

Memory and Memories in Early Christianity

Proceedings of the International Conference
held at the Universities of Geneva
and Lausanne (June 2–3, 2016)

Edited by

Simon Butticaaz and
Enrico Norelli

Mohr Siebeck

SIMON BUTTICAZ, born 1980; Tenure-Track Assistant Professor of New Testament and Early Christian Traditions at the University of Lausanne (Switzerland).

ENRICO NORELLI, born 1952, has a PhD in Classics of the University of Pisa and a PhD in Theology of the University of Geneva. He is Emeritus Professor of Early Christian History and Literature at the Faculty of Theology of the University of Geneva and invited Professor at the Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, Madrid.

This publication has been made possible thanks to support from the *Swiss National Science Foundation*, from the *Conférence des Universités de Suisse occidentale*, from the Faculty of Theology and Religious Studies with the *Institut romand des sciences bibliques* at the University of Lausanne and from the Faculty of Theology at the University of Geneva.

ISBN 978-3-16-155729-3

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2018 by Mohr Siebeck Tübingen, Germany. www.mohr.de

This book may not be reproduced, in whole or in part, in any form (beyond that permitted by copyright law) without the publisher's written permission. This applies particularly to reproductions, translations, microfilms and storage and processing in electronic systems.

The book was typeset by Martin Fischer in Tübingen using Times typeface, printed by Gulde Druck in Tübingen on non-aging paper and bound by Buchbinderei Spinner in Ottersweier.

Printed in Germany.

E-offprint of the author with publisher's permission.

Table of Contents

List of Abbreviations	VII
-----------------------------	-----

SIMON BUTTICAZ and ENRICO NORELLI

Introduction	1
--------------------	---

I. Memory Studies and Nascent Christianity: Challenges, Approaches and Problems

SANDRA HUEBENTHAL

“Frozen Moments” – Early Christianity through the Lens of <i>Social Memory Theory</i>	17
--	----

ADRIANA DESTRO and MAURO PESCE

Remembering and Writing: Their Substantial Differences	45
--	----

JENS SCHRÖTER

Memory and Memories in Early Christianity: The Remembered Jesus as a Test Case	79
---	----

II. Memory, Authority and Modalities (Personal, Ritual, Textual, etc.)

SIMON BUTTICAZ

The Transformation of “Collective Memory” in Early Christianity as Reflected in the Letters of Paul	99
--	----

JUDITH M. LIEU

Letters and the Construction of Early Christian Memory	133
--	-----

CHRISTOPH MARKSCHIES

Erinnerungen bei Irenaeus an Figuren des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters	145
--	-----

III. Memory, Identity and the Construction of Origins

DANIEL MARGUERAT

De Jésus à Paul : l'invention du christianisme dans les Actes des apôtres . . . 157

CLAUDIO ZAMAGNI

Reinventing Christian Origins: Competing Conceptions in the
Christianity of the Second Century 177

ENRICO NORELLI

La construction polémique des origines chrétiennes par Marcion 193

CECILIA ANTONELLI

La construction de la mémoire des « origines » par Hégésippe chez
Eusèbe à travers deux modèles en dialogue : Jérusalem et la famille de
Jésus, Corinthe et Rome et ses apôtres et disciples 219

IV. Early Christianity, Memory and Theology

JÖRG FREY

The Gospel of John as a Narrative Memory of Jesus 261

ANDREAS DETTWILER

Erinnerung und Identität – Erwägungen zur Pragmatik
und Theologie des Kolosser- und Epheserbriefes 285

JEAN ZUMSTEIN

La mémoire créatrice des premiers chrétiens 313

List of Contributors 327

Index of Sources 331

Index of Modern Authors 347

Index of Selected Topics 355

De Jésus à Paul : l'invention du christianisme dans les Actes des apôtres

DANIEL MARGUERAT

Abstract

The canon of the New Testament has consecrated the bipolarity “Gospel and Apostle” as basic for Christian faith. In this contribution I argue that in the first century Luke was the first theologian to designate this binomial as structural for Christian memory. The book of Acts built a memory of Christian origins that links for the first time explicitly the life of Jesus and the story of his apostles. In this regard the Acts of the Apostles can be considered as “the first New Testament.”

L'anachronisme de mon titre est flagrant. Nul n'ignore que l'appellation *χριστιανισμός* ne se lit pas avant Ignace d'Antioche¹, et que le mouvement de Jésus n'a accepté que tardivement, lentement et avec réserve, cette auto-désignation. Luc lui-même connaît le titre *χριστιανός*, qu'il utilise à deux reprises ; mais il le glisse comme en aparté en Ac 11,26 et le place en 26,28 sur les lèvres d'un personnage extérieur au mouvement, le roi Agrippa. On relèvera néanmoins que son apparition en 11,26 n'est pas fortuite ; elle signe non seulement la visibilité du groupe chrétien à Antioche², mais surtout le fait que pour la première fois, celui-ci se distingue de la Synagogue en rassemblant juifs et non-juifs dans une même communauté. Luc, tout en respectant son caractère exogène, n'ignore donc pas le terme ; il signale que l'appellation est liée à cette caractéristique identitaire de l'Eglise, qui est de ne pas limiter l'évangélisation au peuple juif.

Ce qui m'intéresse ici, c'est d'observer comment se construit la mémoire de ce mouvement qu'on appellera « christianisme » au II^e siècle. Comment se prépare sa conscience identitaire, qui n'a évidemment pas attendu le II^e siècle pour émerger ? Où repérer cette structure mémoriale qui fonctionnera comme l'*ADN* du christianisme dans le futur ? Ma thèse est que cette structure est repérable dans le grand récit de Luc-Actes, et plus spécifiquement dans le second tome de l'œuvre. Je m'explique. Dans un article de 1994, François Bovon a traité de « la

¹ Voir récemment : Enrico NORELLI, « Χριστιανισμός e χριστιανός in Ignazio di Antiochia e la cronologia delle sue lettere », in : *Oi Christianoi* 20, *Gesù e la storia*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2015, pp. 171–189.

² Ainsi Enrico NORELLI, « Gli *Atti degli Apostoli* sono una storia del cristianesimo? », *Rivista di storia del cristianesimo* 12, 2015, pp. 13–50, ici 19. Sur l'origine du titre et son usage lucanien : Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1–12)*, Genève, Labor et Fides (CNT 5a), 2015², pp. 415–416.

structure canonique de l'Évangile et de l'Apôtre»³. Il écrivait que « la nécessité d'un Nouveau Testament et sa configuration en forme d'ellipse sont inscrites dans la nature même de la foi chrétienne ... [...] L'Église qui allait devenir la Grande Église des II^e et III^e siècles reconnut l'importance des deux pôles, l'Évangile et l'Apôtre, le Christ et le groupe de ses disciples»⁴. Bovon était surtout attaché à réhabiliter les récits traditionnels, canoniques et apocryphes, dévolus aux apôtres⁵. J'avance donc la thèse que *cette bipolarité se lit pour la première fois dans le récit des Actes des apôtres. Dans l'écriture des Actes se repère la matrice de ce qui deviendra, dès la fin du II^e siècle, la structure du corpus scripturaire référentiel du mouvement chrétien, à savoir la bipolarité Jésus-apôtres qui constitue le Nouveau Testament.*

Ma démonstration se déroulera en cinq points. Je préciserai premièrement la posture historiographique de l'auteur des Actes (1). J'observerai ensuite (2) la définition des garants de la mémoire collective. Je parlerai (3) du lien avec la christologie, puis de l'œuvre apostolique comme rencontre de l'humain et du divin (4). Je m'intéresserai finalement (5) aux derniers discours de Paul, où se configure une mémoire normative.

1. La visée historiographique de Luc-Actes

Quelle que soit la détermination précise du genre littéraire du livre des Actes, la visée historiographique de l'ensemble Lc-Ac, qui emprunte les traits à la fois de la biographie et de la monographie historique, n'est plus à démontrer. Comme Flavius Josèphe, Luc combine l'historiographie biblique et son interprétation théologique de l'histoire avec les procédures narratives des historiens gréco-romains⁶.

1.1. La préface de son œuvre double (Lc 1,1–4) est représentative d'une posture historiographique. J'en rappelle les aspects les plus significatifs. L'auteur troque l'appellation *εὐαγγέλιον* de Mc 1,1 contre *διήγησις* (Lc 1,1), signifiant par là son intention de faire histoire par le récit⁷. Il distingue sa posture d'historien de celle des témoins oculaires (*αὐτόπται*) qui l'ont précédé (Lc 1,2). Il structure le temps en attribuant à ces derniers le temps du commencement (*ἀπ'*

³ François BOVON, « La structure canonique de l'Évangile et de l'Apôtre », *CrSt* 15, 1994, pp. 559–576. Cet article a été précédé d'un petit livre édité en 1993 : *L'Évangile et l'Apôtre. Le Christ inséparable de ses témoins*, Aubonne, éd. du Moulin.

⁴ François BOVON, « La structure canonique de l'Évangile et de l'Apôtre », pp. 559–568.

⁵ François BOVON, « La structure canonique de l'Évangile et de l'Apôtre », pp. 566–567.

⁶ J'en ai fait la démonstration dans : *La première histoire du christianisme (Les Actes des apôtres)*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides (LeDiv 180), 2003², pp. 11–43.

⁷ David E. AUNE, *The New Testament in Its Literary Environment*, Philadelphia, Westminster Press, 1987, p. 116.

ἀρχῆς), auquel il n'appartient pas. Cette préface, qui constitue typiquement ce qu'on appelle en narratologie un pacte de lecture, développe une procédure d'accréditation du narrateur ; celui-ci se présente muni des qualifications attendues de l'historien ancien (Lc 1,3) : suivre de près toutes choses dès l'origine (παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν) et construire un récit avec exactitude et ordonnancement (ἄκριβῶς καθέξις). En plus du rapport je-tu qui le relie au narrataire Théophile, la communication s'inscrit dans l'espace d'un « nous » qui qualifie le cercle bénéficiaire des πράγματα, les événements salutaires que le récit va narrer. D'emblée, ce ἡμεῖς inscrit narrateur et narrataire, auteur et lecteurs, dans une communauté d'appartenance qui va devenir, par le récit, communauté de mémoire⁸. Je relève que le parfait πεπληροφορημένων (Lc 1,1), qui qualifie les πράγματα, relègue ceux-ci dans un passé clos mais dont l'effet s'exerce sur le présent ; telle est la dimension sémantique du parfait. Rien n'impose de limiter ces événements à l'évangile ; ils pourraient fort bien, selon une position défendue par Simon Buttica, comprendre à la fois la vie de Jésus et celle de ses témoins⁹, à savoir « l'Évangile et l'apôtre ». Ils sont désormais accessibles par un processus de transmission (παρέδοσαν Lc 1,2), dont hérite et auquel participe l'auteur après les « nombreux » qui l'ont précédé (Lc 1,1)¹⁰. En résumé, le prologue de Lc-Ac énonce l'intention auctoriale de *construire une mémoire historique*, dont les médiateurs (témoins à l'origine) et les bénéficiaires (lecteurs englobés dans les « nous ») sont nommés.

Le début des Actes, après la biographie de Jésus déployée dans l'évangile, se fait plus précis dans *la structuration de la temporalité*. A la question de savoir si la résurrection déclenche aussitôt la restauration eschatologique d'Israël (Ac 1,6), les disciples reçoivent une triple réponse. Premièrement, la connaissance des temps ne leur est pas accessible, mais réservée au Père (1,7). Deuxièmement, la parousie est confirmée : Jésus reviendra « de la façon dont vous l'avez observé s'en aller vers le ciel » (1,11b). Entre ces deux bornes temporelles se déploie, troisièmement, un temps décrit comme temps du témoignage universel, de Jérusalem aux confins de la terre (1,8). Cet itinéraire du témoignage, de Jérusalem jusqu'à l'ἔσχατον τῆς γῆς, n'est qu'initié dans les Actes ; il se déploie

⁸ Loveday ALEXANDER dissocie ἐν ἡμῖν (« accomplis parmi nous » Lc 1,1) du ἡμῖν de 1,2 (« nous ont transmis ») : ID., *The Preface to Luke's Gospel*, Cambridge, Cambridge University Press (SNTS.MS 78), 1993, p. 112. Mais les attribuer à deux groupes différents à distance de quelques mots ne convainc pas.

⁹ Simon BUTTICA, « "Le récit des événements accomplis parmi nous" (Lc 1,1). Œuvre de Dieu ou actes d'apôtres ? », *RTP* 148, 2016, pp. 607–626, ici 615. Avant lui : Joseph A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I–IX)*, New York, Doubleday (AB 28), 1981, p. 292.

¹⁰ Bonne formulation de Michael WOLTER : ἐν ἡμῖν « bezeichnet die Ikk Gegenwart, und die ἡμεῖς sind dadurch definiert, dass sie ausserhalb der Epochenschwelle leben, die durch das Ende der von Lukas erzählten πράγματα markiert wird. Es sind die πολλοί, Lukas selbst, Theophilus und die intendierten Leser des LkEv. » (ID., *Das Lukasevangelium*, Tübingen, Mohr Siebeck [HNT 5], 2008, p. 63).

au delà d'Ac 28 où Paul, prisonnier, arrive à Rome. A mon sens, Luc a troqué l'eschatologie temporelle (même s'il ne la renie pas) contre une eschatologie géographique : la conquête du monde par le témoignage rendu à la Parole. Tel est le mandat fixé aux apôtres par le Ressuscité pour habiter le présent entre Pâques et parousie.

Hans Conzelmann a popularisé une structuration tripartite du temps chez Luc : le temps d'Israël, le temps de Jésus, le temps de l'Eglise¹¹. Ac 1 fait corriger le schéma : après le temps de Jésus vient celui du témoignage rendu au Christ ; la mémoire des témoins trouve sa légitimité en tant qu'elle atteste de Jésus. On pressent déjà que la réciproque est vraie : la mémoire de Jésus ne sera accessible que par le témoignage des envoyés. Le temps de l'Eglise n'est donc pas séparable du temps de Jésus.

1.2. En faisant suivre son évangile d'un récit du mouvement de Jésus, Luc a fait œuvre originale ; dans l'Antiquité, personne après lui ne répètera ce geste. Il commet ce que Franz Overbeck dénonçait en 1919 comme une « bévue à l'échelle de l'histoire mondiale » (« eine Taktlosigkeit von welthistorischen Dimensionen »)¹². L'obscénité lucanienne était selon lui d'amalgamer l'Évangile dans son unicité eschatologique avec le déroulement de l'histoire humaine, mêlant l'irrépétable de l'Évangile au flux de l'histoire mondiale¹³. Toute légitimité théologique était donc déniée à l'œuvre lucanienne. Or, si Luc est le premier à organiser narrativement la succession du Seigneur et de l'apôtre, statuant que l'Évangile est indissociable de sa continuation dans l'histoire apostolique, les prémices de cette dualité se lisent déjà chez Paul quand il exhorte à être ses imitateurs « comme je le suis moi-même de Christ » (1 Co 11,1). De même, dans le quatrième évangile, la transmission de la révélation est indissociable de sa médiation par la figure du disciple bien-aimé, l'herméneute autorisé de la tradition (Jn 21,24).

Mais pourquoi cette première fixation narrative de l'Évangile et de l'apôtre émane-t-elle de Luc ? La réponse tient à mon avis à la crise que connut la chré-

¹¹ Hans CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen, Mohr Siebeck (BHT 17), 1964⁵.

¹² Franz OVERBECK, *Christentum und Kultur: Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, C.A. Bernoulli (éd.), Basel, Schwabe, 1919 (repr. 1963), p. 78 : « Es ist das eine Taktlosigkeit von welthistorischen Dimensionen, der grösste Excess der falschen Stellung, die sich Lukas zum Gegenstand gibt. »

¹³ Jörg FREY rappelle le motif de cette récusation théologique de l'œuvre lucanienne chez Overbeck : « Nach seinem Verständnis der "christlichen Ur-literatur" durften die Evangelien eigentlich keine Fortsetzung finden, so dass die Einfügung der urchristlichen Tradition in einen umfangreichen und fortlaufenden Geschichtsverlauf deren eschatologischen und weltverneinenden Charakter gerade zerstören musste. » (Id., « Fragen um Lukas als "Historiker" und den historiographischen Charakter der Apostelgeschichte: Eine thematische Annäherung », in : Jörg FREY, Clare K. ROTHSCHILD et Jens SCHRÖTER [éd.], *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, Berlin, de Gruyter [BZNW 162], 2009, p. 11).

tienté dans les années 60 suite à la disparition de la génération apostolique¹⁴. Cette disparition a précisément déclenché une crise de la mémoire collective chrétienne, les témoins de Jésus ayant disparu. Elle a nécessité, pour emprunter les catégories de Jan Assmann, *le passage d'une mémoire communicationnelle à une mémoire culturelle*¹⁵. Assmann a remis à l'honneur les travaux déjà anciens de Maurice Halbwachs sur la mémoire collective en tant que reconstruction mémoriale du passé¹⁶. Halbwachs écrit : « La mémoire religieuse, bien qu'elle s'efforce de s'isoler de la société temporelle, obéit aux mêmes lois que toute mémoire collective : elle ne conserve pas le passé, mais elle le reconstruit, à l'aide des traces matérielles, des rites, des textes, des traditions qu'il a laissés, mais aussi à l'aide des données psychologiques et sociales récentes, c'est-à-dire avec le présent »¹⁷.

Mais revenons à Jan Assmann. Il parle d'une « mnémohistoire » (ou histoire de la mémoire), qu'il définit comme « la théorie de la réception appliquée à l'histoire »¹⁸. La mnémohistoire postule que la lecture des sources ne nous met pas en contact avec le passé comme tel (les *bruta facta* chers au positivisme), mais avec un passé déjà interprété. Les traditions anciennes auxquelles nous avons accès nous livrent une vision du passé structurée par un agenda culturel et religieux. Car le passé « n'est pas un donné objectif, mais une reconstruction collective »¹⁹. Assmann différencie, je l'ai dit, la mémoire communicationnelle qui « embrasse des souvenirs qui se rapportent au passé récent, et que l'homme partage avec ses contemporains », de la mémoire culturelle qui « transforme l'histoire factuelle en objet du souvenir [...] Dans le souvenir, l'histoire devient mythe. Elle n'en devient pas irréelle pour autant ; au contraire, c'est alors seulement qu'elle prend réalité, c'est-à-dire prend une force normative et formative durable »²⁰.

Je retiens de l'élaboration d'une mémoire culturelle : a) qu'elle s'élabore à distance des événements ; b) qu'elle construit à l'intention du groupe une histoire fondatrice à visée identitaire (dimension formative) ; c) qu'elle s'accompagne d'une régulation du souvenir qui en fixe l'interprétation (dimension norma-

¹⁴ Sur cette crise, voir récemment : Udo SCHNELLE, *Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n. Chr.*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (UTB 4411), 2015, pp. 304–319. Avant lui : Raymond E. BROWN, *L'Église héritée des apôtres*, Paris, Cerf (Lire la Bible 76), 1987.

¹⁵ Jan ASSMANN, *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, trad. de l'allemand par D. Meur, Paris, Aubier, 2010.

¹⁶ Maurice HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), Paris, Albin Michel, 1994 ; ID., *La mémoire collective* (1950), Paris, Albin Michel, éd. critique, 1997.

¹⁷ Maurice HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, p. 221.

¹⁸ Jan ASSMANN, *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Paris, Flammarion, 2003, p. 28 (original anglais : 1997).

¹⁹ Jan ASSMANN, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München, Beck (Beck'sche Reihe 1375), 2007³, p. 115 (« keine objektive Gegebenheit, sondern eine kollektive Rekonstruktion », ma trad.).

²⁰ Jan ASSMANN, *La mémoire culturelle*, pp. 45, 47.

tive)²¹. A mon sens, c'est à ce phénomène que l'on assiste dans l'écriture de Lc-Ac : l'auteur s'est employé à élaborer une mémoire de Jésus doublée d'une mémoire apostolique, en vue de préserver la tradition des origines et d'en léguer l'héritage à la mouvance paulinienne à laquelle il appartient – cette mouvance identifiable derrière les « nous » auxquels se réfère le prologue de son œuvre (Lc 1,1)²². Ou pour le dire autrement : *c'est à l'intention de la mouvance paulinienne à laquelle il appartient que l'auteur a écrit son œuvre mémoriale « de Jésus à Paul », une œuvre destinée à devenir la mémoire « officielle » du mouvement*²³.

En réalité, la motivation extérieure de l'écriture lucanienne a été double. A la disparition des témoins premiers s'est ajoutée la dégradation des liens entre les communautés chrétiennes et la Synagogue, une dégradation qui de son temps n'est pas encore un divorce, mais qui y conduira. L'agressivité juive à l'égard des évangélistes est suffisamment accentuée dans les Actes pour qu'on y voie le reflet d'une tension que connaît l'auteur des Actes. A cet égard, son œuvre apparaît comme la chronique d'une rupture annoncée entre Israël et le mouvement de Jésus ; la finale des Actes (28,23–28) sonne comme l'échec de l'effort paulinien de convaincre ses coreligionnaires²⁴.

2. Les garants de la mémoire collective

Le chapitre 1 du livre des Actes s'attache à construire la fiabilité des agents de la mémoire chrétienne aux origines.

Immédiatement après le récit de l'Ascension de Jésus (1,9–11) figure une scène qui est le plus souvent coupée du récit de l'Ascension, mais à tort. Cette scène est le rassemblement dans la chambre haute des onze disciples ainsi que « quelques femmes dont Marie la mère de Jésus, et les frères de Jésus » (1,12–14). Le narrateur insiste d'ailleurs en nommant chacun des Onze. La succession

²¹ Jan ASSMANN, *La mémoire culturelle*, pp. 43–51.

²² J'assimile les « séquences en nous » (16,10–17 ; 20,5–15 ; 21,1–18 ; 27,1–28,16) aux ἡμεῖς de Lc 1,1–2 en identifiant de part et d'autre une chrétienté de tradition paulinienne auquel Luc appartient et dont il se fait le héraut. Les quatre séquences marquent la reprise d'une source que l'auteur veut voir identifiée comme telle en vue d'accréditer le récit (Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres [13–28]*, Genève, Labor et Fides [CNT 5b], 2015, pp. 128–130).

²³ Maurice HALBWACHS parle de la mémoire collective comme de la mémoire du « groupe vu du dedans », en précisant que cette mémoire à visée identitaire fixe les ressemblances au travers du temps plutôt que les changements, afin d'assurer la permanence des « divers traits fondamentaux du groupe lui-même » (*La mémoire collective*, p. 140). On comprend à partir de là pourquoi le portrait lucanien de Paul retient les traits qui lui sont reconnus dans les années 80–90, au temps de l'écriture lucanienne, et occulte les traits qui ne sont plus d'actualité, par exemple le débat critique de Paul sur la Torah. Ce sujet est traité dans mon livre : *Paul in Acts and Paul in His Letters*, Tübingen, Mohr Siebeck (WUNT 1.310), 2013.

²⁴ Sur l'image (ambivalente) du judaïsme dans les Actes, je renvoie à mon livre : *La première histoire du christianisme*, pp. 211–244.

de ces deux micro-récits est hautement signifiante : à l'invisibilité de Jésus emporté par la nuée répond la visibilité d'une communauté dont les membres sont nommés. A l'absence du Seigneur désormais élevé dans le ciel répond la présence d'un groupe d'adhérents. Or, la formation de cet ensemble est composite.

Premier cercle : les apôtres. Les Onze occupent une place particulière dans ce cénacle. Le premier discours de Pierre dans les Actes (1,15–22) relate la mort infâmante de Judas et énonce la nécessité de compléter le groupe pour endosser la *διακονία* qu'il a désertée (1,17). C'est l'occasion pour le narrateur de fournir sa définition de l'apostolat : un homme « qui nous [a] accompagnés tout le temps où le Seigneur Jésus allait et venait vers nous, à commencer par le baptême de Jean jusqu'au jour où il a été enlevé loin de nous », afin qu'il « devienne avec nous témoin de sa résurrection » (1,21–22). Contre l'usage de Paul qui remonte vraisemblablement aux Hellénistes, mais renouant avec le sens judéo-chrétien et jérusalémite de l'expression²⁵, Luc verrouille la définition de l'apostolat et en fait un titre non transmissible. En tant qu'il a partagé tout le ministère de Jésus et été témoin de sa résurrection, l'apôtre ainsi défini assure la continuité entre Jésus et ses adhérents. Son témoignage ne peut être sujet à caution. La nomination de Matthias par tirage au sort²⁶ complète le groupe en le ramenant au chiffre douze. Le narrateur ne parlera plus de cet apôtre de substitution ; sa seule fonction narrative paraît être de rétablir entre l'Évangile et la génération apostolique une continuité sans faille que ne saurait entraver la trahison de Judas. Dans la théologie lucanienne de la continuité, le groupe des Douze constitue une grandeur hiératique intouchable ; il assure en effet une double continuité historico-salutaire, avec l'histoire d'Israël d'une part (recomposition symbolique des douze tribus), avec l'histoire de Jésus de Nazareth d'autre part.

Second cercle : les témoins. Ce cercle est plus large et englobe les Douze qui en sont le noyau initial. Avant l'Ascension, les disciples sont institués par le Ressuscité comme ses témoins, avec la promesse que leur témoignage sera rendu efficace par le Saint Esprit qu'ils recevront à la Pentecôte (Lc 24,48–49 ; Ac 1,8). Surgit ici pour la première fois le terme *μάρτυς*, qui avec son équivalent verbal (*διαμαρτύρομαι*) joue un rôle décisif dans les Actes. Venu de la langue juridique, ce vocable a reçu sa dimension théologique via la Septante et désigne la parole autorisée de celui qui a vu et entendu²⁷. A la différence d'*ἀπόστολος*,

²⁵ Voir l'étude de Jörg FREY, qui relève les diverses acceptations de l'apostolat au premier siècle : ID., « Paulus und die Apostel. Zur Entwicklung des paulinischen Apostelbegriffs und zum Verhältnis des Heidenapostels zu seinen "Kollegen" », in : Eve-Marie BECKER et Peter PILHOFER (éd.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*, Tübingen, Mohr Siebeck (WUNT 1.187), 2005, pp. 192–227, surtout 194–213.

²⁶ Luc historicise. L'Esprit saint n'étant pas encore venu, la désignation du nouvel apôtre recourt au jet des sorts, l'ancienne procédure du droit sacré (voir Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres [1–12]*, p. 65). Attestations anciennes de cette procédure : Craig S. KEENER, *Acts. An Exegetical Commentary*, I, Grand Rapids, Baker Academic, 2012, pp. 776–779.

²⁷ Art. *μάρτυς*, *ThWNT* 4, 1942, pp. 477–492.

μάρτυς n'est pas un titre, mais une fonction²⁸. Le verbe condense l'activité de ceux qui propagent la parole de l'Évangile. En 8,25, il est synonyme de λαλεῖν τὸν λόγον τοῦ κυρίου. Paul devant Agrippa synthétise par ce verbe son activité d'évangélisation (26,22)²⁹.

Le cercle des douze apôtres est le premier détenteur du témoignage³⁰. Leur office est d'attester l'agir de Jésus, sa mort et surtout sa résurrection. En tant que témoins oculaires de la vie du Nazaréen, les Douze sont garants de la fiabilité de la tradition de Jésus ; en tant que témoins mandatés par le Ressuscité, ils sont garants de la légitimité de la proclamation kérygmaticque³¹. Outre la vie partagée avec Jésus de son vivant, leur compétence dans l'évangélisation a été assurée par l'enseignement délivré à leur intention par le Ressuscité (Lc 24,45–48 ; Ac 1,3).

Paul est après eux le grand bénéficiaire des mentions de μάρτυς et (δια-)μαρτύρομαι³². La définition restrictive de l'apostolat l'a en effet exclu du titre. Néanmoins, l'exception que constitue 14,4.14, où Paul et Barnabé sont qualifiés d'ἀπόστολοι, signale de mon point de vue que Luc est conscient de l'attribution du titre à Paul ; cette exception sonne comme un *lapsus calami*³³. Mais les apôtres et Paul ne sont pas les seuls agents de témoignage dans les Actes : l'Esprit saint témoigne aussi (5,32), Etienne (22,20), et même les prophètes d'Ancien Testament qui rendent témoignage au Christ (10,43). A dire vrai, le vocabulaire du témoignage recouvre la totalité du récit³⁴. D'un bout à l'autre des Actes s'étire une chaîne de témoins, dont le point commun est d'être au service de la proclamation christologique. Dit autrement : le récit des Actes déroule la longue histoire de ceux, apôtres et témoins, qui ont propagé la bonne nouvelle du salut intervenu dans la vie et (surtout) la résurrection du Messie Jésus.

La mémoire culturelle que construit Luc autour du binôme de l'Évangile et de l'apôtre énumère ainsi *trois indices de fiabilité* : a) la communauté apostolique des origines assure la visibilité du Seigneur absent ; b) les apôtres constituent un groupe fermé, sans successeur possible (l'idée d'une succession apostolique est

²⁸ Telle est la thèse fortement défendue avec d'autres par Ernst NELLESEN, *Zeugnis für Jesus und das Wort. Exegetische Untersuchungen zum lukanischen Zeugnisbegriff*, Köln, Hanstein (BBB 43), 1976.

²⁹ ἔστηκα μαρτυρούμενος μικρῶ τε καὶ μεγάλῳ (26,22).

³⁰ 1,8.22 ; 2,32.40 ; 3,15 ; 4,33 ; 5,32 ; 8,25 ; 10,39 ; 13,31.

³¹ Roland GEBAUER, « Mission und Zeugnis. Zum Verhältnis von missionarischer Wirk-samkeit und Zeugenschaft in der Apostelgeschichte », *NT 40*, 1998, pp. 54–72, ici 62.

³² 18,5 ; 20,21.24.26 ; 22,15.18 ; 23,11 ; 26,16.22 ; 28,23.

³³ Parmi les innombrables hypothèses émises pour expliquer cette exception, je signale celle, originale, de Jean-Noël ALETTI : Luc n'employant jamais ἀπόστολος au singulier mais toujours au pluriel, il n'aurait pu l'appliquer à Paul ; « Esprit et témoignage dans le livre des Actes », in : Emmanuelle STEFFEK et Yvan BOURQUIN (éd.), *Raconter, interpréter, annoncer. Parcours de Nouveau Testament. Mélanges offerts à Daniel Marguerat pour son 60^e anniversaire*, Genève, Labor et Fides (MoBi 47), 2003, pp. 225–238, ici 230.

³⁴ Bien vu par Jean-Noël ALETTI : « Esprit et témoignage dans le livre des Actes », pp. 225–238.

étrangère à la pensée lucanienne), garant du lien avec le temps de Jésus jusque et y compris sa résurrection ; c) la légitimité des apôtres étant assurée par le choix de Jésus, celle d'Etienne et de Paul est garantie par une révélation céleste (7,56 ; 9,3–6.15–16).

3. Témoignage et christologie

Les témoins font de deux manières mémoire du Christ : par leur discours et par leur vie.

3.1. Par le discours, tout d'abord³⁵. Je prends la prédication de Pierre à la Pentecôte (2,14–41), car elle a valeur programmatique au sein du macro-récit. Il s'agit de la première annonce publique de l'Évangile et de la première annonce missionnaire à l'intention des juifs. Sa fonction est d'expliquer à la foule jérusalémite le sens du miracle des langues à la Pentecôte. Ce long discours commence par interpréter l'événement langagier à l'aide d'une citation de Joël 3,1–5 ; ce qui a été vécu par le groupe des croyants accomplit l'attente eschatologique d'une irruption de l'Esprit saint sur l'ensemble du peuple : « Et ce sera dans les derniers jours, dit Dieu, je répandrai de mon Esprit sur toute chair ... » (2,17). Jusqu'ici, pourrait-on dire, l'argument est attendu. La suite, en revanche, l'est moins. Car au lieu de poursuivre soit sur la pneumatologie, soit sur le thème de l'universalité, l'orateur passe à l'annonce kérygmatique en citant la formule de contraste qui reviendra sous plusieurs variantes dans la suite : *Jésus que vous avez mis à mort, Dieu l'a relevé* (2,22–24)³⁶.

A cette annonce kérygmatique succède une longue argumentation scripturaire qui couvre les v. 25 à 36 : citation du Ps 16,8–11, exégèse messianique du Ps 132,11 et citation du Ps 110,1. Ce parcours scripturaire peut être paraphrasé ainsi : David énonce au Ps 16 la promesse divine de ne pas connaître la corruption, or il est mort et enterré ; cela signifie que la promesse s'applique à un autre, issu de sa descendance, le Messie que Dieu a établi à sa droite dans les cieux. « 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 » (2,33)³⁷. On mesure le tour

³⁵ Sur la fonction narrative des discours dans les Actes, je renvoie à mon article : « Le discours, lieu de (re)lecture du récit », in : Daniel MARGUERAT (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, Genève, Labor et Fides (MoBi 48), 2003, pp. 395–409.

³⁶ Contrairement à la lecture qui en a été souvent faite, cette formule n'est pas sous-tendue par une visée antijuive ; elle déclare que le drame de la crucifixion s'est déroulé « suivant le plan fixé et la prescience de Dieu » (2,23) et pointe sur l'initiative divine qui surplombe l'œuvre mortifère des hommes ; de plus, elle débouche non sur une mise en procès des auditeurs, mais sur l'offre de la conversion et du pardon des péchés (2,38).

³⁷ Odette MAINVILLE a perçu dans ce verset l'expression synthétique de l'articulation de la pneumatologie et de la christologie dans les Actes : *L'Esprit dans l'œuvre de Luc*, Montréal, Fides, 1991, pp. 146–154.

de force de ce discours. Pierre réussit à présenter l'explosion langagière de la Pentecôte à la fois comme l'accomplissement de la prophétie et comme l'effet de la résurrection de Jésus. C'est d'ailleurs ce dernier motif qui prend le pas sur le premier : l'exégèse des Psaumes vise à fonder dans l'Écriture la promesse de la résurrection du Messie davidique. Le premier exemple de témoignage apostolique présenté dans les Actes consiste à intégrer Jésus via la résurrection dans l'histoire des promesses divines. La mémoire de Jésus est donc insérée dans une mémoire qui la précède et qui la fonde : le souvenir des promesses salutaires de Dieu à son peuple.

Cette orientation fondamentalement christologique axée sur l'accomplissement des Écritures dans la venue et (surtout) la résurrection de Jésus se retrouve dans tous les discours missionnaires adressés aux juifs. Mais elle prend deux tournures différentes. Soit il s'agit comme en Ac 2 d'une argumentation scripturaire focalisée sur la résurrection : ainsi les discours de Pierre devant le sanhédrin (3,12–26 ; 4,9–12) ou la seconde partie de l'homélie de Paul à Antioche de Pisidie (13,26–41). Soit l'orateur emprunte le genre littéraire du sommaire historique³⁸ pour insérer la venue de Jésus le Christ dans la série des initiatives salutaires de Dieu en faveur de son peuple (voir le discours d'Étienne en 7,2–53 ou la première partie de l'homélie de Paul à Antioche de Pisidie en 13,16–25). D'une façon ou d'une autre, la visée rhétorique est la même : *intégrer la mémoire de Jésus à l'histoire de Dieu avec Israël*.

Sur quoi se fonde ce travail de mémoire ? Il faut remonter, pour le savoir, à la fin de l'évangile, et plus précisément à la catéchèse que le Ressuscité offre à ses disciples en Lc 24,44–49. Quand le narrateur écrit que le Christ « leur ouvrit l'intelligence pour comprendre les Écritures » (Lc 24,45), il énonce sitôt après le contenu de cette herméneutique vététotestamentaire : « le Christ souffrira et ressuscitera des morts le troisième jour ». Le modèle d'exégèse christologique des Écritures a donc été posé par le Ressuscité lui-même. Et le Christ d'ajouter : « C'est vous qui en êtes les témoins » (Lc 24,48). En accomplissant ce mandat, les apôtres-témoins deviennent les premiers agents d'une mémoire apostolique des événements du salut, dont le narrateur souligne doublement la légitimité : *elle s'autorise à la fois d'une mission du Ressuscité et de son exemple*.

3.2. Il y a le discours, ai-je dit, mais aussi le comportement. La vie des envoyés du Christ, apôtres et témoins, réduplique la destinée difficile et souffrante de leur Maître. C'est de l'utilisation massive du procédé de *syncrisis* par l'auteur des Actes qu'il est question ici. Ce procédé, connu de la rhétorique gréco-ro-

³⁸ Sur l'origine et la fonction des sommaires historiques, voir Joachim JESKA, *Die Geschichte Israels in der Sicht des Lukas. Apg 7,2b–35 und 13,17–25 im Kontext antik-jüdischer Summarien der Geschichte Israels*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht (FRLANT 195), 2001.

maine et exercé dans les *progymnasmata*³⁹, consiste à dresser un parallèle entre deux figures dans le but avoué de les comparer tout en faisant ressortir la supériorité de l'une sur l'autre. L'illustration la plus spectaculaire est fournie par les *Vies parallèles* de Plutarque, qui alterne les portraits des bons et des mauvais empereurs. Loin d'être une simple mise en parallèle, la *syncrisis* présuppose toujours un pôle dominant. En ce sens, elle rejoint la typologie, une pratique courante de la Bible hébraïque, qui consiste à voir dans une figure ancienne le prototype d'une figure postérieure. L'auteur des Actes en fait largement usage, afin de calquer l'agir et le destin des témoins sur le modèle christologique. Ainsi, comme pour Jésus (Lc 3,21–22), la mission de Pierre (Lc 5,1–11) et de Paul (Ac 9,1–19) est déclenchée par un événement de type visionnaire. Comme Jésus, Pierre (3,1–10 ; 5,12–16 ; 9,32–35) et Paul (14,8–10 ; 16,16–18 ; 19,11–12) guérissent des malades. Comme Jésus, ils ressuscitent un mort (Ac 9,36–42 ; 20,7–11). Etienne le protomartyr, lynché par les membres du sanhédrin, meurt d'une façon qui ne peut que solliciter à la mémoire du lecteur la mort de Jésus (Ac 7,54–60)⁴⁰.

Mais il y a plus. Les témoins de Jésus endossent la même résistance, la même hostilité dont a souffert le Maître. C'est le cas d'Etienne (6,8–15 ; 7,54–60), mais aussi de Pierre qui doit faire face au projet meurtrier d'Hérode Agrippa (12,1–17). Les similitudes ne sont cependant jamais aussi nombreuses qu'entre la mise en procès de Paul et le procès de Jésus. Le mimétisme christologique atteint ici son sommet, à tel point que l'on peut parler d'une « Passion » de Paul à l'image d'une Passion de Jésus. Comme l'indique le tableau ci-dessous⁴¹, la similitude est tout simplement fascinante.

	Jésus	Paul
Annonces de la Passion	Lc 9,22.44 ; 18,31–32	Ac 20,23–25 ; 21,4b.11–13
Discours d'adieu	Lc 22,14–38	Ac 20,17–35
Opposition des Sadducéens à la résurrection	Lc 20,27–38	Ac 23,6–9
Violence dans l'entourage du grand prêtre	Lc 22,63–64	Ac 23,1–3
Les quatre comparutions	Lc 22,66–71 (sanhédrin)	Ac 22,30–23,10 (sanhédrin)

³⁹ Voir Michael W. MARTIN, « Progymnastic Topic Lists: A Compositional Template for Luke and Other *Bioi*? », *NTS* 54, 2008, pp. 18–41 ; Michael W. MARTIN et Jason A. WHITLARK, « The Encomiastic Topics of Syncrisis as the Key to the Structure and Argument of Hebrews », *NTS* 57, 2011, pp. 415–439.

⁴⁰ Pour les détails, je renvoie à mon commentaire : *Les Actes des apôtres (1–12)*, pp. 269–280.

⁴¹ Je reprends ici les résultats synthétiques que je présente dans mon commentaire : *Les Actes des apôtres (13–28)*, p. 250. La *syncrisis* lucanienne entre Jésus et Paul a été inventoriée avec minutie par Walter RADL, *Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk. Untersuchungen zu Parallelmotiven im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte*, Bern, Lang (EHS.T 23,49), 1975.

	Jésus	Paul
Déclarations d'innocence	Lc 23,1–5 (Pilate)	Ac 24,1–22 (Félix)
	Lc 23,6–12 (Antipas)	Ac 26 (Agrippa)
	Lc 23,13–25 (Pilate)	Ac 25,6–12 (Festus)
	Lc 23,4.14.22 (Pilate)	Ac 23,9.29 (Pharisiens; Lysias)
Demande d'exécution par la foule	Lc 23,15 (Hérode)	Ac 25,18.25 (Festus)
	Lc 23,47 (centurion)	Ac 26,31 (Agrippa)
	Lc 23,18	Ac 22,22

A voir ce tableau, on mesure à quel point le mimétisme christologique a été poussé par l'auteur. Faut-il y ajouter le sauvetage maritime dont Paul et ses compagnons sont les bénéficiaires au cours de la traversée de Césarée Maritime à Malte (27,1–28,10), en sorte que l'on pourrait parler d'une Passion–résurrection de Paul à l'image de celle de Jésus ?⁴² J'en doute pour ma part. La typologie Jésus–Paul s'arrête à la Passion ; le sauvetage maritime s'inscrit dans la série des délivrances providentielles dont Paul, et Pierre avant lui, ont été gratifiés⁴³. Le refrain est : Dieu n'abandonne pas les siens aux mains des méchants. Quoi qu'il en soit, le fameux parallélisme Pierre–Paul, qui a été si souvent reproché à Luc par les exégètes qui l'accusaient de dénaturer la mémoire de l'apôtre des Gentils, ne résulte pas d'une volonté de « pétriniser » Paul, mais d'aligner Pierre et Paul sur le scénario de vie de Jésus.

3.3. En résumé, tant les discours des témoins de Jésus que leur comportement font mémoire de Jésus. J'insiste : le second tome de l'œuvre de Luc ne fait pas qu'ajouter la mémoire des apôtres à celle de Jésus. *Le discours des témoins se fait l'interprète autorisé de la venue de Jésus et de sa signification salutaire.* La vie et l'activité des Douze, d'Etienne, de Philippe, de Paul et de ses compagnons s'inscrivent en continuité, en confirmation, en reduplication de celle du Seigneur. La mémoire des origines ne se limite plus à l'Évangile de Jésus Christ depuis le baptême par Jean jusqu'à la découverte du tombeau vide, comme chez Marc ; *elle inclut l'histoire des premiers témoins (apôtres et évangélistes), dont l'activité valide l'Évangile et en confirme l'actualité.*

L'écriture des Actes atteste, pour la première fois dans l'histoire de la chrétienté, l'émergence de la conscience d'un âge d'or, le temps de la génération apostolique, dont les années 60 marqueront la clôture avec l'extinction de leurs acteurs. Pour la première fois dans l'histoire de la chrétienté, Luc a entrepris d'en réaliser la chronique narrative, ajoutant à la figure hiératique des Douze la chaîne

⁴² Ainsi, après d'autres, Jean-Noël ALETTI, *Quand Luc raconte*, Paris, Cerf (Lire la Bible 115), pp. 69–112.

⁴³ Ac 5,17–21 ; 16,25–34.

des témoins qui leur ont succédé jusqu'à Paul, dans lequel il voit le héraut de la mission païenne. Pour en dessiner l'enjeu théologique, j'emprunte les mots de Jacques Dupont, un grand exégète des Actes injustement oublié aujourd'hui : le salut intervenu dans le monde est proclamé « par ceux qui ont été les témoins immédiats de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus. [...] C'est sur leur témoignage que l'Eglise a été fondée une fois pour toutes, et dans ce témoignage qu'elle trouve la norme définitive de sa foi et de son unité »⁴⁴.

4. La rencontre de l'humain et du divin

A l'intérieur du binôme Evangile–apôtre, le rapport de ces deux grandeurs ne se réduit pas à la succession du maître et des élèves. L'auteur des Actes s'est attaché à suggérer comment Dieu agissait au travers de ces figures médiatrices de l'Evangile qu'ont été apôtres et témoins. Je vais le démontrer par l'analyse de deux concepts : l'ἔργον et le λόγος.

4.1. Le concept d'« œuvre » (ἔργον) se lit à neuf reprises dans les Actes : 5,38 ; 7,22.41 ; 9,36 ; 13,2.41b.41 ; 14,26 ; 15,38⁴⁵. Il endosse son sens éthique en 7,22 (dualité parole–acte) et en 7,41 ; 9,36 et 26,20. En 5,38–39, Gamaliel se demande si « cet ἔργον », à savoir l'entreprise missionnaire des apôtres à Jérusalem, vient de Dieu ou des hommes. Cet usage prépare les cinq occurrences des chapitres 13, 14 et 15, où ἔργον s'applique à l'évangélisation conduite par Paul et Barnabé.

En 13,2, l'ἔργον n'est pas définie par son contenu ; les chapitres 13–14 (qui narrent ce qu'on appelle le premier voyage missionnaire de Paul) apprendront au lecteur qu'il s'agit de l'évangélisation des nations, entreprise pour la première fois à grande échelle. En revanche, il est précisé que cette œuvre est une initiative divine, à laquelle l'Eglise d'Antioche consent. « Un jour qu'ils célébraient le culte du Seigneur et jeûnaient, l'Esprit saint dit : “Réservez-moi donc Barnabé et Saul pour l'œuvre à laquelle je les destine” » (13,2). Au terme de leur voyage, lorsque les envoyés rentrent de « l'œuvre qu'ils ont accomplie » (14,26), le narrateur note qu'ils « rapportaient tout ce que Dieu avait fait avec eux (μετ' αὐτῶν) » (14,27 ; même formulation en 15,4). L'ἔργον est ici doublement qualifiée : elle a été accomplie par les deux envoyés, mais également Dieu agissait avec eux. Cette double qualification est significative d'une *synergie* que

⁴⁴ Jacques DUPONT, « L'apôtre comme intermédiaire du salut dans les Actes des apôtres », in : Id., *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, Paris, Cerf (LeDiv 118), 1984, pp. 112–132, ici 131.

⁴⁵ J'exclus 15,18, où ἔργον figure dans une filière manuscrite du texte occidental (P⁷⁴, A, D, versions latines et syriaque).

Luc affecte à l'entreprise missionnaire : elle est un lieu de collaboration entre l'humain et le divin⁴⁶.

La même ambivalence se lit lors de l'envoi en mission : c'est l'Esprit saint qui en prend l'initiative et choisit Barnabé et Paul (13,2), mais c'est la communauté qui impose les mains et qui envoie (13,3). Dieu agit, et les humains agissent avec lui ; la mention de la prière (13,3) signale la docilité humaine à l'initiative divine. Dans les aléas que connaissent les envoyés, soumis au harcèlement des synagogues (13,50–52 ; 14,2 ; 14,4–6), à nouveau la synergie manifeste : leur survie fait deviner la main providentielle qui les protège.

En 13,41, ἔργον est cité à deux reprises dans une citation d'Habacuc 1,5LXX⁴⁷. Il s'agit de la conclusion de l'homélie que prononce Paul à Antioche de Pisidie. Dans le texte du VII^e siècle avant JC, le prophète avertissait solennellement son peuple de ne pas banaliser l'effroyable châtement que Dieu réserve à son peuple : l'invasion des Chaldéens. Les mots que Luc emprunte à la Septante sont rudes : ces « arrogants » n'ont qu'à s'étonner ou disparaître. Mais ici, l'œuvre stupéfiante que Dieu prépare n'est plus une guerre destructrice ; c'est l'universalisation du salut que Paul vient d'annoncer, et qui se concrétise par l'extension de la mission aux non-juifs. Encore une fois, via la citation d'Habacuc, l'ἔργον réalisée par les évangélistes est qualifiée d'œuvre divine. Ce qu'ajoute la citation prophétique, c'est qu'elle se situe dans le prolongement des Ecritures et réalise une antique promesse divine.

4.2. Une même synergie peut être décelée derrière l'usage du concept λόγος. Il s'agit d'un concept majeur dans la pensée lucanienne, dont on a pu dire que les Actes présentaient moins un « Evangile de l'Esprit » qu'une théologie de la Parole⁴⁸. Luc est l'héritier d'une théologie vététotestamentaire-juive du *dabar*, qui voit dans la parole divine une énergie active et créatrice. Grandeur personifiée, elle est à plusieurs reprises sujet de verbes d'action⁴⁹. J'incline à penser, avec d'autres, que le λόγος est l'acteur principal caché de l'ensemble du récit des Actes⁵⁰. De fait, Luc peut écrire que « la parole de Dieu croissait et (καὶ consécutive) le nombre des disciples se multipliait fortement à Jérusalem » (6,7). Le binôme « croître et multiplier » (αὐξάνω καὶ πληθύνω) est biblique et revient quatorze fois dans la Septante. Il évoque depuis la Genèse la bénédiction du

⁴⁶ Le codex Bezae a reculé devant la charge synergétique de la formule, substituant à μετ' αὐτῶν un μετὰ τῶν ψυχῶν αὐτῶν.

⁴⁷ La seconde occurrence d'ἔργον en 13,41c est une intrusion lucanienne dans le texte prophétique. Cf. Gert J. STEYN, *Septuagint Quotations in the Context of the Petrine and Pauline Speeches of the Acta Apostolorum*, Kampen, Kok Pharos (CBET 12), 1995, p. 190.

⁴⁸ Voir Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, pp. 59–61.

⁴⁹ Ac 6,7 ; 12,24 ; 13,49 ; 19,20 ; cf. 18,5.

⁵⁰ « Der eigentliche Gegenstand der Apg ist vielmehr der λόγος τοῦ θεοῦ mit seinem Wachsen » (Ernst HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht [KEK], 1968^e, p. 46).

Créateur dans le pullulement des créatures ou dans l'accroissement du peuple du peuple de l'alliance⁵¹. Mais la condition de cette merveilleuse fécondité est énoncée : la force divine. La croissance de la parole a pour effet la croissance chrétienne ; la communauté n'est autre pour Luc que la manifestation visible de la Parole de Dieu. L'Eglise est créature de la Parole, *creatura verbi*⁵².

Or, un jeu subtil se déploie entre l'usage de λόγος au singulier comme hypostase de l'agir divin et l'usage pluriel de λόγοι pour désigner les paroles humaines. Enrico Norelli a attiré l'attention sur la présence de ce flottement du singulier et du pluriel à l'occasion du discours de Pierre à la Pentecôte (Ac 2)⁵³. Au sein du discours retentit l'apostrophe : « Hommes israélites, écoutez ces paroles (τοὺς λόγους τούτους) » (2,22). Au terme du discours, le narrateur notifie que Pierre « leur rendit témoignage par bon nombre d'autres paroles (ἐτέροις τε λόγοις πλείοσιν διεμαρτύρατο) » (2,40). Mais succède aussitôt une nouvelle notification : « Ceux qui accueillirent sa parole (τὸν λόγον αὐτοῦ) furent baptisés, et en ce jour-là à peu près trois mille personnes se sont ralliées » (2,41). Il s'agit certes de la parole de Pierre, mais le nombre exorbitant de conversions fait immédiatement penser à la merveilleuse fécondité du *logos* divin. La même conjonction du divin et de l'humain se repère dans la préface de l'oeuvre lucanienne (Lc 1,1–4) entre les témoins oculaires qualifiés de « serviteurs de la parole (ὑπηρέται τοῦ λόγου) » et les paroles (λόγοι) dans lesquelles Théophile a été catéchisé⁵⁴.

Que conclure, sinon que les témoins de l'Évangile sont institués en médiateurs d'une Parole dont l'origine et l'efficacité tiennent entièrement de Dieu ? C'est dire l'importance de ces médiations humaines⁵⁵, et reconnaître l'éminente qualification théologique dont elles sont gratifiées. On sera sensible à cet égard au glissement qui se produit entre Mt 28,20 et Ac 2,42⁵⁶. Dans la finale matthéenne, c'est l'enseignement de Jésus (« tout ce que je vous ai prescrit ») – certes dans sa formulation matthéenne – qui constitue la référence normative de l'Eglise universelle. Le premier sommaire des Actes énumère les quatre *notae ecclesiae* (2,42) au rang desquelles figure en premier lieu la διδασχὴ τῶν ἀποστόλων, c'est-à-dire la tradition apostolique. Aux paroles de Jésus s'est substituée la *didachè* des apôtres. Ou plus exactement : *la parole de Jésus est désormais médiatisée*

⁵¹ Gn 1,22,28 ; 8,17 ; 9,1,7 ; 17,20 ; 28,3 ; 35,11 ; 47,27 ; 48,4 ; Ex 1,7 ; Lv 26,9 ; Jr 3,16 ; 23,3.

⁵² Jürgen ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (NTD 5), 1981, p. 110.

⁵³ Enrico NORELLI, « Gli *Atti degli Apostoli* sono una storia del cristianesimo ? », pp. 22–23.

⁵⁴ Bien vu par Simon BUTTICAZ, « “Le récit des événements accomplis parmi nous” (Lc 1,1) », pp. 607–626, ici 616.

⁵⁵ L'étude de référence à ce sujet est de François BOVON, « L'importance des médiations dans le projet théologique de Luc », in : ID., *L'œuvre de Luc*, Paris, Cerf (LeDiv 130), 1987, pp. 181–203.

⁵⁶ Michael WOLTER, « Die anonymen Schriften des Neuen Testaments. Annäherungsversuch an ein literarisches Phänomen », *ZNW* 79, 1988, pp. 1–16, ici 14–15.

par une tradition apostolique, celle-là même qui garantit l'authenticité et la validité normative de l'œuvre lucanienne⁵⁷.

5. Paul, la mémoire normative

La dernière partie des Actes fait percevoir un glissement dans la construction de la mémoire des origines. D'une part, le discours d'adieu de Paul (20,18–35) prépare le passage à la période post-apostolique. D'autre part, les derniers discours de Paul (Ac 22–26) marquent une évolution dans la nature du témoignage.

5.1. Le discours d'adieu de Paul à Milet (20,18–35) clôt son épopée missionnaire ; ce discours est le seul adressé à des chrétiens, en l'occurrence les anciens de l'Eglise d'Ephèse. La clause récurrente *καὶ νῦν ἰδοῦ* (20,22a.25a) ou *καὶ τὰ νῦν* (20,32a) fonctionne comme une clef de lecture : l'énoncé du discours installe un seuil temporel d'où parle Paul (« aujourd'hui »), qui trace une ligne de partage entre passé et futur. Le passé (20,18b–24.26–27.31–35) fait l'objet d'un regard rétrospectif de l'orateur, le futur (20,25.28–30) d'un regard prédictif⁵⁸. Le passé est posé en objet de mémoire au travers de trois verbes cognitifs : *ἐπίσταμαι* (v. 18b), *μνημονεύω* (v. 31a, 35b), *γινώσκω* (v. 34a) ; ce savoir remémoré porte sur l'engagement de Paul dans son œuvre d'évangélisation. Le regard sur l'avenir annonce l'absence de Paul (v. 25) et la venue de prédateurs propagateurs de déviations (v. 28–30)⁵⁹. A l'instar des Pastorales, ces fauteurs d'hérésies sont disqualifiés plutôt que contredits dans leur doctrine.

Deux remarques s'imposent ici. D'une part, à l'intention des anciens, Paul est doublement posé en modèle. Il est exemplaire dans sa gestion pastorale de la communauté (« je n'ai cessé avec des larmes de mettre en garde tout un chacun » v. 31) ; il l'est aussi dans son éthique (« argent, or, manteau, je ne l'ai convoité de personne » v. 33). D'autre part, et plus important encore, sa prédication a été exhaustive : « Je ne me suis dérobé en rien devant ce qu'il importait pour vous prêcher et vous enseigner en public et à la maison, portant témoignage

⁵⁷ « Die apostolische Tradition garantiert die Authentizität und damit die verbindliche Gültigkeit des lukanischen Geschichtswerkes » (Michael WOLTER, « Die anonymen Schriften des Neuen Testaments », p. 14).

⁵⁸ J'ai analysé l'ensemble du discours dans mon commentaire : *Les Actes des apôtres (13–28)*, pp. 227–243, auquel je renvoie pour plus de détails.

⁵⁹ Contre Craig S. Keener (*Acts. An Exegetical Commentary*, III, Grand Rapids, Baker Academic, 2014, p. 3023), il faut maintenir que 20,25 est une annonce voilée de la mort de Paul ; « ne plus voir la face » est un euphémisme connu pour signifier l'irréversible d'une séparation. De cette manière, Luc instille la prédiction d'une mort martyre qu'il a choisi de ne pas raconter au terme de son récit. Voir mon article : « On why Luke Remains Silent about Paul's End (Acts 28,16–31) », in : Armand PUIG I TARRECH, John M. G. BARCLAY et Jörg FREY (éd.), *The Last Years of Paul. Essays from the Tarragona Conference, June 2013*, Tübingen, Mohr Siebeck (WUNT 1.352), 2015, pp. 305–332.

(διαμαρτυρόμενος) aux juifs comme aux Grecs de la conversion à Dieu et de la foi en notre Seigneur, Jésus » (v. 20). Les marqueurs de totalité se multiplient dans les clauses duelles : prêcher/enseigner, en public/à la maison, aux juifs/aux Grecs, la conversion/la foi, Dieu/Jésus. Le v. 27 revient sur ce thème : « Je ne me suis pas dérobé à vous annoncer tout le projet de Dieu (πάσαν τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ) ». Le ministère évangéliste de Paul est résumé dans une formulation synthétique : « rendre témoignage (διαμαρτύρασθαι) à l'Évangile de la grâce de Dieu » (v. 24c). *La tradition issue de Paul est donc exhaustive et normative ; rien n'est à ajouter, ni à retrancher.* Dès lors, le rôle des anciens n'est pas d'altérer, mais de défendre l'héritage.

Une différence considérable surgit toutefois en comparaison d'un autre processus de fixation d'héritage, à savoir celui que mettent en place les épîtres pastorales. Dans ces dernières, l'héritage théologique de Paul est le dépôt (παραθήκη) que les ministres doivent transmettre et sauvegarder (1 Tm 6,20 ; 2 Tm 1,12–14). La perspective est tout autre en Ac 20 : c'est à la Parole divine que les anciens sont remis. « Et maintenant, je vous remets à Dieu et à la parole de sa grâce, qui a le pouvoir (δυνάμενος) d'édifier et de donner l'héritage parmi tous les sanctifiés » (v. 32). Le verdict syntaxique est clair : le participe δυνάμενος doit être rattaché à λόγος et non à θεός ; c'est bien à la parole gracieuse de Dieu, et non à Dieu, que les anciens sont confiés, et c'est le *logos* qui a le pouvoir d'édifier les croyants et leur octroyer leur place dans l'héritage des sanctifiés. La conception lucanienne du *logos* créateur et donateur de vie trouve ici, dans ces derniers mots de Paul aux communautés qu'il a fondées, une formulation éclatante.

Le discours testamentaire de Paul se clôt avec la citation d'un logion de Jésus inconnu par ailleurs : « Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir » (v. 35c). Sa fonction rhétorique est d'appuyer une éthique du don décrite aux v. 34–35b. Quelle que soit l'origine de ce *logion*, sa position en finale du discours n'est pas anodine. Paul termine avec une parole qui « n'est pas la sienne, mais une parole de son Seigneur »⁶⁰. *Son enseignement vise à construire le souvenir (μνημονεύω 35b) de l'enseignement de Jésus, en même temps qu'il en offre l'interprétation autorisée*⁶¹. Simon Butticaz formule juste : « Une nouvelle fois, se reconnaît ici la structure “du Seigneur et de l'apôtre”, la génération des “pères” formant avec l'Évangile du maître l'incontournable matrice mémorielle des origines »⁶².

⁶⁰ Ernst HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, p. 530.

⁶¹ Lars AEJMEAEUS estime que le placement du logion en fin de discours fait entendre « dass zwischen der Lehre Paulus und der Lehre Jesu kein Unterschied besteht » (*Die Rezeption der Paulusbriefe in der Miletrede [Apg 20,18–35]*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1987, p. 181). Il y a plus, à mon sens : Paul se présente comme le détenteur autorisé de l'enseignement du Maître.

⁶² Simon BUTTICAZ, « “Le récit des événements accomplis parmi nous” (Lc 1,1) », pp. 607–626, ici 621–622.

5.2. Les derniers discours de Paul (Ac 22,1–22 ; 23,1b.3.5.6b ; 24,10–21 ; 26,1–29) sont d’une autre facture que ceux qui les ont précédés dans les Actes. La situation rhétorique change : on passe de la prédication missionnaire à la défense du témoin en procès. Le contenu change également : on passe de l’annonce kérygmatique au récit de vie. Paul, mis en accusation depuis son arrestation sur l’esplanade du Temple (21,27–35), se défend devant le peuple de Jérusalem (Ac 22), le sanhédrin (Ac 23), le gouverneur Félix (Ac 24) et la cour du roi Agrippa (Ac 26). Les discours d’Ac 22 et 26 sont des relectures du retournement de Paul à Damas, que le narrateur a exposé pour la première fois au chapitre 9⁶³ ; le vocabulaire du témoignage y est central : Paul raconte comment et sous quelle impérieuse pression divine il est devenu le témoin du Ressuscité⁶⁴.

Le lecteur des derniers chapitres de l’œuvre lucanienne assiste donc à une mutation significative du témoignage⁶⁵. De l’attestation de la résurrection de Jésus et de sa légitimité scripturaire (Ac 2 ; 3 ; 4 ; 13), le discours se déplace vers un récit du devenir-témoin. Paul expose comment la rencontre du Ressuscité a bouleversé sa vie et fait de lui le propagateur de l’Evangile. Il se présente comme l’animateur d’une mission qui, se fondant sur la résurrection, a élargi l’alliance d’Israël au monde des nations. La reformulation de la déclaration du Christ en 22,21 est on ne peut plus limpide : « Va, parce que moi, vers les nations au loin je t’enverrai ». La mission païenne est le fruit de l’herméneutique paulinienne de la résurrection. Cette vocation à mettre en œuvre l’universalité de l’Evangile est ultimement confirmée par les derniers versets des Actes, qui mettent en scène Paul en pasteur exemplaire, proclamant « le Règne de Dieu et ce qui concerne le Seigneur Jésus Christ » à tous ceux qui viennent le trouver (28,31)⁶⁶. Néanmoins, c’est toujours et encore le fait de la résurrection et l’intervention du Ressuscité qui constituent le cœur de cette parole témoignante (22,6–21 ; 24,14–15.21 ; 26,6–23). Dit autrement : *l’annonce de la résurrection passe désormais par la vie du témoin et par la trace qu’elle y a laissée*. L’itinéraire de la conversion de Paul est le mode par lequel la résurrection est proclamée.

La structure de l’Evangile et de l’apôtre atteint ici son point culminant. Je formulerai l’évolution de la façon suivante. Il est apparu au cours du récit des Actes que la médiation apostolique constituait le canal obligé de la révélation de Dieu en Jésus Christ. Jamais Dieu ne se révèle immédiatement aux humains comme dans les récits de la Bible hébraïque. La seule exception concerne Lydie la marchande de pourpre de Philippes (« le Seigneur lui avait ouvert le cœur »

⁶³ Voir mon analyse des trois récits dans : *La première histoire du christianisme*, pp. 275–306.

⁶⁴ μάρτυς : 22,15.20 ; 26,16 ; μαρτυρία : 22,18 ; μαρτύρομαι : 26,22.

⁶⁵ Cette mutation a été bien perçue par Jean-Noël ALETTI, « Esprit et témoignage dans le livre des Actes », pp. 232–237.

⁶⁶ Sur ces versets, voir en dernier lieu Antonio LANDI, *La testimonianza necessaria. Paolo, testimone della salvezza universale a Roma in At 28,16–31*, Roma, Gregorian and Biblical Press (AnBib 210), 2015.

16,14), mais le narrateur précise aussitôt après : « pour s'attacher à ce que disait Paul ». Même Corneille, le centurion de Césarée, premier non-juif baptisé, ne reçoit la révélation de son admission dans l'alliance d'Israël que par l'intervention de Pierre (10,1–48). Les discours apologétiques de Paul en fin des Actes font un pas de plus : le kérygme est annoncé par la vie transformée du témoin. Alors que Pierre témoigne devant Corneille de la lecture anthropologique qu'il fait de l'extase qui lui est survenue (« Dieu m'a montré de ne déclarer aucun homme profane ou impur » 10,28), Paul atteste de la réalité de la résurrection par son entreprise missionnaire (« Depuis lors, roi Agrippa, je ne me suis pas montré rebelle à la vision céleste, mais à ceux de Damas d'abord, comme de Jérusalem, dans toute la région de Judée et aux nations, j'ai rapporté la nouvelle de se convertir et de se tourner vers Dieu, en pratiquant des œuvres dignes de la conversion » : 26,19–20). A l'exemple de Paul, pourrait-on dire, *c'est la vie du témoin qui devient Evangile*. Les Actes apocryphes exploiteront cette veine avec la fécondité que l'on sait.

6. Conclusion

Je reviens en conclusion à la provocation de mon titre : « De Jésus à Paul : l'invention du christianisme dans les Actes des apôtres ». Comme je l'ai dit, si l'on entend par « christianisme » ce mouvement religieux autonome advenu progressivement au cours du II^e siècle, mon titre est un grossier anachronisme. Mais si l'on s'attache à ce qui fait la structure fondamentale de la croyance chrétienne, si l'on est attentif à ce qui tient ensemble les écrits du Nouveau Testament, on identifie un binôme « Evangile et apôtre ». Ce binôme, j'ai voulu le montrer, a reçu sa première concrétion narrative dans l'œuvre magistrale de Luc. Charles K. Barrett, qui fut un exégète des Actes aussi subtil que distingué, a écrit un jour un article dont le titre était : « The First New Testament? »⁶⁷. Suivant d'autres voies que les miennes, il déclarait que Luc, par l'écriture de son œuvre double, visait à fournir à ses lecteurs tout le savoir nécessaire à leur formation chrétienne ; ainsi Luc fut-il le premier à considérer que Jésus et Paul étaient indispensables au catéchisme chrétien. N'est-ce pas, concluait-il, ce que le canon néotestamentaire entérinera dès la fin du II^e siècle⁶⁸ ? La position de Barrett est aussi anachronique que mon titre, mais n'est-ce pas rendre justice au brillant théologien que fut Luc que de le reconnaître : sa conception de la mémoire des origines a été, sur ce point, constitutive de l'identité chrétienne ? On ajoutera même que sur ce point, il ne fut pas un mauvais élève de Paul.

⁶⁷ Charles K. BARRETT, « The First New Testament? », *NT* 38, 1996, pp. 94–104.

⁶⁸ « What more did a church such as Luke's need? This was their New Testament; and so far as we know it was the first. » (*ibid.*, p. 103).