suivant, le vent d

■

La lecture traditionnelle voit dans ces passages un recours à une source dans laquelle l'auteur lui-même est impliqué, et justifie ainsi le caractère très précis, voire détaillé, des informations transmises : cette position d'évidence ne devrait pas poser de questions supplémentaires. Et pourtant, ces passages ne cessent de faire débat : certains commentateurs s'étonnent que le « nous » reste constamment anonyme, ou que les « nous » apparaissent ou disparaissent sans crier « gare » ; d'autres veulent donc y voir un simple procédé littéraire, qui aurait de nombreux parallèles dans les écrits de ce temps, et qui ne garantirait donc en rien la valeur historique des faits rapportés. En fait, voilà le fond du problème : ces « passages nous » contribuent-ils à renforcer le caractère historique des Actes, ou sont-ils neutres à ce sujet ?

Comme on peut l'imaginer, et comme on va le voir rapidement, les divisions classiques vont se retrouver. À mes yeux pourtant, la question n'est pas là : elle est plutôt d'expliquer la discontinuité apparente de nos passages, la possibilité de reconnaître une source et d'en définir l'origine.

■

II. LES OBJECTIONS À L'INTERPRÉTATION CLASSIQUE

▪

En 1978, et même si elle n'est pas la première, l'étude de Robbins¹⁴⁶ pose un jalon dans l'histoire de l'interprétation de ces « passages-nous ». Robbins remarque en effet que ces « passages-nous » interviennent dès lors qu'un voyage par mer détaillé (ce qui n'est pas le cas dans les chapitres 13-14) se présente. Et notre auteur d'affirmer qu'il s'agit là d'une caractéristique de ce genre littéraire. On lit sous sa plume : « L'auteur de Luc-Actes emploie le genre du voyage par mer avec une grande habileté »¹⁴⁷. Et plus loin : « L'auteur a employé une narration à la première personne du pluriel pour les voyages par mer, parce qu'il s'agissait d'un style générique conventionnel dans la littérature hellénistique. Ce style contribue directement au schéma voulu par l'auteur, celui d'une participation à l'histoire par la narration de ses épisodes dramatiques »¹⁴⁸. On comprendra facilement du coup que, pour Robbins, ces récits ne nous disent rien de la participation réelle de Luc à ces voyages.

Je ne vais pas reprendre le détail de la démonstration, qui va consister en fait à accumuler des parallèles pour que soit d'abord bien établi la présence d'un genre, et déterminé ensuite ses caractéristiques. Et c'est évidemment sur ces points que l'auteur va être pris à parti, en montrant que les nombreux exemples avancés par Robbins sont très différents de ce que propose l'auteur des Actes, et ne sont donc en rien constitutifs d'un genre.

▪

III. LES RÉPONSES DE PORTER ET WITHERINGTON

▪

S. E. Porter écrit : « Il n'existe aucune explication littéraire adéquate en plaçant les Actes dans la catégorie de l'ancienne romance ou de la nouvelle, ou en considérant les passages-nous comme dérivés d'une convention littéraire préétablie relative aux voyages par mer, ou en proposant une création rédactionnelle à la première personne du pluriel »¹⁴⁹.

Notre auteur fait en outre les remarques suivantes :

Chaque passage-nous s'intègre parfaitement dans son contexte ; chacun commence au milieu d'un événement se situant dans un endroit précis ; chacun s'achève là où le suivant commence ; chacun, à quelque moment, distingue Paul de l'ensemble du groupe. D'emblée donc, on soupçonne l'existence d'une source.

Par ailleurs, le caractère soudain de l'apparition comme de la disparition des passages-nous semble écarter la possibilité d'assigner cette source à l'auteur lui-même.

Pour sa part, Witherington consacre un long excursus¹⁵⁰ à cette question des passages-nous et en revient à la solution classique d'un « nous » incluant Luc¹⁵¹.

▪

IV. L'EXEMPLE DU DERNIER VOYAGE

Les passages-nous s'étendent sur le quatrième voyage, celui qui n'a rien de missionnaire, mais évoque le transfert de l'apôtre Paul à Rome. Le récit frappe n'importe quel lecteur par son caractère très circonstancié, et il a fait l'objet d'une étude très soignée par Chantal Reynier¹⁵².

L'auteur ne se prononce pas sur la signification du « nous », mais en revanche proclame fortement qu'il ne peut s'agir d'un récit inventé ou de seconde main. Voici un long extrait du chapitre de conclusion :

« Si l'auteur de Ac 27 - 28, 16 semble proche dans son écriture d'un Néarque ou d'un Arriën, c'est qu'il relate un vrai voyage. On ne peut nier que ce texte, en raison même de la terminologie utilisée et du style choisi, exprime une véritable expérience de la mer. Nous avons vu qu'il est impossible de discréditer cet aspect du texte comme le font certains exégètes qui refusent que ce récit soit un récit de souvenirs d'un ou de plusieurs compagnons de Paul. Que celui qui raconte le voyage en employant le 'nous' inclue le narrateur, un ou des compagnons de Paul, ou représente un groupe attaché à la tradition paulinienne, ce 'nous' a une portée réelle. Ce 'nous' dit des choses que nous ignorerions s'il ne les disait pas. À l'évidence, ce 'nous' a le sens marin. Ce qu'il relève n'est pas sans évoquer les relations actuelles que font les navigateurs, comme s'il constituait une sorte de journal de bord avant l'heure, ou encore une sorte de compte rendu comme, déjà dans l'Antiquité, on en faisait devant l'assemblée ou les tribunaux. Si la pertinence des manœuvres dont il témoigne ne peut échapper à quiconque a une connaissance maritime authentique, ce récit ne peut être l'œuvre que de quelqu'un qui possède cette compétence nautique acquise par l'expérience. L'expérience maritime est donc trop présente pour devoir être éliminée ou réduite à la seule réminiscence littéraire et au seul plan symbolique. Il est évident que la terminologie maritime est omniprésente dans ce texte et qu'elle est employée de façon adéquate. Si l'expression de la langue et la construction du récit sont du Ier siècle, elles ne peuvent être réduites pour autant à une connaissance livresque ou à la copie d'un récit existant. C'est donc moins au niveau des textes qui ont pu l'inspirer qu'il faut regarder, qu'au niveau

empirique de la relation qui est faite d'un voyage singulier, celui du transfert de Paul à Rome. En effet, si un tel voyage n'avait pas eu lieu, il n'y aurait pas de récit. Ce n'est pas le récit qui met en scène un voyage imaginaire comme le font les romans. C'est bien la réalité du voyage de Paul, de Césarée à Rome, par voie de mer qui donne lieu à cette relation. Si elle est consignée de cette manière, c'est bien que dans l'entourage de Paul, il y avait des personnes compétentes en matière maritime. Le fait que nous ne sachions pas qui a écrit ou comment cela a été écrit n'invalide pas l'expérience authentique dont ce récit rend compte »¹⁵³.

[145 Stanley E. Porter, "The 'We' Passages," dans The Book of Acts in Its First Century Settings, éd. W. J. Gill David /Gempf Conrad, vol. 2, PaterNoster Press, 1994, 545-574.](#)

[146 Vernon K. Robbins, "By Land and By Sea : The We-Passages and Ancient Sea Voyages," dans Perspectives on Luke-Acts, éd. Charles H. Talbert, vol. 5, Macon, Ga / Édimbourg, T & T Clark, 1978, p. 215-242.](#)

[147 art. cit. p. 216.](#)

[148 art. cit. p. 216-217.](#)

[149 art. cit. p. 561.](#)

[150 op. cit. p. 480-486.](#)

[151 Que Luc soit présent dans ce "nous" pose question : les notes sont](#)

nécessairement l'œuvre de quelqu'un qui n'avait pas seulement des connaissances nautiques notables (Ac 27-28), mais qui a en outre connu et accompagné Paul dès ce deuxième voyage, autrement dit dès les années 40. On peut douter que ce soit le cas de Luc.

¹⁵² Chantal Reynier, Paul de Tarse en Méditerranée, Paris, Cerf, 2006.

¹⁵³ op. cit. p. 190.

CHAPITRE 15 : PAUL À JÉRUSALEM ET CÉSARÉE

■

Avant le dernier voyage qui vient d'être évoqué, Paul a donc rejoint Jérusalem où il va être arrêté, puis transféré à Césarée : ce chapitre prend donc en compte Ac 21,15-26,32. C'est un ensemble largement ponctué de discours : devant les Juifs à Jérusalem (22,1-21), devant le Sanhédrin (23,1-10), devant le gouverneur Félix (24,10-21), devant le roi Agrippa (26,2-23). Quand on sait la « dimension lucanienne » de ces discours, au moins quant à leur fonction et à leur écriture, on se demande ce que ces chapitres nous disent vraiment de Paul : c'est ce que l'on verra d'abord, avant de s'intéresser aux discours évoqués.

■

I. LECTURE HISTORIQUE

•

Lorsqu'on parcourt les chapitres considérés, on est frappé par les nombreuses mentions temporelles, apparemment de très inégale valeur, figurant en dehors des discours : jour suivant (21,18, avec disparition des 'nous'), jour suivant (21,26), à la fin des sept jours (21,27), le lendemain (22,30), la nuit suivante (23,11), lorsqu'il fit jour (23,12), dès la troisième heure de la nuit (23,23), le lendemain (23,32), cinq jours plus tard (24,1), quelques jours plus tard (24,24), après deux années révolues (24,27), trois jours après son arrivée dans la province (25,1), après avoir passé chez eux huit à dix jours au plus (25,6), quelques jours plus tard (25,13), comme leur séjour se prolongeait (25,14), demain (25,22), le lendemain donc (25,23).

Comme l'on sait que Luc est capable, le cas échéant, de grande précision, on est forcé de reconnaître qu'à la seule exception de 24,1, et peut-être de 24,27 et 25,1, renseignements qui concernent tous le gouverneur Félix¹⁵⁴, Luc ne dispose pas d'information étendue sur ce séjour jérusalémite¹⁵⁵. Si bien que les informations concernant la vie de Paul pendant tout ce temps se résument à peu de choses : arrivé à Jérusalem, il a été arrêté à l'instigation de Juifs d'Asie, conduit à la forteresse Antonia, puis transféré un peu plus tard à Césarée pour éviter un complot. Là, il va rester deux ans avant d'être jugé, puis conduit à Rome après un appel à César.

Lorsqu'on considère l'ensemble du récit, on constate que Paul y apparaît comme un personnage majeur, très introduit dans la haute société, porteur d'une forte autorité qui s'impose même à un tribun. Certes, il est citoyen romain, et il l'est par naissance (22,28), mais ce fait ne suffit pas à expliquer l'ensemble du récit. Un commentateur récent, Clayton Lenz¹⁵⁶, estime qu'un tel portrait est une construction lucanienne : il semble beaucoup plus probable, à la manière même dont a vécu Paul, ou du fait de ses connaissances et de sa culture, que Paul appartenait à une frange aisée de la société, avec des représentants de sa famille disséminés dans le Moyen-Orient. Et l'on comprendrait alors très bien que son neveu puisse être écouté comme il l'est.

Mais cela ne nous autorise pas à négliger la part de Luc dans cette présentation. Elle se manifeste au niveau littéraire. On sait en effet que notre auteur cherche autant que faire se peut à modeler ses personnages en fonction de Jésus et de ce qu'il a vécu : dès lors, la présentation au Sanhédrin, précédant celle devant Félix, pourrait bien ressortir de cette préoccupation lucanienne.

Elle se manifeste aussi à un niveau plus théologique. Tous les discours importants, mais aussi toutes les interventions plus limitées de Paul au cours de ces chapitres, visent à montrer qu'il est un juste, respectueux de la loi juive, injustement accusé de troubler la société religieuse de l'époque et du lieu. Il est sûr qu'il s'agit là d'un point important pour Luc, mais il reste que Paul devait penser exactement cela de lui-même si l'on en juge par ce qu'il propose dans ses lettres : il suffit de lire Rm 2 ou 3 pour s'en assurer.

•

II. LECTURE THÉOLOGIQUE : LES DISCOURS

•

Dans son commentaire des Actes, Witherington¹⁵⁷ offre de nombreux aperçus généraux sur l'ensemble des discours dont il va être question.

Il observe en particulier que les débats touchent des questions purement juives, même si les troubles qui en résultent concernent les Romains et justifient la comparution de Paul en jugement devant eux. D'ailleurs, deux de ces discours sont adressés à un auditoire juif, la foule de Jérusalem, puis le roi Agrippa. La question est de savoir « qui est le Messie, quel est le plan de Dieu pour son peuple, qui fait partie de ce peuple, par quel moyen les Gentils y sont-ils inclus ? »¹⁵⁸.

•

Devant les Juifs à Jérusalem

•

Ce discours se présente d'emblée comme une défense (gr. apologia) : il en reprend donc la structure. En premier lieu, v. 1-5, évocation des accréditations (Tarse, Gamaliel, le grand-prêtre, les anciens) ; en deuxième lieu, v. 6-11, les faits, autrement dit la rencontre de Damas ; en troisième lieu, v. 12-16, intervention d'Ananie, à la fois témoin et prophète ; puis, v. 17-21, accréditation ou justification divine. Remarquons que ces différentes unités s'ordonnent aussi selon une progression géographique : Tarse et Jérusalem, soit avant Damas, puis à l'approche de Damas, puis à Damas, enfin à Jérusalem. C'est donc une marche, un itinéraire géographique, mais aussi spirituel.

En effet, le déplacement se situe à un autre endroit, s'il est possible de parler ainsi, à savoir de Dieu à Jésus. Dans la première étape, Paul parle de la mission reçue de la part des autorités juives, et c'est une mission qui va s'exercer au nom de Dieu : le nom de Jésus est soigneusement évité, Paul se présente comme persécuteur de « la Voie » ; la deuxième étape met en scène Jésus apparaissant à Paul et se faisant connaître de lui comme sujet de la persécution ; la troisième étape, avec l'intervention d'Ananie, va permettre de justifier le passage de Dieu à Jésus, en particulier au verset 14 : « le Dieu de nos pères t'a prédestiné à connaître sa volonté, à voir le Juste et à entendre la voix sortie de sa bouche » ; ainsi institué, par Dieu-même, héraut de la bonne nouvelle de Jésus, c'est ce même Jésus auquel Paul va maintenant être confronté au temple, et c'est de lui qu'il reçoit sa nouvelle mission, circonscrite aux païens.

Ce discours nous transmet un certain nombre d'informations sur Paul dont chacune a fait ou fait encore l'objet d'âpres débats :

Paul connaît l'araméen, cette « langue hébraïque » dont parle Luc

Il bénéficie d'un statut social élevé : citoyen de Tarse et, on l'apprend un peu plus loin, citoyen romain

Élevé à Jérusalem aux pieds de Gamaliel

Observateur exact de la Loi, ce qui est sans doute une manière de parler de son statut de pharisien

Persécuteur des chrétiens sur la recommandation écrite du grand-prêtre et des anciens

Je ne vais pas insister sur le statut social de Paul : il est certes vu et contesté par Lentz¹⁵⁹ comme une invention lucanienne, mais sans aucune véritable justification ; même dans ses lettres, la très bonne éducation de Paul, son aptitude à se déplacer dans le monde, ses liens multiples, attestent une culture incontestable qu'il doit certainement à ses origines. Pour ce qui concerne la persécution chrétienne, elle est revendiquée par Paul lui-même, peut-être un peu grossie par l'apôtre comme par Luc, discutable donc quant à son origine et son étendue, mais incontestable.

De toutes ces informations, la troisième est sans doute la plus importante et la plus débattue : elle pourrait en effet conditionner la connaissance de l'araméen comme son statut de pharisien et son rôle de persécuteur. Aucun consensus n'existe donc à ce sujet.

Ceux qui mettent en doute l'information lucanienne font souvent remarquer que c'était l'intérêt de Luc de rattacher Paul à Jérusalem : tel est le cas de Murphy O'Connor¹⁶⁰. Sans aucun doute, mais cela n'exige pas pour autant que l'information soit fausse ! Deux autres objections apparaissent plus sérieuses :

La première est que Paul ne fait jamais référence à une telle formation jérusalémite, bien plus que sa remarque sur le fait d'être « personnellement inconnu des églises de Judée » en Ga 1,22 s'y opposerait ;

et la deuxième est que son enracinement grec, en particulier du point de vue du style des lettres, cadrerait mal avec une éducation à Jérusalem.

La deuxième objection n'a pas le poids qu'il semble dans la mesure où l'on sait maintenant combien l'hellénisme avait fait son lit en Palestine, y compris à Jérusalem¹⁶¹. Quant à la première, il est aisé de répondre que, si Paul était personnellement inconnu des églises de Judée, cela ne veut aucunement dire qu'il n'a jamais vécu en Judée avant de rencontrer le Christ : d'ailleurs, Murphy O'Connor lui-même admet que c'est là qu'il a dû recevoir, mais à l'âge adulte, sa formation pharisienne.

Cette remarque de Murphy O'Connor est intéressante parce qu'elle montre l'une des principales objections à une éducation à Tarse : il semble très difficile sinon impossible que Paul ait rencontré là-bas des Phariséens, que l'on voit difficilement ailleurs qu'à Jérusalem, ne serait-ce que pour préserver leur pureté. Si en revanche, il a été élevé à Jérusalem après sa naissance à Tarse, alors, il est facile de comprendre qu'il parle l'araméen, qu'il soit devenu pharisien par zèle pour la Loi, qu'il ait une sœur et un neveu dans cette ville (Ac 23,16), qu'il semble y disposer d'un certain renom puisque le grand-prêtre et les anciens se seraient appuyés sur lui dans leur œuvre de persécution : il y a donc de nombreuses raisons de penser que Luc dit vrai sur cette éducation à Jérusalem¹⁶², même si le fait de l'avoir vécue aux pieds de Gamaliel pourrait être un embellissement ou une exagération.

-

Devant le Sanhédrin

-

Ce discours apparaît assez différent du précédent quant à la forme : il tient plus du dialogue, voire de la confrontation, que du monologue. Il est bien sûr possible de voir dans cette différence l'habileté du rédacteur, mais l'évocation du thème de la bonne conscience, très présent chez Paul (cf. Rm 2,15 ; 9,1 ; 1 Co 8,7...), la mention du nom du grand-prêtre, Ananie, et d'une attitude qui, aux dires des historiens, le caractérise bien, l'évocation de l'opposition Phariséens/Sadducéens habilement utilisée dans un contexte clanique, invitent à reconnaître une source plus précise, une dimension « vécue ».

Jusqu'à maintenant, Paul avait fait face à l'hostilité du peuple juif de Jérusalem, désormais il affronte aussi celle des autorités juives de cette même ville¹⁶³, ou du moins d'une partie de ces autorités¹⁶⁴, les plus puissantes, les familles sadducéennes. À la vérité, c'est beaucoup moins Paul qui est en cause que la doctrine – la résurrection – et celui – Jésus le Ressuscité – qu'il annonce : cf. 23,6. Le discours n'est probablement qu'une restitution, une ébauche : quoi qu'en redise Luc en 24,21, il est difficile de croire que la seule évocation de la résurrection ait déclenché un tel trouble, sans que n'ait été présentée l'activité de Paul ; le verset 9 laisse d'ailleurs clairement entendre que Paul a évoqué la rencontre de Damas. Mais peu importe, ce n'est pas essentiel ici.

L'épisode laisse entendre deux choses : que Paul ne connaît pas le grand-prêtre, qu'il est de souche pharisienne. La première conclusion ne s'impose pas absolument, parce qu'il peut y avoir de l'ironie dans le propos ; mais elle reste fort possible dans la mesure où ce grand-prêtre n'a été nommé qu'en 47, puis destitué vers 51-52 : Paul n'a donc pas eu d'occasions de le croiser compte tenu de sa vie missionnaire.

La deuxième conclusion ne nous redit pas seulement que Paul était pharisien, ce que nous savons aussi de sa propre bouche (Ph 3,5), mais qu'il était aussi « fils de pharisiens », au pluriel : ce qui peut vouloir dire qu'il avait eu une éducation pharisienne, mais aussi que ses parents avaient eux-mêmes adopté le pharisaïsme. Dans cette deuxième hypothèse, et si l'on fait crédit à Luc, alors il

devient de plus en plus difficile d'imaginer une éducation de Paul ailleurs qu'à Jérusalem.

•

Devant le gouverneur romain

À nouveau une apologie, bien construite, dans laquelle il est probable que Luc a mis la main. Après une captatio benevolentiae (v. 10), Paul présente une récusation des accusations (v. 11-12), une exposition des faits (v. 14-18), une mise en lumière des véritables motifs des adversaires (v. 19-21).

Il est clair que le motif d'accusation qui pourrait mettre Paul en difficulté face au gouverneur serait celui de fauteur de troubles, et c'est pourquoi Paul souligne n'avoir aucun reproche à se faire sur ce plan, tant au verset 12 qu'au verset 18. Pourquoi Paul se défend-il aussi, et à nouveau, d'avoir agi contre la loi juive (v. 18 et 20-21), alors que son auditoire n'est a priori aucunement concerné ? Il s'agit sans doute de persuader le gouverneur que le vrai trouble est venu de certains membres du Sanhédrin (v. 21) ; mais il est aussi possible que cette insistance à justifier Paul sur ce plan de sa « justice juive » provienne de la rédaction lucanienne.

D'un point de vue historique, les versets les plus intéressants sont les versets 14-17. Ils nous apprennent d'abord que ce que les chrétiens qualifient de Voie est vu par les Juifs comme un parti ou une secte, il s'agit du terme traduit généralement en français par hérésie. Paul souligne qu'il s'agit moins d'une déviation doctrinale que d'une divergence sur le point de la résurrection, comme il en existe entre Pharisiens et Sadducéens. De fait, on sait qu'il faudra attendre les années 70, et l'éventuel concile de Yavné (Jamnia), pour que soit reconnue une complète distinction entre juifs et chrétiens.

On retrouve ensuite l'évocation de la conscience, un thème déjà présenté plus haut. Puis Paul précise qu'il est venu à Jérusalem présenter des aumônes et des offrandes : les commentateurs reconnaissent ici la seule allusion des Actes aux collectes organisées par Paul¹⁶⁵. On sait que ces collectes étaient tout à fait indispensables pour ceux qui vivaient à Jérusalem, où les ressources étaient médiocres : on comprend mieux le début du chapitre 6 des Actes, le « service quotidien », qui représente en fait la répartition des ressources et qui peut provoquer des troubles.

.

Devant le roi Agrippa

-

Ce discours est long, du verset 2 du chapitre 26 au verset 23 (et même un peu au-delà si l'on ne tient pas compte des interruptions). C'est a priori encore une fois une défense, une apologie comme le soulignent le verbe du verset 2 et le nom du verset 24. Et pourtant, Witherington a raison de le faire largement remarquer, le plaidoyer s'adresse en priorité à Agrippa – c'est lui qui invite Paul à parler au verset 1 – et traite essentiellement de l'authenticité juive de l'apôtre : le thème du témoignage, très présent (v. 5.16.22), est une clef de lecture. Et le verset 23, qui conclut la première partie du discours et en est aussi le point le plus élevé, constitue le cœur du témoignage en question : « (savoir) que le Christ souffrirait et que, ressuscité le premier d'entre les morts, il annoncerait la lumière au peuple et aux nations païennes ».

Pour en arriver là, après avoir, selon l'usage, proposé une *captatio benevolentiae* flatteuse, v. 2-3, et redit à nouveau qu'il était mis en cause pour une croyance, celle en la résurrection des morts, toute pharisienne (v. 4-8 : le nom de Jésus n'est pas prononcé), Paul met en scène le récit de sa vie pharisienne, la rencontre de Damas, l'appel reçu et la fidélité de son témoignage, en conformité avec la volonté de Dieu (v. 9-19). Il se présente comme un prophète, dont l'appel au repentir n'a pas été entendu (v. 20-21), mais que Dieu protège, montrant qu'il est bien avec lui.

À l'évidence, un tel témoignage cherche d'abord à persuader les Juifs, et le roi Agrippa, en confessant son trouble (v. 28), le reconnaît implicitement.

Quels sont les points forts de ce discours ? Au départ, Paul réaffirme son enracinement pharisien, en rappelant en outre son éducation à Jérusalem : ce point a déjà été abordé plus haut. Pour l'apôtre, la résurrection, point litigieux, représente en fait l'accomplissement de la promesse divine, ce que veulent atteindre toutes les tribus juives ; dans ce début, Paul légitime autant le pharisaïsme que lui-même.

On peut légitimement se demander si Luc n'en rajoute pas sur le poids de l'éducation pharisienne de Paul : après tout, celui-ci n'en parle dans ses lettres

qu'en Ph 3,5. Il est vrai, il faut le redire, que Paul fait très peu référence à sa vie antérieure dans le judaïsme, et il a été rappelé plus haut que cette éducation a pu le préparer à accueillir le Christ ressuscité, mais cela ne suffit pas à en dire le poids ; peut-on trouver d'autres indices de cette éducation dans les lettres ?

Excursus : L'éducation pharisienne de Paul à travers ses lettres

Certains indices de vocabulaire, maigres toutefois, évoquent clairement ou peuvent évoquer cette éducation : par exemple « la tradition de mes pères » (Ga 1,14), « toute la Loi » (Ga 5,14), ou le « zèle » de Ph 3,6.

Peut-on trouver autre chose, sachant que les études nouvelles¹⁶⁶ montrent qu'il est difficile de définir précisément le pharisaïsme du 1er siècle ? À titre d'essai, faisons quelques propositions.

D'abord, si l'on veut bien compter les Pastorales parmi les lettres authentiques de Paul, et 1 Timothée et Tite comme ses deux premières¹⁶⁷, alors leur caractère juif prononcé peut être un indice, pour autant que ces deux lettres soient marquées par la dimension pharisienne ce qui est loin d'être impossible (lutte contre les maîtres imposteurs, thème de la piété, insistance sur la fidélité etc.). Mais on peut aussi renvoyer à la manière dont Paul parle et de la loi mosaïque, avec l'attachement qu'il lui garde, et de la vie communautaire : sur ce deuxième point, même les critiques les plus pointus reconnaissent que les « associés » (haberim) de la tradition juive, qui forment en particulier des communautés de table, doivent reposer, au moins pour la plus large part, sur les pharisiens.

Prenons pour finir un cas bien précis, celui de 1 Cor 5 : il y est question d'une situation conjugale compliquée, que les Corinthiens semblent accepter et que Paul dénonce vigoureusement. Les commentateurs ont bien des difficultés à faire aujourd'hui la part des choses, tant les éléments manquent pour savoir en quoi

consiste précisément le cas. Mais il n'en reste pas moins que beaucoup sont surpris de constater la vigueur et surtout la radicalité de la position de Paul : ne sont-elles pas justement le signe que l'on a ici à faire au jeune pharisien Paul toujours présent, celui qui, à l'exemple de ses pères, voulait « dresser une haie autour de la Torah », la tenir à l'écart de toute impureté ? La question mérite d'autant plus d'être posée que Paul propose ici de « livrer le coupable à Satan » (5,5), une expression étonnante et difficile que l'on ne retrouve qu'en 1 Tm 1,20, dans ce que je considère comme une de ses premières lettres ?

La description faite ensuite par Luc de la persécution menée par Paul fait de ce dernier un adversaire acharné du christianisme : cela l'apôtre le fut sans doute, mais on peut se demander si Luc n'a pas grossi le trait pour mieux faire ressortir ensuite la miséricorde divine. Si l'on s'en tient aux termes de Luc au verset 9, il est probable en tout cas que Paul connaissait quelque chose de la vie de Jésus, même si ce qu'il a connu ensuite de lui fut une révélation ; ce qui consonne avec 2 Cor 5,16 (« Même si nous avons connu le Christ selon la chair, maintenant ce n'est plus ainsi que nous le connaissons ») pour autant que l'on comprenne 'selon la chair' comme évoquant une connaissance humaine mais pas nécessairement directe¹⁶⁸.

Il est superflu de revenir sur les conditions de la rencontre de Damas, déjà évoqués plus haut. En revanche, il est intéressant de s'arrêter sur la compréhension qu'a Paul de l'événement, aux moins aux dires de Luc dans les versets 16-18 : là nous est proposé un véritable ordre de mission qui développe et explicite 9,15 (« cet homme m'est un instrument de choix pour porter mon nom devant les nations païennes, les rois et les Israélites) et 22,15 (« tu dois être témoin devant tous les hommes de ce que tu as vu et entendu »). Il s'agit clairement d'une compréhension a posteriori, qui doit correspondre au cheminement de Paul tel que Luc le présente dans les Actes : premières missions dans les synagogues, auprès des juifs et des craignant-Dieu, puis élargissement de la mission vers les païens, avant que ceux-ci ne deviennent les premiers destinataires.

La rédaction est profondément lucanienne, en s'appuyant aussi sur un matériau liturgique : on notera par exemple l'annonce d'autres visions, dont Luc est seul à parler, le thème de la rémission des péchés, thème lucanien par excellence, et enfin la partie centrale, v. 17-18, dont il a déjà été dit qu'elle devait provenir

d'une hymne baptismale primitive.

Les versets 19-23 forment un étrange condensé. Paul y est présenté comme un prophète, puisqu'obéissant à une vision céleste, accomplissant exactement le programme fixé par Jésus à ses disciples en 1,8 : témoigner (cf. v. 22) en Judée, en Samarie et enfin jusqu'aux extrémités de la terre. Cet accomplissement témoigne d'une rédaction lucanienne tout comme l'insistance sur le repentir (v. 20 : gr. metanoia), thème clé de l'évangéliste comme le montre n'importe quelle concordance. Mais comme si cela ne suffisait pas, Luc rapporte aussi le contenu de la prédication (v. 22-23), un quasi-décalque de 3,18-19 qui était alors dans la bouche de Pierre : les deux apôtres sont bien à l'unisson, et la synkrisis lucanienne s'affirme à nouveau.

•

Réactions

Les deux réactions sont celles de Félix et d'Agrippa, autrement dit d'un païen et d'un juif : elles permettent donc de faire une synthèse. Pour Festus, le païen, Paul est fou : c'était un peu déjà la réaction que l'on avait rencontré lors du fameux discours d'Athènes à l'Aréopage, et elle constitue aux yeux de l'apôtre Paul la réaction typique du païen (cf. 1 Co 1,23). D'ailleurs, on retrouve ensuite une allusion au « langage de vérité et de bon sens », dont il est aussi question dans le même passage de 1 Co.

Agrippa, le juif, ne parle pas de scandale, il se manifeste seulement ébranlé, sans parvenir pourtant à franchir le pas de la reconnaissance, malgré ou à cause de tout ce qu'il sait et de la dimension publique : on pense au personnage de Pilate.

Paul se rend bien compte que ses interlocuteurs sont engoncés dans leurs personnages, incapables en définitive de quitter leurs positions quand bien même ils manifesteraient de l'intérêt pour la prédication de Paul, et/ou reconnaîtraient la vérité de son discours (v. 31). La déclaration du v. 29 prend acte de la situation, et affirme donc que la dite prédication est destinée en fait à « ceux qui écoutent », au sens fort que ce mot a en judaïsme, autrement dit qui n'entendent pas seulement d'une oreille distraite, mais mettent en pratique.

¹⁵⁴ [En mentionnant que sa femme, Drusille, est d'origine juive, en ajoutant que Félix est fort exactement informé de la Voie \(Ac 24,22.24\), et on peut penser qu'il l'a été par Drusille, Luc semble bien nous donner aussi sa source d'informations : cette même Drusille.](#)

¹⁵⁵ [Sa datation précise est évidemment liée à celle de la présence de Felix, mais celle-ci est éminemment disputée. A. Bunine a écrit deux articles extrêmement pointus sur ce sujet dans la Revue Biblique \(vol. 111, 2004\), et rappelé que la](#)

date de son remplacement est située, selon les auteurs, entre 54 et 61, lui-même proposant la date de 56. Compte tenu de ce que j'ai écrit plus haut, je choisirais 58. En toute occurrence, la lecture de l'article de Bunine montre bien combien toute chronologie paulinienne détaillée est difficile à établir, fruit de beaucoup d'hypothèses pas toujours indépendantes, et donc discutables.

¹⁵⁶ John Clayton Lentz, Le portrait de Paul selon Luc dans les Actes des Apôtres, Paris, Cerf, 1998.

¹⁵⁷ Witherington, The Acts of the Apostles : A Socio-Rhetorical Commentary, p. 659s.

¹⁵⁸ op. cit. p. 660.

¹⁵⁹ Lentz, Le portrait de Paul selon Luc dans les Actes des Apôtres.

¹⁶⁰ Jerome Murphy O'Connor, Paul, A Critical Life, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 33 n. 5 et p. 46. Mais l'argumentation paraît très faible : « nous avons constaté que la proposition d'Unnik de placer toute l'éducation de Paul à Jérusalem ne prend pas en compte l'objection qu'il est de l'intérêt de Luc de rattacher Paul aussi étroitement que possible à cette cité ». Et alors ? L'intérêt s'oppose-t-il nécessairement à la réalité du fait ?

¹⁶¹ Tel est l'enjeu d'une thèse devenue un classique et publiée en livre, Martin Hengel, Judentum und Hellenismus, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10, Tubingue, J.C.B. Mohr, 1988.

¹⁶² Telle est la position, parmi beaucoup d'autres commentateurs, de Légasse, Paul Apôtre.

¹⁶³ Certains s'interrogent sur le pouvoir qu'avait réellement le tribun de convoquer le Sanhédrin. Mais Witherington explique fort bien qu'en tant que représentant du gouverneur, et dès lors qu'il ne s'agit pas d'une convocation formelle, mais simplement d'une demande d'avis, cela ne pouvait échapper au tribun.

¹⁶⁴ À propos de la question classique de savoir si Luc ferme définitivement la porte aux Juifs dans les Actes, voici un élément de réponse : tous ne s'opposent pas à Paul. Même s'il reste que, dans notre passage, l'attitude juive violente, celle d'Ananie, contraste fortement avec celle du tribun païen, beaucoup plus respectueux de sa loi.

¹⁶⁵ On parle surtout de la grande collecte, celle que Paul promet dans les lettres tardives, en particulier 2 Corinthiens, et qui a donc dû être portée vers 58 : c'est celle dont parlent nos versets. Mais il est possible qu'il y en ait eu d'autres : cf. Ac 11,29-30.

¹⁶⁶ Ici, il faut citer l'ensemble de l'œuvre de Jacob Neusner, en particulier tout ce qui concerne le judaïsme rabbinique.

¹⁶⁷ Sur tout cela, cf. H. Ponsot, « Les Pastorales seraient-elles les premières lettres de Paul », Lumière et Vie, n° 231, 232 et 233.

¹⁶⁸ Sur ce sujet de ce que Paul connaissait de Jésus, voir Jérôme Murphy O'Connor, Histoire de Paul de Tarse, Paris, Cerf, 2004, p. 33s.

CHAPITRE 16 : LE SÉJOUR À ROME

■

Le tout début de l'arrivée à Rome se fait encore sous l'auspice des « nous », mais sur trois versets seulement, en 28,14-16¹⁶⁹. Ils nous apprennent que Paul est bien accueilli¹⁷⁰ et, quoique placé sous la garde d'un soldat, bénéficie d'une certaine liberté : c'est ce qui va permettre à Luc de gloser sur la rencontre de Paul et des juifs de Rome.

Cette « glose » se présente sous une double forme : en premier lieu, dans les versets 17-22, sous une forme directe, un échange oral dont Luc nous propose la teneur ; en deuxième lieu, dans les versets 23-31, sous une forme principalement indirecte, un sommaire formant conclusion de tout l'ouvrage.

L'échange oral est constitué d'une plaidoirie de Paul, v. 17-20, et d'une réponse des Juifs de Rome, v. 21-22. La plaidoirie reprend bien des éléments déjà rencontrés dans les grands discours des chapitres précédents, en mettant l'accent sur le fait que Paul serait resté rigoureusement fidèle à son identité juive.

[169 Le texte original est un peu troublé, et les commentateurs notent tous que le verset 16 semble reprendre et préciser le verset 14b.](#)

[170 Peut-être même mieux que cela, la venue des frères au forum d'Appius et aux Trois-Tavernes conduit Taylor \(op. cit. p. 266\) à remarquer que l'accueil se rapproche de celui d'un général vainqueur ou d'un empereur !](#)

CONCLUSION

■

La lecture des Actes des Apôtres que je viens de proposer est, malgré sa longueur, encore très incomplète : orientée sur la thématique du rapport à l'histoire, cherchant à mieux mettre en lumière que cela n'a été fait jusqu'à maintenant le mode de composition de Luc, elle a laissé dans l'ombre beaucoup d'autres questions et de lectures, par exemple la lecture narrative, très intéressante dans l'étude de ces discours qui tiennent une telle place dans l'œuvre.

BIBLIOGRAPHIE

-

•

I. LES COMMENTAIRES

•

Boismard M.E. et Lamouille A., Les Actes des deux apôtres, Études bibliques, Nlle Série n° 12, 13 et 14, Paris, Gabalda, 1990

Barrett, The Acts of the Apostles, ICC, 2 vol., Edimbourg, T&T Clark, 1994 et 1998

Bossuyt, Philippe, et Jean Radermakers. Témoins de la parole de la grâce : lecture des Actes des apôtres. 2 vols. Collection IET. - Bruxelles : Institut d'études théologiques, 1972 ... ; 16. Bruxelles: Ed. de l'Institut d'études théologiques, 1995. <http://www.sudoc.fr/011948752>.

Bruce F., Acts of the Apostles, New International Commentary, Eerdmans

Delebecque, Edouard. Les actes des apôtres. Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres," 1982.

———. Les deux Actes des apôtres. Paris: J. Gabalda, 1986.

Marguerat D, Les Actes des Apôtres (1-12), Commentaire du Nouveau Testament, vol. I, Genève, Labor et Fides, 2007

Taylor J., Les Actes des deux apôtres, commentaire historique, Études bibliques, Nlle Série n° 41, 23 et 30, Paris, Gabalda, 2000

Witherington B., The Acts of the Apostles : A Socio-Rhetorical Commentary, Eerdmans, 1997 (excellente critique)

•

II. THÉOLOGIE

•

Chen, Diane G. *God as Father in Luke-Acts*. Frankfurt am Main; New York: Peter Lang, 2006.

Crump, David Michael. *Jesus the Intercessor : Prayer and Christology in Luke-Acts*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992.

Dupont, Jacques. *Etudes sur les Actes des Apôtres*. Paris: Éditions du Cerf, 1967.

———. *Les sources du livre des Actes; état de la question*. [Bruges: Desclée, De Brouwer, 1960.

———. *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*. Paris: Cerf, 1984.

Flichy, Odile. *La figure de Paul dans les Actes des apôtres : un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du premier siècle*. 1 vols. *Lectio divina*, ISSN 0750-1919 ; 214. Paris: les Éd. du Cerf, 2007.
<http://www.sudoc.fr/113231288>.

Franklin, Eric. *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts*. Philadelphia: Westminster Press, 1975.

Jervell J., *The Theology of the Acts of the Apostles*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996

Kee, Howard Clark. *Good News to the Ends of the Earth: The Theology of Acts*. London : Philadelphia: SCM Press ; Trinity Press International, 1990.

Légasse, Simon. *Stephanos : histoire et discours d'Étienne dans les Actes des apôtres*. 1 vols. *Lectio divina*, ISSN 0750-1919 ; 147. Paris: les Éd. du Cerf, 1992. <http://www.sudoc.fr/002527855>.

Lentz, John Clayton. *Le portrait de Paul selon Luc dans les actes des apôtres*.

Translated by Nicole de Chabot and Michel Trimaille. *Lectio divina*, ISSN 0750-1919 ; 172. Paris: les Éd. du Cerf, 1998. <http://www.sudoc.fr/004450035>.

Mainville, Odette. “Actes des apôtres 2,33 clé d’interprétation de la pneumatologie lucanienne.” Université de Montréal, 1989.

Marguerat, Daniel. *La Première Histoire Du Christianisme: Les Actes Des Apôtres*. *Lectio Divina* 180. Paris : Genève: Cerf ; Labor et Fides, 1999.

———. *Les Actes Des Apôtres. Commentaire Du Nouveau Testament* 5a-. Genève: Labor et Fides, 2007.

Marshall I.H. ed., *Witness to the Gospel : The Theology of Acts*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998

Mathieu, Yvan. *La Figure de Pierre dans l’œuvre de Luc : évangile et actes des Apôtres : une approche synchronique*. 1 vols. *Études bibliques. Nouvelle série*, ISSN 0760-3541 ; 52. Paris: J. Gabalda, 2004. <http://www.sudoc.fr/079185908>.

O’Reilly, Leo. *Word and Sign in the Acts of the Apostles: A Study in Lucan Theology*. *Analecta Gregoriana ; Series Facultatis Theologiae, Sectio B* vol. 243. n. 82. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1987.

Parker, James. *The Concept of Apokatastasis in Acts: A Study in Primitive Christian Theology*. Austin, Tex: Schola Press, 1978.

Quesnel, Michel. *Baptisés dans l’Esprit : baptême et Esprit Saint dans les Actes des apôtres*. *Lectio divina*, ISSN 0750-1919 ; 120. Paris: Éd. du Cerf, 1985. <http://www.sudoc.fr/000850659>.

———. “Paul prédicateur dans les Actes des Apôtres” (2001): 469–481.

-

III. RAPPORT À L'HISTOIRE

•

Aletti J. N., *Quand Luc raconte*, Paris, Cerf, 1998

Barrett C.K., « The Historicity of Acts », *JThS* 50,1995, p. 515-534

Bauckham, Richard. *The Book of Acts in Its First Century Setting, Volume 4 : The Book of Acts in Its Palestinian Setting*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995.

Berder, Michel, and Association catholique française pour l'étude de la Bible. *Congrès. Les actes des Apôtres : histoire, récit, théologie. Lectio divina*, ISSN 0750-1919 ; 199. Paris: Les Éd. du Cerf, 2005. <http://www.sudoc.fr/083752374>.

Bruce F.F., « The Acts of the Apostles: Historical Record or Theological Reconstruction? » *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 25.3 (1985) : 2569-2603

Bunine, Alexis. "La réception des premiers païens dans l'Église : le témoignage des Actes." *BLE*, no. 82 (2007).

---. "Paul : 'Apôtre des Gentils' ou... 'des Juifs d'abord, puis des Grecs' ?." *ETL*, no. 82 (2006): 35-68.

---. *Une légende tenace : le retour de Paul à Antioche, après sa mission en Macédoine et en Grèce (Ac 18,18-19,1)*. Paris: J. Gabalda, 2002.

Hemer, Colin J. *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*. WUNT 49. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.

Klauck, Hans-Josef. *Magic and Paganism in Early Christianity: The World of the Acts of the Apostles*. Fortress Press ed. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003.

Marshall I.H., *Luke: Historian and Theologian*, Grand Rapids, 1989

Marguerat D., La première histoire du christianisme, les Actes des Apôtres, LD180, Cerf/Labor et Fides, Paris-Genève, 1999

Porter Stanley E., The Paul of Acts. Essays in Literary Criticism, Rhetoric and Theology, (WUNT 1,115), Tubingue, Mohr

Pouderon B., Duval Y. M. eds, L'historiographie de l'Église des premiers siècles, Théologie historique 114, Beauchesne, Paris, 2002

Rapske, Brian. The Book of Acts and Paul in Roman Custody. The Book of Acts in Its First Century Setting v. 3. Grand Rapids, Mich. : Carlisle: W.B. Eerdmans ; Paternoster Press, 1994.

Shauf, Scott. Theology as History, History as Theology: Paul in Ephesus in Acts 19. Beihefte Zur Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft Und Die Kunde Der Älteren Kirche Bd. 133. Berlin ; New York: Walter de Gruyter, 2005.

Sterling G., Historiography and Self-Definition : Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography, Leiden, New York, Brill, 1992

The Book of Acts as Church History: Text, Textual Traditions and Ancient Interpretations = Apostelgeschichte Als Kirchengeschichte: Text, Texttraditionen Und Antike Auslegungen. Beihefte Zur Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft Und Die Kunde Der Älteren Kirche Bd. 120. Berlin ; New York: Walter de Gruyter, 2003.

The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting. The Book of Acts in Its First Century Setting v. 1. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Pub. Co, 1993.

Witherington B. III éd., History, Literature and Society in the Book of Acts, Cambridge, Cambridge University Press, 1996

-

IV. LES PASSAGES EN NOUS

•

Campbell, William S. The “We” Passages in the Acts of the Apostles the Narrator as Narrative Character. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007. <http://site.ebrary.com/id/10210708>.

Robbins Vernon K. , "The We-Passages in Acts and Ancient Sea Voyages," *Biblical Research* 20 (1975): 5-18

Wedderburn A. J. M., « The ‘We’ Passages in Acts : on the Horns of a Dilemma », *ZNW* 93/1-2, 2002, p. 78-98

Cf. Article aussi dans la série *The Book of Acts*, Eerdmans.

•

V. DIVERS

•

ACFEB, Les Actes des Apôtres, Congrès Angers 2003, LD 199, Paris, Cerf, 2003

Achtemeier, Paul J. “An Elusive Unity: Paul, Acts and the Early Church” (1986): 1–26.

Alexander, Loveday. *The Preface to Luke’s Gospel : Literary Convention and Social Context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1993.

Arlandson, James Malcolm. *Women, Class, and Society in Early Christianity : Models from Luke-Acts*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1997.

Auneau, Joseph. *Évangiles synoptiques et Actes des apôtres*. 2 vols. (Petite bibliothèque des sciences bibliques ; 2. Nouveau Testament ; 4). Paris: Desclée, 1981. <http://www.sudoc.fr/000444537>.

Bruce, Frederick Fyvie. *The Church of Jerusalem in the Acts of the Apostles*. Manchester, Eng.: John Rylands University Library of Manchester, 1985.

———. “Chronological Questions in the Acts of the Apostles” (1986): 273–295.

———. *The book of the Acts*. Grand Rapids (Michigan): W. B. Eerdmans, 1988. <http://www.sudoc.fr/002590387>.

———. *The Speeches in the Acts of the Apostles*. London: Tyndale Press, 1942.

Cadbury H. J., *The Making of Luke-Acts*, Peabody, Hendrickson, 1999

Esler, Philip Francis. *Community and Gospel in Luke-Acts : The Social and Political Motivations of Lucan Theology*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1987.

Fearghail, Fearghus Ó. *The Introduction to Luke-Acts: A Study of the Role of Lk 1, 1-4, 44 in the Composition of Luke's Two-Volume Work.* *Analecta Biblica* 126. Roma: Editrice Pontificio Istituto biblico, 1991.

Finger, Reta Halteman. *Of Widows and Meals: Communal Meals in the Book of Acts.* Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub., 2007.

Foakes-Jackson, F. J, and Kirsopp Lake. *The Beginnings of Christianity : Part I: The Acts of the Apostles.* London: Macmillan, 1920.

Gasque, Ward W. *A History of the criticism of the Acts of the Apostles.* Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

---. "La valeur historique des Actes des Apôtres (1ère partie)." *Hokhma* 3 (1976): 82-92.

---. "La valeur historique des Actes des Apôtres (2e partie)." *Hokhma* 6 (1977): 12-33.

Gill, David W. J, and Conrad H Gempf. *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting.* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1994.

Heimerdinger, Jenny. *The Bezan Text of Acts : A Contribution of Discourse Analysis to Textual Criticism.* London; New York: Sheffield Academic Press, 2002.

Kilgallen, John J. *The Stephen Speech: A Literary and Redactional Study of Acts 7, 2-53.* *Analecta Biblica* 67. Rome: Biblical Institute Press, 1976.

Kremer J., *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie (BETHL 48),* Gembloux, Duculot/Leuven, Leuven University Press, 1979. Plusieurs articles majeurs dont celui de Van Unnik.

LaVerdiere, Eugene. *The Breaking of the Bread : The Development of the Eucharist according to the Acts of the Apostles.* Chicago, IL: Liturgy Training Publications, 1998.

Lüdeman G., *Early Christianity according to the Traditions in Acts, A Commentary,* Londres, SCM Press, 1989

Maddox, Robert. *The Purpose of Luke-Acts*. *Forschungen Zur Religion Und Literatur Des Alten Und Neuen Testaments* 126. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

Matson, David Lertis. *Household Conversion Narratives in Acts: Pattern and Interpretation*. *Journal for the Study of the New Testament* 123. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1996.

Mills, Watson E. *A Bibliography of the Periodical Literature on the Acts of the Apostles, 1962-1984*. *Supplements to Novum Testamentum* v. 58. Leiden: E.J. Brill, 1986.

Mount, Christopher N. *Pauline Christianity: Luke-Acts and the Legacy of Paul*. *Supplements to Novum Testamentum* v. 104. Leiden ; Boston: Brill, 2002.

Nave, Guy D. *The Role and Function of Repentance in Luke-Acts*. *Academia Biblica / Brill Academic Publishers* no. 4. Leiden ; Boston: Brill, 2002.

Parsons, Mikeal C. *The departure of Jesus in Luke-Acts : the Ascension narratives in context*. *Journal for the study of the New Testament. Supplement series*, ISSN 0143-5108 ; 21. Sheffield: JSOT, 1987.
<http://www.sudoc.fr/020452853>.

Pervo, Richard I. *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.

Pilch, John J. *Visions and Healing in the Acts of the Apostles: How the Early Believers Experienced God*. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2004.

Rothschild, Clare K. *Luke-Acts and the Rhetoric of History: An Investigation of Early Christian Historiography*. *Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament* 175. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

Samkuty, V. J. *The Samaritan Mission in Acts*. *Library of New Testament Studies* 328. London ; New York: T & T Clark, 2006.

Shelton, James B. *Mighty in Word and Deed: The Role of the Holy Spirit in Luke-Acts*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 1991.

Shepherd, William H. *The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character*

in Luke-Acts. Dissertation Series / Society of Biblical Literature no. 147.
Atlanta, Ga: Scholars Press, 1994.

Soards, Marion L. The Speeches in Acts: Their Content, Context, and Concerns.
1st ed. Louisville, Ky: Westminster/John Knox Press, 1994.

Tannehill R. C., The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation,
Minneapolis, Fortress Press, I, 1986 ; II, 1990

Tiede, David Lenz. Prophecy and History in Luke-Acts. Philadelphia: Fortress
Press, 1980.

Turner, Max. Power from on High : The Spirit in Israel's Restoration and
Witness in Luke-Acts. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1996.

Verheyden J. ed., The Unity of Luke-Acts, BEThL 142, Leuven, Leuven
University Press/Peeters, 1999. Plusieurs articles majeurs.

Walker, W. O. "Acts and the Pauline Corpus Reconsidered" (1985): 3–23.

Weatherly, Jon A. Jewish Responsibility for the Death of Jesus in Luke-Acts.
Journal for the Study of the New Testament 106. Sheffield, England: Sheffield
Academic Press, 1994.

Weaver, John B. Plots of Epiphany: Prison-Escape in Acts of the Apostles.
Beihefte Zur Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft Und Die
Kunde Der Älteren Kirche Bd. 131. Berlin ; New York: W. de Gruyter, 2004.

Wiens, Delbert L. Stephen's Sermon and the Structure of Luke-Acts. N.
Richland Hills, TX: BIBAL Press, 1995.

Williams, Benjamin E. Miracle Stories in the Biblical Book Acts of the Apostles.
Mellen Biblical Press v. 59. Lewiston, N.Y: E. Mellen Press, 2001.

Wilson, Stephen G. "The Gentiles and the Gentile mission in Luke-Acts." Th.,
Cambridge University Press, 1973. <http://www.sudoc.fr/012591998>.

Ziccardi, Costantino Antonio. The Relationship of Jesus and the Kingdom of
God according to Luke-Acts. Roma: Editrice Pontificia Universita Gregoriana,
2008.

© 2016 Hervé PONSOT

*Photo de couverture : Saint Luc, église Saint-Christophe,
Montferrand du Périgord
(Wikimedia Commons)*

Edition : BoD - Books on Demand GmbH

12/14 rond-point des Champs Élysées

75008 Paris

Imprimé par BoD – Books on Demand GmbH, Norderstedt

ISBN : 978-2-322-07923-0

Dépôt légal : Juin 2016