

BIBLIOTHECA EPHEMERIDUM THEOLOGICARUM LOVANIENSIVM

CCIL

RESURRECTION OF THE DEAD
BIBLICAL TRADITIONS IN DIALOGUE

EDITED BY

GEERT VAN OYEN – TOM SHEPHERD

UITGEVERIJ PEETERS
LEUVEN – PARIS – WALPOLE, MA
2012

TABLE OF CONTENTS

PREFACE	VII
ABBREVIATIONS	XIII

I. THE HEBREW BIBLE

André WÉNIN (Université catholique de Louvain [Louvain-la-Neuve], Belgium)	
Enracinement vétérotestamentaire du discours sur la résurrection de Jésus dans le Nouveau Testament	3
Erik EYNIKEL (Radboud Universiteit Nijmegen, The Netherlands)	
La résurrection comme passerelle entre les sacrifices d’animaux dans l’Ancien Testament et le sacrifice de Jésus dans le Nouveau Testament	25
Kristin DE TROYER (University of St Andrews, United Kingdom)	
The Garden: A Crucial Element or a Later Addition to the Resurrection Stories?	41
Hans AUSLOOS (Université catholique de Louvain [Louvain-la-Neuve], Belgium)	
Selon les Écritures...? Job 14,12 comme racine vétérotestamentaire de Jean 11	55
Hans DEBEL (KU Leuven, Belgium)	
Once More, with Feeling: Qoh 11,7–12,7 as the Ultimate Expression of Qohelet’s Alternative to Life-Beyond-Death ...	73
Jacques B. DOUKHAN (Andrews University, Berrien Springs MI, USA)	
From Dust to Stars: The Vision of Resurrection(s) in Daniel 12,1-3 and Its Resonance in the Book of Daniel	85
Jean-Sébastien REY (Université de Lorraine, Metz, France)	
L’espérance post-mortem dans la littérature de Sagesse du II ^e siècle avant notre ère: Ben Sira et 4Q <i>Instruction</i>	99

II. THE NEW TESTAMENT

Odette MAINVILLE (Université de Montréal, Canada)	
Le rôle des récits résurrectionnels en Matthieu 28: Une relecture rédactionnelle	119
Geert VAN OYEN (Université catholique de Louvain [Louvain-la-Neuve], Belgium)	
The Empty Tomb Story in the Gospel of Mark and Michel Foucault's Concept of <i>Heterotopia</i>	137
Tom SHEPHERD (Andrews University, Berrien Springs, MI, USA)	
Promise and Power: A Narrative Analysis of the Resurrection Story in Mark 16 in Codex Vaticanus and Codex Washingtonianus	159
Daniel MARGUERAT (Université de Lausanne, Suisse)	
Quand la résurrection se fait clef de lecture de l'histoire (Luc-Actes)	183
Frederick S. TAPPENDEN (University of Manchester, United Kingdom)	
Luke and Paul in Dialogue: Ritual Meals and Risen Bodies as Instances of Embodied Cognition	203
Martijn STEEGEN (Research Foundation – Flanders [FWO] / KU Leuven, Belgium)	
Raising the Dead in John 5,19-30: Questioning Equality or Subordination in the Relationship between the Father and the Son	229
Gilbert VAN BELLE (KU Leuven, Belgium)	
The Resurrection Stories as Signs in the Fourth Gospel: R. Bultmann's Interpretation of the Resurrection Revisited	249
Edward PILLAR (Evesham Baptist Church, Worcestershire, United Kingdom)	
"Whom He Raised from the Dead": Exploring the Anti-Imperial Context of Paul's First Statement of Resurrection	265
Matthew R. MALCOLM (Trinity Theological College, Perth, Western Australia)	
The Resurrection of the Dead in 1 Corinthians	275
Joel R. WHITE (Freie Theologische Hochschule Giessen, Germany)	
Christ's Resurrection Is the Spirit's Firstfruits (Romans 8,23)	289

Julian WAWRO (Université catholique de Louvain [Louvain-la-Neuve], Belgium)	
Légiférer ou croire en la Résurrection: Un dilemme des pharisiens? Le Christ ressuscité comme «pierre d'achoppement» en Rm 9,32	305
Michael LABAHN (Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg, Halle, Germany / Northwest University Potchefstroom, South Africa)	
The Resurrection of the Followers of the Lamb: Between Heavenly "Reality" and Hope for the Future. The Concept of Resurrection within the Imagery of Death and Life in the Book of Revelation	319
III. THE BIBLICAL CANON IN DIALOGUE	
Constantin POGOR (Université catholique de Louvain [Louvain-la-Neuve], Belgium)	
Deux expressions portant sur la résurrection des morts: Étude de cas sur 4Q521 2 ii 5-8; 12-13 et Mt 11,5 par. Lc 7,22	345
Heikki RÄISÄNEN (University of Helsinki, Finland)	
Resurrection for Punishment? The Fate of the Unrighteous in Early Christianity and in "New Testament Theology"	361
Jonathan A. DRAPER (University of KwaZulu-Natal, South Africa)	
Walking the Way of Life or the Way of Death in the Present Existence as the Beginning of Eschatological Life or Death in the Renewed Earthly Kingdom: The Rationale for the Limitation of the Resurrection to the Righteous Departed in <i>Didache</i> 16,6-8 .	383
Mark R.C. GRUNDEKEN (Research Foundation – Flanders [FWO] / KU Leuven, Belgium)	
Resurrection of the Dead in the <i>Shepherd of Hermas</i> : A Matter of Dispute	403
Gie VLEUGELS (Evangelische Theologische Faculteit, Heverlee, Belgium)	
Prospect of an afterlife in the <i>Odes of Solomon</i>	417
José COSTA (Université de Paris III – Sorbonne Nouvelle, France)	
«Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?»: La question d'Oscar Cullmann et le témoignage des sources rabbiniques anciennes	429

Stephen J. BEDARD (Acadia Divinity College, Wolfville, NS, Canada)	
A Nation of Heroes: From Apotheosis to Resurrection	453
Tobias NICKLAS (Universität Regensburg, Germany)	
Resurrection – Judgment – Punishment: Apocalypse of Peter 4	461
Ryann Elizabeth CRAIG (The Catholic University of America, Washington, DC, USA)	
Anastasis in the Treatise on the Resurrection: How Jesus’ Example Informs Valentinian Resurrection Doctrine and Christology	475
Paul B. DECOCK (University of KwaZulu-Natal, South Africa)	
The Resurrection According to Origen of Alexandria	497

IV. HISTORY, THEOLOGY AND HERMENEUTICS

Gergely JUHÁSZ (Liverpool Hope University, United Kingdom)	
Resurrection or Immortality of the Soul? A Dilemma of Reformation Exegesis	517
Gerd LÜDEMANN (Göttingen, Germany)	
The Resurrection of Jesus: Fifteen Years Later	535
Claire CLIVAZ (University of Lausanne, Switzerland)	
Why Were the Resurrection Stories Read and Believed? And What Are We Making of Them Today?	559

INDICES

INDEX OF AUTHORS	585
INDEX OF BIBLICAL REFERENCES	599
INDEX OF OTHER REFERENCES	621

QUAND LA RÉSURRECTION
SE FAIT CLEF DE LECTURE DE L'HISTOIRE
(LUC-ACTES)

La question à laquelle je m'attache est celle-ci: quelle fonction rhétorique l'auteur de Luc-Actes a-t-il dévolue à la résurrection au sein de son écrit? Pour le dire autrement: au sein de l'intrigue de Luc-Actes, quelle fonction l'auteur attribue-t-il à la résurrection, et comment l'expose-t-il à l'intention de ses lecteurs et lectrices?

Mon questionnement est foncièrement narratologique; mais s'il privilégie méthodologiquement ce type de lecture, il n'exclut nullement l'apport des données de la critique historique¹. Je n'aborderai ici ni l'historicité du fait résurrectionnel, ni l'origine des traditions que l'auteur a recueillies et intégrées à son œuvre. C'est plutôt l'usage que fait l'auteur des données qui lui ont été transmises, et le rôle qu'il leur attribue dans sa stratégie narrative, qui m'intéressent.

La thèse que je vais argumenter est la suivante: *la fonction que Luc attribue à la résurrection relève d'une herméneutique de l'histoire*. On parle, en ce qui concerne la pensée de l'apôtre Paul, d'une rhétorique de la croix, pour dire que la croix n'est pas seulement un thème spécifique de sa théologie, mais qu'elle constitue un critère de vérité et le principe d'élaboration de sa théologie². La formulation emblématique de cette *theologia crucis* se lit en 1 Co 1,18–2,5. Dans le même sens, j'estime qu'il faut parler en Luc-Actes d'une *rhétorique de la résurrection*: la résurrection n'y figure pas seulement comme un thème (d'ailleurs récurrent) de son récit, mais le récit met en œuvre la résurrection comme *un moyen d'interprétation théologique de l'histoire*.

Voilà ce que j'aimerais démontrer, tout en posant un préalable destiné à éviter le malentendu. En différenciant rhétorique de la croix et rhétorique de la résurrection, je n'oppose pas une théologie paulinienne de la croix à une théologie lucanienne de la gloire; je ne suis pas, sur ce point,

1. Sur les fondements épistémologiques de l'analyse narrative et ses modalités d'application, on consultera: D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques: Initiation à l'analyse narrative*, Paris – Genève, Cerf – Labor et Fides, 4^e2009 (voir les pp. 9-39 sur l'articulation avec la critique historique).

2. Voir par exemple J. ZUMSTEIN, *La croix comme principe de constitution de la théologie paulinienne*, in A. DETTWILER – J.-D. KAESTLI – D. MARGUERAT (eds.), *Paul, une théologie en construction* (MB, 51), Genève, Labor et Fides, 2004, 97-318.

disciple de Käsemann³. En revanche, je considère que Luc vit dans l'héritage de Paul, et que pour lui, bien loin d'effacer la mort de Jésus, la résurrection montre comment Dieu surplombe la mort de la croix sans l'occulter⁴. Les textes analysés le feront aisément voir.

Mon parcours de lecture tient en cinq points. Dans l'évangile de Luc, nous sonderons tout d'abord le thème de la résurrection prophétisée par l'Écriture (I), et celui des témoins de la résurrection (II). À partir de textes des Actes des apôtres, nous verrons comment se fait le lien entre résurrection et universalité du kérygme (III), puis entre résurrection et justification (IV), et enfin le lien entre résurrection et pouvoir-guérir (V).

I. LA RÉSURRECTION PROPHÉTISÉE PAR L'ÉCRITURE

Le premier passage dans lequel Luc thématise la résurrection des morts se trouve dans la rencontre de Jésus avec les Sadducéens (Lc 20,27-39). Dans ce dialogue didactique, qui est une réécriture de Mc 12,18-27, un commentaire du narrateur informe le lecteur que les Sadducéens nient qu'il y ait résurrection: «S'étant avancés, quelques-uns des Sadducéens, qui disaient au contraire qu'il n'y a pas de résurrection, l'interrogèrent» (Lc 20,27). De son côté, Flavius Josèphe confirme cette information historique dans les *Antiquités Juives*⁵.

L'argument que les Sadducéens présentent à Jésus est une réduction *ad absurdum* de la notion de survie après la mort. Ils citent l'exemple grotesque de la femme aux sept maris: sept frères, qui l'ont épousée

3. La position de Ernst KÄSEMANN émerge en deux articles: *Das Problem des historischen Jesus*, repris in *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1970, 187-214, pp. 198-199 (trad. fr.: *Essais exégétiques* [MB], Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972, 145-173, pp. 157-158) et *Neutestamentliche Fragen von heute*, repris in *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, 11-31, pp. 28-30 (trad. fr.: *Essais exégétiques*, 123-144, pp. 140-143). Pour Käsemann, la tension eschatologique s'effondre dans la compréhension lucanienne de l'histoire où «le sens psychologique, l'activité de l'historien compilateur et la tendance de l'écrivain à l'édification deviennent sensibles de la même manière. Le prix que paie Luc pour cela est assurément important: son Jésus est le fondateur de la religion chrétienne, la croix est une erreur des Juifs, qui n'ont pas compris la prophétie vétérotestamentaire, la résurrection est la correction nécessaire de cette défaillance humaine par celui qui dirige le monde» (*Essais exégétiques*, p. 157).

4. On s'en convaincra à la lecture (répétitive) de la formule kérygmaticque dite de contraste, par laquelle l'œuvre mortifère des hommes à la croix est surpassée par l'action du Dieu relevant Jésus d'entre les morts: «Lui qu'ils ont exécuté en le pendant au bois, Dieu l'a réveillé au troisième jour» (10,39-40; cf. 2,23-24.36; 3,13-15; 4,10; 5,30; 13,28-30).

5. FLAVIUS JOSÈPHE, *AJ* 18,1,4 (16); cf. *BJ* 2,8,14 (165).

successivement en vertu de la loi du lévirat (Dt 25,5-6), meurent en la laissant veuve sans enfant. Question à Jésus: de qui sera-t-elle la femme lors de la résurrection?

La réponse de Jésus se décline en deux temps: les versets 34-36, puis 37-38.

Une radicale altérité

Dans un premier temps (20,34-36), Jésus oppose les fils de ce monde-ci, qui épousent et sont épousés, à «ceux qui ont été jugés dignes d'atteindre ce monde-là et la résurrection d'entre les morts»; ils n'épousent ni ne sont épousés. L'antithèse entre «ce monde-ci» (ὁ αἰὼν οὗτος) et «ce monde-là» (ὁ αἰὼν ἐκεῖνος) est classique dans l'apocalyptique juive pour différencier le temps terrestre du temps à venir, c'est-à-dire de l'après-mort. Mais comment faut-il comprendre la formule «ceux qui ont été jugés dignes d'atteindre ce monde-là» (οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν, v. 35)?

Crispin Fletcher-Louis a soutenu l'hypothèse selon laquelle l'expression se réfère aux élus eschatologiques qui anticipent dans le présent la résurrection des morts⁶. Luc brouillerait la distinction du monde présent et du monde futur en localisant dans ce monde-ci les élus du monde à venir: les sauvés («ceux qui ont été jugés dignes») anticiperaient dans le présent une résurrection des morts qu'ils ont déjà «atteinte». Τυγχάνω, ici à l'infinitif aoriste τυχεῖν, a ici pour sens: *atteindre, obtenir*⁷. Ainsi, les élus se garderaient du mariage pour anticiper l'état du salut. Cette hypothèse a pour elle d'une part le présent «n'épousent ni ne sont épousés» (οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται)⁸, d'autre part le fait que des cercles encratites dès le II^e siècle ont pratiqué le célibat angéломorphique, anticipant l'état angélique résurrectionnel⁹. Or, cette lecture se heurte à

6. C.H.T. FLETCHER-LOUIS, *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology* (WUNT, 2.94), Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, pp. 78-86.

7. W. BAUER – K. ALAND, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin, de Gruyter, 1988, col. 1653.

8. F. BOVON, *L'Évangile selon saint Luc (19,28–24,53)* (CNT, 3d), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 98, souligne cet argument en se ralliant à l'interprétation de Fletcher-Louis. Dans le même sens, mais à partir de schèmes apocalyptiques: J. BERNARD, *Marc 12,18-27 et la portée eschatologique de la prophétie*, in J. VERMEYLEN (ed.), *Les prophètes de la Bible et la fin des temps* (LD, 240), Paris, Cerf, 2010, 227-256, pp. 249-252.

9. Les milieux encratites repoussaient le mariage comme fournisseur de mort, prônaient la continence sexuelle et défendaient une vision spirituelle de la résurrection des morts qu'ils fondaient sur leur lecture de Lc 20,34-36: voir BOVON, *L'Évangile selon saint Luc* (n. 8), pp. 105-106. FLETCHER-LOUIS, *Luke-Acts* (n. 6), pp. 109-215, fait remonter leur sotériologie aux traditions angéломorphiques juives.

un obstacle majeur: l'idée d'une actualisation de l'état résurrectionnel, et par là même d'une confusion entre l'éthique du présent et le futur du salut, est totalement étrangère à la conception lucanienne de l'histoire. L'anticipation du salut se heurte aux nombreuses références au caractère futur de la rétribution eschatologique¹⁰. Le présent οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται ne doit pas être surinterprété à la manière encratite; il conserve une valeur logique, après que le narrateur a précisé que ceux qui auront accès au monde résurrectionnel le recevront au travers d'un processus juridique: ils en «seront déclarés dignes» (καταξιόω)¹¹ par le Juge des derniers temps. Il faut donc comprendre: ceux qui, dans le monde à venir, auront été gratifiés du salut ne connaîtront pas l'état de mariage.

Une altérité, que je dirais ontologique, est ainsi posée par le Jésus lucanien entre le monde terrestre et le monde eschatologique. Cette altérité est décrite à travers une cascade de quatre attributs (v. 36), alors que Mc 12,25b n'en mentionne qu'un seul. Ceux qui participeront à la résurrection des morts:

- a) ne peuvent plus mourir (36a);
- b) ils sont pareils aux anges (ἰσάγγελοι 36b; cf. Mc 12,25b);
- c) ils sont fils de Dieu (36c);
- d) ils sont fils de la résurrection (τῆς ἀναστάσεως υἱοί 36d).

Les quatre attributs vont par paire. L'immortalité (a) est le propre du monde angélique (b). Luc use de l'adjectif composé ἰσάγγελος (*pareil aux anges*), rarissime en grec et absent de la LXX, qu'il a peut-être forgé lui-même; si le terme est inusité, l'idée que les croyants défunts acquièrent une condition qui les soustrait aux contingences terrestres est connue en revanche du judaïsme contemporain¹². Second couple: la filialité divine (c) est la conséquence de l'appartenance au monde résurrectionnel (d). La condition d'enfant de Dieu est une antique titulature abondamment attestée dans la LXX, appliquée soit au roi, soit au Messie, soit collectivement au peuple choisi. Elle est octroyée par un acte forensique, que le judaïsme du second Temple et la tradition synoptique situent au temps eschatologique (voir Mt 5,9); cette suprême dignité est ici liée à la participation au monde résurrectionnel. Les élus de Dieu sont ainsi participants de son monde et de sa vie.

10. Lc 6,20-26.35-38.48-49; 9,24-26; 10,12-15.28; 11,31-32; etc.

11. Ce verbe rare apparaît aussi en Ac 5,41 et 2 Th 1,5 (même valeur eschatologique).

12. PHILON, *De sacrificiis Abelis et Caini* 1,5; *1 Hén* 15,6; *2 Ba* 51,10. Dossier chez D.E. AUNE, *Luke 20,34-36: A «Gnostized» Logion of Jesus?*, in *Geschichte – Tradition – Reflexion*. FS. M. Hengel, III, Tübingen, Mohr Siebeck, 1996, 187-202.

L'effet cumulé des quatre attributs alignés par Luc est sans ambiguïté : une discontinuité radicale est statuée entre la vie terrestre et la vie résurrectionnelle. Luc s'avère être un bon élève de Paul : ne formule-t-il pas narrativement ce que l'apôtre expose argumentativement en 1 Co 15,50 («La chair et le sang ne peuvent hériter du Royaume de Dieu, ni la corruption hériter de l'incorruptibilité») ? Sa position, une fois de plus, n'est pas originale dans le cadre de l'apocalyptique juive. On lit par exemple en 2 Ba 51,9-10 : «Le temps ne les fera pas vieillir. Car ils demeureront dans les hauteurs de ce monde-là ; ils seront semblables aux anges et pareils aux étoiles». Mais dans le cas présent, relevons comment cette déclaration sur l'état des ressuscités s'insère dans le dialogue avec les Sadducéens. Jésus donne tort aux Sadducéens, en récusant le cas qui lui est soumis ; la prolongation *post mortem* du statut conjugal de la femme aux sept maris est réputée inadéquate. Le monde résurrectionnel affiche face à «ce monde-ci» une totale altérité. Ce faisant, Jésus se sépare aussi d'une représentation matérialiste de la résurrection que l'on trouve fortement affirmée dans l'espérance pharisienne, où le monde futur est largement (mais pas exclusivement) compris comme un retour à l'identique¹³. C'est d'une telle perception que ses interlocuteurs sadducéens se sont inspirés pour soumettre l'absurde cas de la femme aux sept maris.

13. Je renvoie aux citations rassemblées par H.L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommen-tar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München, Beck, III, 41965, pp. 473-475 ; IV, 41965, surtout pp. 968-976.1118-1165. Je suis reconnaissant à José Costa de me rendre attentif à la diversité de la tradition pharisienne sur ce point. «Un débat situé dans le Talmud Yerushalmi (*Kil'ayim* 9,4) oppose Rabbi Yehuda ha-Nasi avec les Sages de son époque (cités comme formant un bloc). Pour Rabbi Yehuda ha-nasi, le mort ne revient pas comme il est parti, c'est-à-dire ne ressuscite pas parfaitement à l'identique (l'exemple donné est celui du vêtement qui accompagne le mort dans la tombe, pour Rabbi Yehuda ha-nasi, le mort ne ressuscite pas avec ce vêtement), alors que les Sages soutiennent le contraire. On pourrait dire que 'les Sages' sont l'opinion majoritaire, mais Rabbi Yehuda ha-nasi est le rédacteur de la Mishna, le deuxième Moïse et le plus grand Sage de l'époque tannaïtique. On peut raisonner de même pour Rab, qui décrit un monde futur sans sexualité et où les justes sont devenus des êtres de lumière ; il est un disciple direct de Rabbi Yehuda ha-nasi, considéré pratiquement comme l'équivalent d'un tannaïte. Quant aux traditions de retour à l'identique, elles comportent elles-mêmes une certaine complexité interne, car la résurrection à l'identique (dans un premier temps) est souvent suivie par une transformation (dans un deuxième temps). Cette formule permet certainement de répondre à deux exigences auxquelles les rabbins sont très attachés et qui ne sont pas aisées, en effet, à concilier : a) l'exigence d'un retour à l'identique, puisqu'il faut attester le miracle et rendre possible le jugement du mort ressuscité ; b) l'exigence de transformation et de renouveau, qui marque l'entrée dans le monde nouveau dont parle Esaïe. C'est pourquoi la résurrection, qui est à la charnière des deux mondes, est marquée par cette ambiguïté, à la fois partie intégrante de l'ancien ordre et porte d'entrée vers le nouvel ordre» (J. COSTA en correspondance privée).

Le Dieu des vivants

Le second temps de l'argumentation (20,37-38) réserve plus d'originalité: «Que les morts sont réveillés¹⁴, Moïse aussi l'a révélé dans l'épisode du buisson lorsqu'il dit que 'Le Seigneur est le Dieu d'Abraham et le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob' [Ex 3,6]» (v. 37). Jésus tire ici parti du fait que Dieu, lors de l'épisode du buisson ardent, se présente à Moïse comme le Dieu de trois hommes morts depuis longtemps. L'idée que les patriarches ne sont pas morts, mais survivent, est connue. *4 Maccabées* 16,25 le dit explicitement: «Ils savaient aussi ceci: ceux qui sont morts pour Dieu vivent en Dieu, tout comme Abraham et Isaac et Jacob, et tous les patriarches». Mais nous ne disposons pas, au sein de la tradition juive, d'autre exemple d'une utilisation d'Ex 3,6 au profit de la croyance en la résurrection. Le syllogisme qui sous-tend le texte de Luc est fondé sur Marc. La prémisse est formulée en Mc 2,27: «Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants»; Luc commente: «car tous vivent pour lui» (v. 38). En d'autres termes: le Dieu qui se présente à Moïse ne pourrait pas devant lui s'affubler de cadavres, car il est donateur de vie, et les patriarches sont vivants devant lui. Le tour de force est d'avoir fait prophétiser la résurrection par la Torah.

La voie exégétique étant ouverte, le mouvement pouvait se poursuivre dans l'œuvre de Luc. Ainsi, dans les discours de Pierre et de Paul au sein du livre des Actes, la résurrection du Christ fait l'objet d'une argumentation scripturaire; celle-ci se cherche dans les Psaumes ou chez Esaïe. Le discours de Pierre à la Pentecôte (Ac 2,22-36) cite le Ps 16,8-11 avec la promesse divine que Dieu ne laissera pas son saint voir la corruption (vv. 26-28) et le Ps 110,1 sur l'exaltation à la droite du Seigneur (vv. 34-35). L'homélie de Paul à la synagogue d'Antioche de Pisidie (Ac 13,16-41) articule les citations du Ps 2,7 sur l'engendrement divin du Fils (v. 33), d'Es 55,3 sur la promesse divine d'accorder «les choses saintes de David, les véritables» (v. 34) et du Ps 16,10 sur l'engagement divin de ne pas laisser son saint voir la corruption (v. 35). De part et d'autre, la médiation scripturaire choisie passe par la prophétie de David; c'est par lui que la promesse d'immortalité est octroyée au Messie Jésus. Cet enracinement de la promesse résurrectionnelle dans l'Écriture permettra même à l'auteur des Actes de placer sur les lèvres de Paul s'adressant au sanhédrin: «Frères, je suis Pharisien, fils de Pharisien; c'est pour notre espérance, la résurrection des morts, que je suis mis en jugement»

14. Je rappelle pour mémoire que le langage du NT ne connaît pas le verbe «ressusciter», mais utilise à cet effet deux verbes qui sont *ἐγείρειν* (*réveiller*) et *ἀνίστασθαι* (*être relevé*). Je traduirai à chaque fois en fonction du verbe utilisé par l'auteur.

(Ac 23,6)¹⁵. En réalité, sous couvert de résurrection des morts, c'est de la résurrection de Jésus que Paul témoigne; assimiler l'événement de Pâques à l'espérance d'Israël est un véritable coup de force, mais l'auteur des Actes peut justifier ce télescopage par la lecture christologique qu'il a déployée du témoignage scripturaire sur la résurrection. Tout le potentiel résurrectionnel des Écritures est capté au service de Pâques.

Je conclus sur ce premier point. Luc, précédé par Marc, s'est efforcé d'enraciner la résurrection des morts dans les Écritures. Mais on perçoit bien que le kérygme pascal est ici le présupposé qui guide l'herméneutique des Écritures, et non l'inverse. Dit autrement: la résurrection n'est pas l'objet, mais le sujet de l'argumentation. L'événement de Pâques est le levier qui ouvre le sens des textes. Nous ne sommes pas encore à une herméneutique de l'histoire, mais nous y venons.

II. DEVENIR TÉMOINS DE LA RÉSURRECTION (Lc 24)

Étonnamment, l'évangéliste Luc ne revient pas sur la question de la résurrection jusqu'au récit pascal, qui occupe l'entier du chapitre 24. Cette séquence narrative se laisse découper en cinq épisodes successifs, dont nous verrons qu'ils constituent un véritable parcours thématique:

- 1) le tombeau vide (24,1-12);
- 2) Emmaüs (24,13-35);
- 3) l'apparition aux Onze (24,36-43);
- 4) l'instruction des Onze (24,44-49);
- 5) l'Ascension (24,50-52).

On a beaucoup dit que la visée de ce chapitre était de livrer une apologétique de la résurrection, notamment lors de l'apparition aux Onze où le Ressuscité exhibe ses mains et ses pieds et mange pour prouver qu'il n'est pas un esprit (24,39-43)¹⁶. Si la dimension apologétique n'est pas absente de cet épisode en particulier, je considère pour ma part que la finalité de l'ensemble du chapitre 24 ne réside pas là, mais dans *la*

15. Lire l'article de K. HAACKER, *Das Bekenntnis des Paulus zur Hoffnung Israels nach der Apostelgeschichte*, in *NTS* 31 (1985) 437-451.

16. Par exemple J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT), Regensburg, Pustet, 1977, p. 666: «Lukas verfolgt eine apologetische Absicht, die Auseinandersetzungen über die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes in der frühen Gemeinde zu erkennen gibt». Voir aussi récemment H. KLEIN, *Das Lukasevangelium* (KEK), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2006, pp. 735-736.

construction du témoignage de la résurrection. Tout l'effort narratif de Luc vise à habiliter les disciples à être des témoins fiables, garantissant la validité du kérygme pascal; c'est pourquoi il a ordonné la séquence du chapitre 24 en vue de construire progressivement la figure des témoins de la résurrection¹⁷.

Suivons le récit dans son déroulement narratif.

Le tombeau vide (24,1-12)

L'épisode du tombeau vide (24,1-12) bute sur un *non-voir*. Les femmes n'ont constaté que l'absence: «elles ne trouvèrent pas le corps du Seigneur Jésus», et Pierre n'aperçoit que les bandelettes. Mais l'interprétation de cette absence est suggérée par les deux êtres angéliques, qui impulsent un travail de mémoire: «Rappelez-vous comment il vous a parlé quand il était encore en Galilée; il disait: 'Il faut que le Fils de l'homme soit livré aux mains des hommes pécheurs, qu'il soit crucifié et que le troisième jour il soit relevé'» (vv. 6b-7). Le non-voir est exposé, pour être compris, à l'anamnèse des paroles de Jésus.

Les pèlerins d'Emmaüs (24,13-35)

L'épisode des pèlerins d'Emmaüs (24,13-35) comporte un long discours de Cléopas et son compagnon, qui culmine sur le non-voir des disciples: quelques disciples sont allés au tombeau pour vérifier ce que disaient les femmes, «mais lui, ils ne l'ont pas vu» (v. 24b). La nouvelle de la résurrection a circulé, mais elle est inopérante. Ce discours déceptif est suivi de la prise de parole de Jésus, qui «commençant par Moïse et par tous les prophètes, leur expliqua dans toutes les Écritures ce qui le concernait» (v. 27). Que leur dit-il? Nous n'en savons rien. Alors que le lecteur est informé dans le détail des regrets des deux disciples, il *n'apprend rien* de la teneur du discours de Jésus. Admironons la stratégie narrative¹⁸. Elle signifie que le lecteur n'a pas accès ici au témoignage de la résurrection et à son argumentation scripturaire. Quand y aura-t-il accès? En aval dans le récit, par la médiation des apôtres et de Paul. C'est effec-

17. Jean-Marie GUILLAUME, *Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus* (ÉB), Paris, Gabalda, 1979, p. 268, discerne aussi une progression au long de la séquence; il la localise dans la «hiérarchie des témoins» (des «femmes-servantes» aux Onze), dans la foi progressive au Ressuscité (du doute à l'adoration) et dans la précision grandissante du kérygme (du message aux femmes à la proclamation du Christ aux onze).

18. Sur ce procédé narratif, par lequel un narrateur cache l'information à son lecteur, on consultera MARGUERAT – BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques* (n. 1), pp. 99-101.

tivement au gré de leurs discours, au long de la narration des Actes, que se déploiera l'argumentaire sur la résurrection (Ac 2,22-36; 3,13-26; 13,16-41; 17,22-31). L'effet de ce retard apporté à l'information du lecteur doit être mesuré: avant qu'il la reçoive, il est nécessaire que soit construite la figure du témoin et que soit dépassé le «ils ne l'ont pas vu».

Le dépassement du non-voir reçoit un premier signe par l'identification du Ressuscité au moment où il rompt le pain et le distribue aux pèlerins d'Emmaüs: «Alors leurs yeux furent ouverts et ils le reconnurent, puis il leur devint invisible» (v. 31). L'indice d'identification est fourni par le narrateur, qui décrit les gestes du convive anonyme à l'aide de la même séquence verbale que lors du dernier repas de Jésus avec ses disciples: prendre le pain – prononcer la bénédiction – rompre – distribuer (22,19; 24,30)¹⁹. Que cette série gestuelle corresponde au rite accompli par le père de famille lors de tout repas ou renvoie à un récit pascal est ici de peu d'importance, dans la mesure où l'effet d'analepse, c'est-à-dire de retour en arrière sur le dernier repas, est évident. L'identification du Ressuscité, suivie de sa disparition, fait rentrer les deux compagnons à Jérusalem et proclamer que «le Seigneur a été vraiment réveillé (ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος)» (v. 34). Le récit a avancé. Le non-voir a été résorbé, même s'il se solde par une disparition soudaine du Christ, ce qui permet de fonder l'affirmation de sa résurrection. Mais signifie le ὄντως? Comment comprendre cette *vraie* présence de l'Absent?

La reconnaissance du Ressuscité (24,36-43)

C'est à l'épisode suivant (24,36-43) qu'il revient de l'expliquer. Il s'agit d'une scène de reconnaissance (l'*anagnôrisis*) du Ressuscité par les Onze. Le Christ surgit au milieu des siens, les calme par un souhait de paix, et cite d'emblée le trouble (ταράσσω) et les objections (διαλογισμοί)²⁰ qui saisissent les disciples (v. 38). La raison de leur émoi est énoncée par le narrateur au v. 37: «ils pensaient contempler un esprit (πνεῦμα)». La critique de la fausse résurrection (prendre le Ressuscité pour un fantôme) s'opère au travers d'une offre de vérification pragmatique: l'exhibition des pieds et des mains, le toucher (ψηλαφάω)²¹

19. λαβὼν ἄρτον (22,19) / λαβὼν τὸν ἄρτον (24,30) – εὐχαριστήσας (22,19) / εὐλόγησεν (24,30) – ἔκλασεν (22,19) / κλάσας (24,30) – ἔδωκεν αὐτοῖς (22,19) / ἐπεδίδου αὐτοῖς (24,30).

20. Les διαλογισμοί chez Luc sont des débats, des discussions à connotation toujours négative (Lc 2,35; 5,22; 6,8; 9,46-47).

21. Le verbe rare ψηλαφάω a pour sens: *toucher, palper*; il s'applique aux réalités sensibles en He 12,8, mais aussi de manière figurée à la vérification par la recherche en Ac 17,27 et 1 Jn 1,1. Voir BAUER – ALAND, *Wörterbuch* (n. 7), col. 1779-1780.

qui à la fois identifie le Crucifié et vérifie qu'il est de chair et d'os (v. 39).

Puis le Christ se livre devant eux à un exercice de manducation; le caractère démonstratif est attesté par le fait que, contrairement aux autres scènes de convivialité²², le Ressuscité ne mange pas *avec* eux, mais *devant* eux (ἐνώπιον αὐτῶν, v. 43). La tournure ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαγεν est un septuagintisme; elle atteste qu'en présence de ses disciples, Jésus ressuscité absorbe des aliments humains ordinaires, en l'occurrence le poisson grillé qu'ils lui ont offert à sa demande, et non des mets particuliers²³.

Quelle est l'intention de cette posture du Ressuscité? Pour les Pères de l'Église, il en va en général de la vérification de la corporéité du Ressuscité. Jérôme paraphrase ainsi: «Voici, touchez-moi et voyez que je ne suis pas un démon incorporel (*daemonium incorporale*). Et aussitôt ils le touchèrent et ils crurent» (*De viris illustribus* 16,4). Ignace d'Antioche, en lutte contre un courant docète, écrit:

Et il a véritablement souffert, comme aussi il s'est [*sic*] véritablement ressuscité, non pas, comme disent certains incrédules, qu'il n'ait souffert qu'en apparence: eux-mêmes n'existent qu'en apparence, et il leur arrivera un sort conforme à leurs opinions, d'être sans corps (ἄσωμάτοις) et semblables aux démons. (*Aux Smyrniotes* 2,1)²⁴.

Quant à Justin Martyr, dans son *Traité de la résurrection*, il raisonne ainsi (en fusionnant notre texte avec Jn 20,24-29):

Pourquoi donc est-il ressuscité dans sa chair qui avait souffert, sinon afin de montrer la résurrection de la chair? Et il a voulu qu'on puisse le croire: alors que ses disciples ne croyaient pas qu'il fût vraiment ressuscité en chair et en os, et le contemplaient avec incrédulité, il leur dit: 'Vous ne croyez pas encore? Voyez, c'est bien moi' (Lc 24,39). Et il les invita à le toucher, il leur montra l'emplacement des clous dans ses mains; quand ils l'eurent examiné de tous côtés, quand ils eurent compris que c'était lui, en chair et en os, ils l'invitèrent à manger avec eux; cela afin de voir si vraiment il était ressuscité en chair et en os; il mangea du miel²⁵ et du poisson

22. Ac 1,4 (συναλιζόμενος); 10,41 (συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ). Avis contraire chez R.J. DILLON, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word: Tradition and Composition in Luke 24* (AnBib, 82), Roma, Biblical Institute Press, 1978, pp. 200-201. Sur la convivialité avec le Ressuscité, voir A.M. SCHWEMER, *Das Problem der Mahlgesellschaft mit dem Auferstandenen*, in Ch. GRAPPE (ed.), *Le repas de Dieu / Das Mahl Gottes* (WUNT, 169), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, 187-226.

23. SCHWEMER, *Das Problem* (n. 22), p. 196.

24. Cité selon la traduction de P.-Th. CAMELOT (*Les Écrits des Pères apostoliques* [Foi Vivante, 244], Paris, Cerf, 1998).

25. Μέρος καὶ ἀπὸ μελισσίου κηρίου («et un morceau d'un rayon de miel») est une variante textuelle secondaire attestée par la tradition manuscrite à partir du VI^e siècle

(Lc 24,42). Ainsi il leur a montré que c'est vraiment une résurrection de la chair. (9)²⁶.

Tertullien durcit encore le trait:

Pourtant, comme encore ils ne le croyaient pas, il réclama de la nourriture à seule fin de leur montrer qu'il avait même des dents. (*Contre Marcion* 4,43,8).

C'est donc, incontestablement, une vérification de sa nature corporelle que le Ressuscité offre ici à ses disciples selon les Pères. La difficulté surgit lorsque l'on rapproche Lc 24 du texte de Lc 20,36 que nous venons de parcourir. Quelle cohérence relie l'affirmation massive de l'altérité radicale de l'être résurrectionnel en Lc 20 et l'offre du Christ en Lc 24 d'expérimenter sa corporéité?

Il est possible d'invoquer le précédent paulinien. Lorsque l'apôtre débat du corps des ressuscités en 1 Co 15, il forge cette formule surprenante: «Semé corps psychique, on est réveillé corps spirituel (σῶμα πνευματικόν)» (15,44). L'oxymore paulinien fait comprendre que si le corps résurrectionnel est création de l'Esprit, il demeure néanmoins *un corps*, un σῶμα. Luc s'est-il inspiré de cette formule de son maître à penser? Peut-être.

Je préfère néanmoins chercher la solution du côté de l'éthique historique de l'auteur²⁷. Comment Luc parle-t-il des apparitions pascales? Il dit du Ressuscité en Ac 1,3 qu'il s'est présenté vivant aux apôtres «après avoir souffert, avec une foule de preuves (ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις), se donnant à voir pour eux durant quarante jours et leur parlant du Règne de Dieu» (Ac 1,3). Que sont ces «preuves»? Τεκμήριον, un terme prisé des historiens gréco-romains, désigne depuis Aristote la preuve contraignante. Quintilien commente: «Là où un indice est irréfutable, il n'y a pas non plus de contestation» (*Institution oratoire* 5,9,3). Luc est un historien; or, la vérité en histoire se fonde sur le témoignage de ceux qui ont vu, entendu et touché. En éthique historique, la fiabilité de l'événement

(dossier chez BOVON, *L'Évangile selon saint Luc* [n. 8], p. 466). Le miel ayant dans l'Antiquité la réputation d'être une nourriture paradisiaque, le rayon de miel ajoute au poisson une connotation eschatologique; la résurrection de Jésus donne ainsi l'avant-goût des temps derniers.

26. Cité selon la traduction de G. ARCHAMBAULT – L. PAUTIGNY, *Justin Martyr: Œuvres complètes*, Paris, Migne, 1994, p. 357.

27. Je me suis expliqué ailleurs sur l'éthique historique de Luc: *La première histoire du christianisme (Les Actes des apôtres)* (LD, 180), Paris – Genève, Cerf – Labor et Fides, 2003, pp. 11-65. Voir maintenant C. CLIVAZ, *L'ange et la sueur de sang (Lc 22,43-44) ou Comment on pourrait bien encore écrire l'histoire* (BITS, 7), Leuven, Peeters, 2009, pp. 59-145.

ment est garantie par la vérification pragmatique des témoins. Voilà pourquoi, de mon point de vue, Luc a détourné le genre littéraire de reconnaissance du Ressuscité pour en faire une scène où s'établit la fiabilité du témoignage apostolique²⁸. La scène d'apparition aux Onze offre à voir *comment le Ressuscité a pris place parmi les vivants*, comment il s'est inséré dans la trame des humains. C'est donc moins la corporéité – ou si l'on préfère, la matérialité – de son apparence qui est en jeu pour Luc que l'historicité d'une présence qui se donne à voir dans la trame de l'existence humaine.

L'instruction des Onze (24,43-44)

Après que la fiabilité du témoignage a été établie, la compétence des témoins doit être construite. C'est pourquoi Jésus ressuscité passe à l'enseignement exégétique. «Il leur ouvrit alors l'intelligence pour qu'ils comprennent les Écritures» (v. 45). Cette compétence herméneutique est spécifiquement une lecture christologique des textes: «Il faut que soit accompli tout ce qui a été écrit dans la loi de Moïse, les prophètes et les psaumes à mon sujet» (v. 44). Mais l'apprentissage ne se réduit pas à lire dans les Écritures la prophétie de la Passion et de la résurrection; il consiste aussi à y trouver la proclamation universelle du pardon des péchés: «Il est ainsi écrit que le Christ souffrirait et serait relevé des morts le troisième jour, et que serait proclamée en son nom la repentance qui conduit au pardon des péchés à toutes les nations, à commencer par Jérusalem» (vv. 46-47).

L'instruction achevée, vient la promesse de l'Esprit, avec la déclaration à valeur instituante: «c'est vous qui êtes les témoins de ces choses» (v. 48). *Le processus de constitution du témoignage est parvenu à son terme.*

L'Ascension (24,50-52)

À l'issue du scénario, Jésus ressuscité peut désormais quitter ses disciples. Il se sépare d'eux en les bénissant, et il est emporté au ciel. La

28. Bien vu par C.M. MARTINI, *L'apparizione agli apostoli in Lc 24,36-43 nel complesso dell'opera lucana*, in *La Parola di Dio alle origine della Chiesa* (AnBib, 93), Rome, Biblical Institute Press, 1980, 259-271, p. 268: «Non è il tipo di corporeità del Risorto quello su cui cade l'accento, ma l'*irrefragabilità* dell'esperienza degli undici, che fu di tale intensità che su di essa non può cadere dubbio alcuno. Il linguaggio più semplice e comprensibile per affermare questa irrefragabilità è quello dell'insistenza sulla verifica della corporeità del Cristo». Martini repère avec raison que le langage de la vérification corporelle est moins au service d'une défense de la résurrection charnelle que d'une apologétique de la fiabilité du témoignage apostolique.

comparaison de la version évangélique de l'Ascension avec celle des Actes des apôtres (1,9-11) est instructive; elle fait voir que la première est tout entière rédigée comme la conclusion d'une histoire et l'achèvement d'un processus qui lie Jésus et les siens, tandis que la seconde se présente comme un envoi, l'ouverture à l'agir témoignant des apôtres²⁹.

Concluons. La séquence de Lc 24 a méthodiquement construit la compétence des disciples comme témoins fiables de la résurrection. Cette compétence se décline en trois acquis: 1) savoir discerner la présence de l'Absent; 2) saisir comment l'Absent s'inscrit dans la trame des vivants; 3) établir la conformité de l'événement avec les Écritures. Promesse d'envoi de l'Esprit et disparition de Jésus les met en mesure d'exercer leur témoignage. Le livre des Actes montre comment il s'est déployé³⁰.

III. RÉSURRECTION ET UNIVERSALITÉ DU KÉRYGME

Le lien entre résurrection et universalité du kérygme³¹ a été déjà amorcé en Lc 24,47, avec l'annonce de la conversion et du pardon des péchés «à toutes les nations à commencer par Jérusalem». Il se manifeste en toute netteté dans le discours de Pierre à la Pentecôte (Ac 2,14-36), où se concrétise pour la première fois le témoignage de la résurrection dont Lc 24 a narré la constitution. Une surprise jaillit en effet à la lecture de ce discours: Pierre ne livre pas une argumentation pneumatologique, comme on s'y attendrait, mais christologique et axée sur la résurrection. Or, le discours a pour fonction d'interpréter l'irruption de l'Esprit qui vient de se produire. Après que les apôtres ont proféré la louange de Dieu dans les langues du monde, à la stupéfaction du public juif présent à Jérusalem, on attendrait que l'explication porte sur l'Esprit saint et ses étranges effets; il n'en est rien.

29. Comparaison détaillée dans mon commentaire: *Les Actes des apôtres (1-12)* (CNT, 5a), Genève, Labor et Fides, 2007, p. 48.

30. J'ai montré ailleurs qu'être «témoin de la résurrection» (Ac 1,22), dans les Actes des apôtres, ne consiste pas seulement à proclamer verbalement la nouvelle. Le témoignage porté à la résurrection se décline sous quatre modèles: a) lire théologiquement l'histoire; b) annoncer la réhabilitation de l'humain; c) garantir l'universalité du salut; d) témoigner par une vie conforme à la destinée du Christ souffrant. Voir D. MARGUERAT, *The Resurrection and Its Witnesses in the Book of Acts*, in S. WALTON et al. (eds.), *Reading Acts Today: Essays in Honor of L.C.A. Alexander* (LNTS, 427), London, T&T Clark, 2011, 171-185.

31. Sur l'universalité du salut dans les Actes, on lira: M. DUMAIS, *Le salut universel par le Christ selon les Actes des apôtres*, in A. FUCHS (ed.), *SNTU/A* 18, Linz, 1993, 113-131.

Le Christ et l'Esprit

Le discours de Pierre débute par la citation de Joël 3,1-5LXX, qui induit le statut eschatologique du phénomène. La démocratisation de l'Esprit saint, prophétisée par Joël, s'est accomplie maintenant; elle annonçait que Dieu répandrait son Esprit sur «vos fils et vos filles, jeunes gens et vieillards» (2,17). Immédiatement après, le discours énonce le kérygme au moyen de la formule lucanienne de contraste, construite sur le schéma: «vous l'avez tué – Dieu l'a relevé»³². Cette formule pointe sur l'initiative divine de la résurrection, qui surplombe l'œuvre mortifère des juifs de Jérusalem: «Ce [Jésus], livré suivant le plan fixé et la prescience de Dieu, vous l'avez attaché et supprimé par la main d'impies; c'est lui que Dieu a relevé en le déliant des douleurs de la mort, par le fait qu'il n'était pas possible qu'elle eût prise sur lui» (vv. 23-24)³³. La démonstration scripturaire qui suit, dont j'ai dit plus haut qu'elle circulait sur le Ps 16,8-11 (vv. 25-28)³⁴ et le Ps 110,1 (vv. 34-35)³⁵, enracine la résurrection du Christ dans les propos prophétiques de David.

Vient alors le point culminant du discours, où s'articule le lien attendu entre résurrection et irruption de l'Esprit: «Ce Jésus, Dieu l'a relevé, ce dont nous tous sommes témoins. Ainsi, exalté par la droite de Dieu, il a reçu de la part du Père la promesse de l'Esprit saint, il a répandu ce que vous voyez et entendez» (vv. 32-33)³⁶. C'est donc le Christ élevé qui a envoyé l'Esprit promis par Joël.

Le lien qui se tisse ici entre Pâques et la venue de l'Esprit est d'une importance fondamentale, au vu du rôle que jouera l'Esprit dans le témoignage des apôtres et des croyants au long du livre des Actes; c'est en effet l'Esprit qui, s'emparant des témoins, les habilite à proclamer le Christ. L'Esprit saint est, dans les Actes, l'efficace agent du témoignage. Étienne le protomartyr est dit «plein de foi et d'Esprit saint» (6,5). L'Es-

32. Voir plus haut n. 4.

33. J. FLEBBE, «Damit ist Gott das Argument für Jesus»: *Israels Gott der Auferstehung*, in D. MARGUERAT (ed.), *Reception of Paulinism in Acts / Réception du paulinisme dans les Actes des apôtres* (BETL, 229), Leuven, Peeters, 2009, 101-139, p. 106, voit dans ce théocentrisme de l'argumentation la preuve que le débat avec Israël dans les Actes ne porte pas tant sur la christologie, mais sur la reconnaissance par Israël du Dieu de la résurrection.

34. J.A. JÁUREGUI, *Argumento escriturístico de la resurrección en los Hechos de las Apóstoles*, in *EstBib* 57 (1999) 389-410, montre comment l'argumentation sur la résurrection en Ac 2 d'une part s'appuie sur le Ps 16, d'autre part met en avant la nouveauté de l'événement résurrectionnel en Jésus.

35. Voir p. 188.

36. Ces deux versets sont chers à O. MAINVILLE, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc* (Héritage et projet, 45), Montréal, Fides, 1981, qui l'a érigé en passage-clef pour la compréhension de la pneumatologie dans les Actes.

prit inspire Philippe pour dialoguer avec l'eunuque d'Éthiopie (8,29). L'Esprit vient sur Paul après sa conversion (9,17) et sur la maison de Corneille lorsque Pierre y a parlé (10,44). Constamment, rappelle Luc, l'Esprit guide, accompagne, anime, stimule la diffusion de la Parole³⁷.

Or, si le lecteur veut comprendre d'où procède ce puissant agent du témoignage que les croyants rendent au Christ, il est renvoyé à Ac 2,32-33. Pierre y nomme l'instigateur invisible de l'événement de la Pentecôte, le Ressuscité, et décline la conformité de la résurrection aux Écritures. Jean l'évangéliste a posé la même articulation entre résurrection et don de l'Esprit dans la fameuse scène où le Ressuscité souffle sur ses disciples rassemblés (Jn 20,22); mais il est remarquable de constater que Jean lie la donation de l'Esprit au pouvoir de pardonner les péchés (20,23), tandis que Luc l'inscrit dans une démonstration d'universalité.

Une mondialisation juive

Car l'événement de communication dans la pluralité des langues, que représente Pentecôte, a une portée universelle. À dire vrai, la finale de la citation de Joël l'induisait déjà, mais d'une manière voilée si caractéristique du style de Luc: «quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé» (v. 21). Qui est ce Seigneur (κύριος)? Dans le cadre du texte de Joël, il s'agit évidemment de Dieu. Or, le lecteur des Actes connaît l'ambivalence du titre, que la Septante attribue traditionnellement à Dieu, mais qui peut également désigner le Seigneur Jésus (1,6.21). Dans la suite du discours, le verset 34 parle de deux seigneurs, et le verset 36 affecte sans ambiguïté le titre au Ressuscité. De plus, le «nom de Jésus (Christ)» joue un rôle important dans les chapitres 3-5³⁸. L'identité de celui dont l'invocation permet d'être sauvé est donc sciemment laissée en suspens, mais la suite du discours montre que Pierre lève le voile sur cette christologie implicite.

On pourrait certes objecter qu'il est prématuré de parler d'universalité puisque l'événement d'Ac 2 ne concerne que des juifs résidents de Jérusalem (2,5). Mais ces «hommes pieux» sont venus, précise le narrateur, «de toute nation sous le ciel» (2,5). Cette foule est représentative de tout Israël, elle symbolise la diaspora juive aux dimensions du monde; c'est d'ailleurs en ces termes que Pierre s'adressera à elle en 2,36 («que toute la maison d'Israël sache...»). Notons qu'une telle universalité est histo-

37. Lire J.-N. ALETTI, *Esprit et témoignage dans le livre des Actes*, in E. STEFFEK – Y. BOURQUIN (eds.), *Raconter, interpréter, annoncer: Mélanges D. Marguerat* (MB, 47), Genève, Labor et Fides, 2003, 225-238.

38. Ac 3,6.16; 4,7-12.17-22.29-30; 5,28-32.40-41.

riquement plausible: l'émigration en Israël des juifs de la diaspora désireux de finir leur vie en terre sainte est connue de l'Antiquité. Mais la composition du tableau suit un objectif éminemment théologique: la résonance mondiale de l'événement pentecostal s'annonce, mais la mondialisation est réservée pour l'heure au judaïsme.

Le catalogue des peuples que le narrateur a placé sur les lèvres des assistants (vv. 9-11) vient confirmer cette lecture. Recourant à la pratique savante des listes de nations telle qu'on la connaît tant de la littérature juive (Gn 10) que de la littérature gréco-romaine³⁹, Luc a recomposé l'image du monde vu de Jérusalem⁴⁰. En finale, le couple «juifs et prosélytes» (v. 11a), dont l'insertion remonte à l'auteur, verrouille l'identité juive des assistants: est prosélyte le non-juif de naissance qui adhère totalement à la foi juive, circoncision incluse⁴¹.

La mondialisation de la communication agie par l'Esprit à Pentecôte est donc *une mondialisation exclusivement juive*. La description du microcosme rassemblé à Jérusalem fait savoir qu'aux yeux de l'auteur des Actes, cet élargissement à la totalité du monde commence par Israël, et lui est offerte à lui d'abord. Luc est respectueux des étapes de l'histoire du salut: le privilège historique d'Israël est respecté; ce n'est que sous la pression divine qu'en Ac 10, lors de la rencontre de Pierre et de Corneille, le débordement des frontières religieuses d'Israël sera consommé et que la barrière séparant juifs et païens sera renversée⁴².

L'effet de Pâques

C'est dans le discours de Pierre chez Corneille à Césarée Maritime (Ac 10,34-43) que réapparaît le lien entre résurrection et universalité. Sans restriction au judaïsme, cette fois. Après l'énigmatique vision qui l'a saisi à Joppé, et prévenu par l'Esprit que les émissaires de Corneille étaient divinement envoyés, Pierre se rend chez l'officier romain où il apprend la révélation dont celui-ci a été le bénéficiaire (10,1-33).

39. Lire G. GILBERT, *The List of Nations in Acts 2: Roman Propaganda and the Lukan Response*, in *JBL* 121 (2002) 497-529.

40. J'ai fait la démonstration de ce centrage sur Jérusalem du catalogue des peuples dans MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)* (n. 29), pp. 76-79.

41. L'adjonction (maladroite) de Rome au verset 10 peut s'expliquer par la destination finale du livre des Actes (28,14); mais, à mon sens, une autre intention s'y cache: en déployant l'effet de mondialisation de la Parole poussée par l'Esprit, Luc entre en concurrence avec la prétention de l'Empire d'être le lien rassembleur des peuples sous l'égide de l'empereur. Son répertoire géographique centre à Jérusalem plutôt qu'à Rome le départ d'une expansion universelle dont le *Kyrios* n'est pas César, mais Jésus Christ.

42. Bien relevé par É. CUVILLIER – E. STEFFEK, *De Jésus à Jean de Patmos: L'annonce de l'Évangile dans le Nouveau Testament*, Lyon, Olivétan, 2010, pp. 105-123.

Le discours livre l'interprétation théologique que fait l'apôtre de sa vision extatique. Pierre transfère la signification de ce qui lui est apparu en extase (le méli-mélo des animaux purs et impurs) du plan imagé au plan éthique: «En vérité, je me rends compte que Dieu ne regarde pas à l'apparence (οὐκ ἔστιν προσωπολήμπτης ὁ θεός), mais qu'en toute nation, qui le craint et pratique la justice lui est agréable» (vv. 34-35). Voici ce qu'on peut appeler une formulation canonique de l'universalité de Dieu. Mais comment Pierre justifie-t-il cette affirmation? Il la fonde sur la résurrection, une fois de plus. L'axiome de l'universalité divine est suivi par un sommaire de l'activité de Jésus, au cœur duquel figure la fameuse formule kérygmatique de contraste: «Lui qu'ils ont exécuté en le pendant au bois, Dieu l'a réveillé au troisième jour» (vv. 39b-40a). On ne peut dire plus clairement que *l'offre à tous du pardon des péchés est l'effet de Pâques*.

Le lien entre résurrection et universalité est d'autant plus remarquable que l'universalité du salut n'est jamais légitimée dans les Actes par une argumentation scripturaire, alors qu'on aurait pu s'y attendre. La christologie reçoit une légitimation scripturaire: «De lui, *tous les prophètes témoignent*: quiconque croit en lui reçoit l'effacement des péchés par son nom» (v. 43). La résurrection est justifiée à partir des Écritures, comme on l'a vu en Ac 2 et Ac 13. Mais l'universalité de Dieu n'est jamais appuyée sur les Écritures. *Pâques est dans l'œuvre lucanienne l'exclusive légitimation de l'ouverture du salut aux non-juifs*. Faut-il, pour l'expliquer, incriminer un défaut de connaissance scripturaire de la part de l'auteur? Le lecteur de Luc-Actes sait que l'auteur n'est pas à court de références à l'Écriture, quand besoin est. Je discerne plutôt dans ce silence la conviction lucanienne que l'exaltation pascale du Christ est à l'origine de ce tournant dans l'histoire du salut par lequel l'alliance avec Israël est élargie, désormais, à quiconque croit.

IV. RÉSURRECTION ET JUSTIFICATION

Poursuivons sur le thème de la rémission des péchés. Je l'évoque à propos de l'homélie de Paul à la synagogue d'Antioche de Pisidie (Ac 13,16-41). Voici ce que dit Paul: «Sachez-le donc, frères, c'est *par lui* que vous vient l'annonce du pardon des péchés, et de tout ce dont vous n'avez pas pu être justifiés la loi de Moïse; c'est en lui qu'est justifié quiconque croit» (vv. 38-39). Cette finale de l'homélie présente ce que des exégètes ont traité d'«aérolithe paulinien»: un énoncé sotériolo-

gique où affleure le vocabulaire familier de l'apôtre (δικαίω, πᾶς ὁ πιστεύων)⁴³.

La question qui nous intéresse est: à qui renvoie le «par lui» (διὰ τούτου) initial, auquel est suspendue l'annonce du pardon des péchés et de la justification? Si l'on remonte en amont dans le discours de Pierre, on constate que «par lui» renvoie au Ressuscité. Le référent se lit au verset 37: «Mais celui que (ὄν δέ) Dieu a réveillé n'a pas connu la décomposition». Cette déclaration se trouve au terme d'une démonstration scripturaire de la résurrection du Messie prophétisée par David (vv. 32-37). *Le lien entre résurrection, justification et universalité* est ainsi confirmé.

Je relève au passage que reconduire le pardon au Dieu qui fait vivre, au Dieu qui fait revivre, n'est pas une trouvaille lucanienne. Sous la plume de l'apôtre Paul, en Rm 4,24b-25, on lit: «nous croyons en celui qui a ressuscité Jésus notre Seigneur d'entre les morts, lui qui a été livré à cause de nos fautes et relevé pour notre justification (ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν)». Le lien résurrection-justification est une donnée paulinienne; c'est à l'apôtre qu'il revient d'avoir perçu que le pardon est la concrétion éthique du pouvoir résurrectionnel de Dieu. Luc manifeste une fois encore ici son statut d'élève de Paul.

V. RÉSURRECTION ET POUVOIR-GUÉRIR

J'aborde mon dernier thème: le lien entre résurrection et pouvoir-guérir.

En Ac 3,1-10, Luc rapporte le récit de la guérison du boiteux de naissance à la Belle Porte du Temple. Dans le discours interprétatif qui suit l'acte de guérison (3,12-26), le narrateur fait intervenir Pierre pour fixer le sens de l'événement. Quelle est la pointe du discours? Elle est de montrer que la guérison ne préfigure rien moins que la restauration eschatologique d'Israël, l'*apocatastasis* attendue dans l'éon nouveau: «Convertissez-vous pour que soient effacés vos péchés, afin que viennent des moments de fraîcheur (καιροὶ ἀναψύξεως) depuis la face du Seigneur

43. Le terme d'aérolithe est sujet à caution, dans la mesure où le vocabulaire paulinien émerge aussi en 10,41b. En outre, si δικαίω est sans contexte paulinien, ἄφεσις [τῶν] ἁμαρτιῶν n'appartient pas en revanche au langage de l'apôtre. Fréquent dans les Actes (2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18), ἄφεσις [τῶν] ἁμαρτιῶν apparaît dans les lettres deutéro-pauliniennes (Col 1,14; Ep 1,7); voir aussi He 9,22; 10,18. Nous avons ici l'indice que la pensée de l'apôtre a été accessible à Luc par la médiation d'une tradition où le vocabulaire originel de Paul se mêlait à celui de ses successeurs. À ce sujet, je renvoie à ma contribution: *Paul et la Torah dans les Actes des apôtres*, in MARGUERAT (ed.), *Reception of Paulinism in Acts* (n. 33), 81-100, pp. 84-89.

et qu'il envoie le Messie qui vous a été déjà destiné, Jésus, que le ciel doit accueillir jusqu'aux temps de la restauration (χρόνων ἀποκαταστάσεως) de tout ce dont Dieu a parlé par la bouche de ses saints prophètes depuis l'éternité» (vv. 19-21). Luc réquisitionne en masse ces catégories apocalyptiques pour signifier que la guérison, qui fait passer l'infirme de l'exclusion à l'inclusion dans le Temple, devient l'emblème du salut eschatologique d'Israël.

Mais par où passe-t-on pour en arriver là?

Dans la composition de l'argumentation, Luc a procédé par étapes. Dans un premier temps, Pierre écarte un malentendu primaire: ce miracle n'émane pas du propre pouvoir des apôtres («Hommes d'Israël, pourquoi vous frapper à son sujet ou pourquoi nous fixer des yeux, comme si c'était *notre propre puissance ou notre propre piété* qui l'avait fait marcher?», v. 12). Deuxième temps: à qui renvoie donc le miracle? Non pas à l'Esprit – Luc, contrairement à Paul, n'enracine pas la pratique des miracles dans la pneumatologie⁴⁴ – mais au Dieu d'Israël, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui a glorifié son serviteur Jésus (v. 13). Encore une fois, la résurrection fonctionne comme clef de l'événement. L'agent invisible de la guérison est le Christ que Dieu a exalté.

Le verset 16 apporte une précision au niveau éthique, car si Luc est attaché à mettre en avant l'origine christologique du miracle, il ne veut pas abandonner le terrain anthropologique. Dire à la fois que la guérison est l'œuvre du Ressuscité et que la médiation humaine est agissante par la foi le conduit à compliquer une phrase qui fait souci à bien des commentateurs: «Et sur la foi en son nom, son nom a affermi celui que vous observez et connaissez; c'est la foi (agissante) par lui qui lui a donné cette pleine vigueur en présence de vous tous» (v. 16). D'un côté, Luc a recours à une théologie deutéronomiste du nom du Seigneur, le Nom représentant la sphère de puissance du Ressuscité et manifestant sa présence effective⁴⁵; d'un autre côté, Luc tient à dire que le Nom n'agit pas magiquement, mais requiert la confiance humaine pour devenir efficace. Luc insiste dans les Actes pour dire que l'agir thérapeutique des apôtres a lieu *dans le nom* de Jésus Christ, que les miracles se produisent *par le nom* de Jésus Christ (4,7-12.29-30; 19,11-17), comme le pardon est acquis *par son nom* (10,43). Cette insistance aboutit en Ac 9,34 à la formule (unique dans le Nouveau Testament) de Pierre guérissant Énée: «Jésus Christ te guérit». L'effacement du témoin au profit de l'agir du Ressuscité reçoit ici sa formulation la plus spectaculaire.

44. Lire MARGUERAT, *La première histoire du christianisme* (n. 27), pp. 153-179.

45. Voir MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)* (n. 29), pp. 145-146.

CONCLUSION:
UNE HERMÉNEUTIQUE DE L'HISTOIRE

Il est apparu que l'auteur de Luc-Actes a ménagé un parcours de lecture sur le thème de la résurrection. Le débat avec les Sadducéens (Lc 20,27-39) révèle l'altérité radicale de la résurrection avec «ce monde-ci» et l'enracine dans l'Écriture. Le récit pascal (Lc 24) démontre comment s'est construit le témoignage apostolique de la résurrection et en atteste la fiabilité. Ce témoignage se déploie dans les discours des Actes des apôtres; il fait constater que Luc a rattaché à la résurrection du Christ trois thèmes décisifs de sa sotériologie: l'universalité du kérygme, la justification des croyants et le pouvoir-guérir des témoins. On peut à cet égard parler du salut comme d'une effectuation de la résurrection dans l'histoire⁴⁶. Cette stratégie de l'auteur est ce que j'ai dénommé sa rhétorique de la résurrection: la résurrection ne figure pas comme un thème particulier de sa théologie, mais comme un moyen d'interpréter théologiquement l'existence croyante. C'est dans une histoire sous l'égide de Pâques que Luc envisage le déploiement de la condition chrétienne.

Que la résurrection fonctionne comme une clef herméneutique de l'histoire pourrait être démontré sur de plus larges séquences de l'œuvre de Luc. Le récit de l'évasion miraculeuse de Pierre hors de sa prison (Ac 12,1-17) est construit comme un scénario de résurrection. La résurrection d'Eutyque à Troas (Ac 20,7-12) concrétise symboliquement la vitalité de la Parole. Le naufrage du bateau de Paul en route vers Rome (Ac 27,1-28,10) fait transparaître l'intervention du Dieu qui arrache les siens à la mort. Dans sa vie, dans sa mort, dans sa vie sauvée de la mort, exposé au danger mais arraché à chaque fois à ses vicissitudes, le témoin du Christ dans le livre des Actes est l'image emblématique de la sollicitude du Dieu qui «a relevé (Jésus) en le délivrant des douleurs de la mort» (Ac 2,24).

Université de Lausanne

Daniel MARGUERAT

Cocarde 18
1024 Ecublens
Suisse

46. D. MARGUERAT, *Luc-Actes: La résurrection à l'œuvre dans l'histoire*, in *L'aube du christianisme* (MB, 60), Paris – Genève, Bayard – Labor et Fides, 2008, 419-440, pp. 430-435.