

LES JUDAÏSMES DANS TOUS LEURS ÉTATS
AUX I^{er}-III^e SIÈCLES

(LES JUDÉENS DES SYNAGOGUES,
LES CHRÉTIENS ET LES RABBINS)

Judaïsme ancien et origines du christianisme

Collection dirigée par
Simon Claude Mimouni (EPHE, Paris)

Équipe éditoriale:
José Costa (Université de Paris-III)
David Hamidovic (Université de Lausanne)
Pierluigi Piovanelli (Université d'Ottawa)



LES JUDAÏSMES DANS
TOUS LEURS ÉTATS
AUX I^{er}-III^e SIÈCLES

(LES JUDÉENS DES SYNAGOGUES,
LES CHRÉTIENS ET LES RABBINS)

Actes du colloque de Lausanne
12-14 décembre 2012

publiés sous la direction de

Claire CLIVAZ, Simon Claude MIMOUNI et Bernard POUDERON

BREPOLS

2015

© 2015, Brepols Publishers n.v., Turnhout
All rights reserved.

No part of this publication may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,
electronic, mechanical, recording, or otherwise,
without the prior permission of the publisher.

D/2015/0095/117
ISBN 978-2-503-55465-5

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	7
------------------------	---

Introduction

Simon C. Mimouni Histoire du judaïsme et du christianisme antiques. Remarques épistémologiques et méthodologiques	13
--	----

Partie I. Judaïsme synagoga

Marie-Françoise Baslez La synagogue et la cité: identifications diasporiques des communautés juives d'Asie Mineure (I ^{er} -III ^e siècles)	35
Étienne Nodet Flavius Josèphe et la « reconstruction » du judaïsme entre 70 et 100	57
Emmanuel Friedheim Sur l'existence de Juifs polythéistes en Palestine au temps de la Mishna et du Talmud: une nouvelle approche	73
Annette Y. Reed Old Testament Pseudepigrapha and post-70 Judaism	117
David Hamidovic De la judaïté des inscriptions dans la mondialisation des premiers siècles de notre ère	149

Partie II. Mouvements chrétiens

Daniel Marguerat Le judaïsme synagoga dans les <i>Actes des Apôtres</i>	177
Simon Buttica « <i>Qui</i> vous a ensorcelés ? » (Ga 3,1). Les adversaires de Paul en Asie Mineure: lecture en miroir de la lettre aux Galates . . .	201
Jörg Frey The Johannine Prologue and the References to the Creation of the World in Its Second Century Receptions	221

Bogdan Bucur Early Christian Exegesis of Biblical Theophanies and the <i>Parting of the Ways</i> : Justin of Neapolis and Clement of Alexandria	245
Benjamin Bertho Judaïsme, historiographie et apologétique chez Théophile d'Antioche: d'Abraham à Flavius Josèphe	275
Bernard Pouderon Le judaïsme tel que perçu dans la littérature patristique, de l'Athénien Aristide à Clément d'Alexandrie	297
Claire Clivaz Pratiques de lecture, identités et prise de conscience: la question des miniatures et du βιβλαριδιον d'Apocalypse 10, 2.9-10.	325
Charlotte Touati Le purgatoire dans les textes égyptiens entre le I ^e et le III ^e siècle	349

Partie III. Mouvements rabbiniques

José Costa Canon et traduction (Septante, Aquila): des traditions rabbiniques en rapport avec le judaïsme synagoga?	367
Ron Naiweld The Discursive Machine of Tannaitic Literature: The Rabbinic Resurrection of the Logos.	405

Conclusion

Hervé Inglebert Les jeux d'autorité dans le monde judéen romain des II ^e -V ^e siècles: rabbins, patriarche et communautés synagogales	437
--	-----



AVANT-PROPOS¹

Mesdames et Messieurs, chers collègues, nous sommes très heureux, Claire Clivaz, Bernard Pouderon et moi-même, de vous accueillir ici à l'Université de Lausanne, et de vous y souhaiter la bienvenue. Nous tenons à remercier chacun d'entre vous d'avoir répondu à notre invitation à participer à ce colloque international, que nous avons choisi d'intituler « Les judaïsmes dans tous leurs états aux I^{er}-III^e siècles », avec comme sous-titre « Les Judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins ».

Cette rencontre a été rendue possible grâce à la générosité d'un certain nombre d'institutions et laboratoires qui ont accepté d'assurer à notre colloque des conditions de travail optimales, nous voulons dire l'Université de Lausanne avec l'Institut romand des sciences bibliques (en la personne de son directeur Christophe Nihan), l'École pratique des Hautes études (Section des sciences religieuses) avec le Laboratoire d'étude sur les monothéismes (en la personne de son directeur Olivier Boulnois), l'Université François Rabelais de Tours avec le Centre d'études supérieures de la Renaissance. À ces institutions, il convient d'ajouter le Fonds national suisse de la recherche scientifique, l'Institut universitaire de France, la Fondation pour l'enseignement du judaïsme à l'Université de Lausanne, la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne. Sans le soutien de ces institutions, que nous avons plaisir à remercier chaleureusement, nous ne serions pas tous ici présents.

Le thème choisi, dont il convient de souligner l'importance aussi bien dans l'étude des origines chrétiennes que dans celle du judaïsme d'après la destruction du Temple, a été maintes fois traité au cours de ces dernières décennies et les publications individuelles ou collectives qui l'abordent ne cessent de paraître à un rythme soutenu, essentiellement dans l'aire anglophone. Il nous est cependant apparu nécessaire d'y revenir, notamment au regard des nouveaux paramètres de la recherche qui se mettent en place graduellement et qui transforment considérablement nos perspectives historiques, notamment notre perception des rapports entre ce que l'on appelle aujourd'hui le christianisme et le judaïsme.

Les recherches historiques sur le judaïsme des premiers siècles de notre ère ont subi en effet de nombreux changements de perspectives depuis près d'une décennie, même s'il est vrai qu'elles se fondent sur les ouvrages

1. On a conservé le caractère oral à cet avant-propos qui a ouvert les travaux du colloque.

précurseurs d'Erwin R. Goodenough, dont les plus anciens remontent à 1935, un savant auquel il nous semble important de rendre ici hommage.

Durant de nombreuses années, on a pensé que si le judaïsme se caractérisait par sa diversité avant 70, la destruction du temple de Jérusalem lors de la première guerre de Judée a entraîné une rapide simplification du paysage, provoquant le déclin voire la disparition des mouvements sadducéens, esséniens et zélotes, et favorisant l'ascension de ceux des pharisiens ou des rabbins. Ce scénario paraît de plus en plus contestable, et il a été fortement remis en cause par un certain nombre de chercheurs. Sa contestation pose la question de la durée exacte de la période qui a permis aux rabbins de sortir d'une situation marginale pour en arriver à une position d'autorité dans la société judéenne antique, puisque aussi bien ils sont effectivement parvenus à acquérir une position dominante.

Après Seth Schwartz en 2001, qui a travaillé sur la thèse de la déjudéisation des Judéens (mais, pour des raisons familiales, il n'a pas pu être des nôtres), puis Emmanuel Friedheim en 2006, qui a fait des recherches similaires sur la question de la paganisation des Judéens (il est quant à lui présent parmi nous), j'ai proposé, dans un ouvrage publié cette année même (2012) aux Presses Universitaires de France dans la *Collection Nouvelle Clio*, la thèse d'un scénario à trois dimensions : celle d'un judaïsme synagogal (subsistant après la destruction du Temple de Jérusalem en 70, tant en Palestine qu'en Diaspora, et réunissant la classe des prêtres et celle des notables qui en prennent la direction dans le cadre de ce que l'on appelle la synagogue comme leur lieu de culte privilégié), celle d'un mouvement chrétien (où se retrouvent des Judéens et des Grecs – ces derniers étant alors des « sympathisants ») et celle d'un mouvement rabbinique (où se réunissent des disciples autour de leurs « sages ») ; il semble que si le premier a été largement majoritaire, les deux autres ont été plus que minoritaires. Il est en tout cas vraisemblable que le judaïsme synagogal n'a été ni déjudéisé ni paganisé, même s'il a subi l'influence du monde romain, de ses penseurs et de ses cultes plus fortement que le christianisme ou le rabbinisme, du moins pour la période comprise entre le II^e et le IV^e siècle.

Ce qu'il faut surtout retenir de cette proposition, c'est que le judaïsme d'après 70 ne se réduit pas au seul mouvement rabbinique, mais qu'il est constitué d'une variété de courants ou mouvances, majoritaires ou marginales, au point qu'on peut parler de « judaïsmes » (au pluriel) pour cette époque. Les bouleversements qu'entraînent les recherches actuelles imposent des changements de perspectives qui concernent toutes les formes du judaïsme : celles des mouvements rabbiniques ou des mouvements chrétiens, mais aussi celles des Judéens synagogaux.

Dans les retombées de la déconstruction du schéma dit du *Parting of the Ways*, le défi qui s'offre à nous est de cesser de confronter un « christianisme » monolithique et un « rabbinisme » monolithique pour consi-

dérer la diversité des mouvements chrétiens comme de ceux des rabbins tout au long du II^e siècle, voire bien après, jusqu'au IV^e siècle, en prêtant attention au dialogue tout aussi constant que conflictuel que les uns nouent avec les autres. C'est ainsi que les chrétiens comme les rabbins vont durant plusieurs siècles tenter d'imposer en leur sein une unité utopique, tout aussi improbable qu'impossible, en définissant leurs frontières à partir de concepts comme l'hérésie ou le canon. Ils parviendront, les uns comme les autres, à réduire progressivement l'influence du judaïsme synagogal et, par endroit, à le laminer au point de le faire disparaître de manière apparemment durable.

C'est en fonction de ces changements de perspectives que les organisateurs de ce colloque se sont proposé de revenir sur toutes les formes de judaïsmes d'après 70, afin de faire un bilan d'étape dans une recherche performante dont les résultats sont de plus en plus abondants et évolutifs. Pour ce faire, ils ont envisagé de considérer ensemble les trois formes de judaïsmes du I^{er} au III^e siècle, une période fondatrice à tout point de vue (y compris identitaire) : celle des Judéens synagogaux, celle des mouvements chrétiens et celle des mouvements rabbiniques. Puis, ils ont défini une problématique qui prenne en compte non pas les origines de ces trois ensembles, qui s'ancrent de toute façon dans le judaïsme d'avant 70, mais leur développement et leur coexistence aux II^e et III^e siècles au sein de l'empire romain, à partir de leurs documentations respectives (« sacrées » ou « mystiques ») et de leurs caractéristiques culturelles par rapport à un environnement gréco-romain.

Nous arrêtons ici cette brève introduction pour vous laisser la parole, et nous vous souhaitons à toutes et à tous, durant ces trois jours, un excellent et studieux colloque.

Claire Clivaz, Simon Claude Mimouni et Bernard Pouderon



PARTIE II.

MOUVEMENTS CHRÉTIENS



LE JUDAÏSME SYNAGOGAL DANS LES ACTES DES APÔTRES

Daniel MARGUERAT

Université de Lausanne

Summary

Written in the 80-90 C. E., the book of the Acts of the Apostles represents on a paradoxical way one of the most ancient documentary sources on the synagogal Judaism at the 1st century. This Judaism is of interest for the Acts' author, since it means the first audience of the Christian preachers, going out of the Palestinian Judaism. At the same time, they measure themselves to it with rivalry, and often with open hostility. The image of the Diaspora Judaism, that appears here, is this one of an open to the Greek culture movement, enriched by a strong capacity of social and political integration. The emerging tensions between Christian preachers and local synagogues lead to the creation of distinct communities, with a mixed-up religious composition (Jews and not Jews). This singularity provoked in Antiochus the apparition of the label christianoi (Ac 11, 26) and prevents that the contextual society assimilates them each others as two variants of Judaism; their common features made them close enough, in order to not separate from the synagogal Judaism these groups of "Christian Jews".

Résumé

Aussi paradoxal que cela paraisse, le livre des Actes des Apôtres, écrit dans les années 80-90, constitue une des plus anciennes sources documentaires sur le judaïsme synagogal au premier siècle. Ce judaïsme intéresse l'auteur des Actes dans la mesure où il constitue le premier auditoire des prédicateurs chrétiens, dès le moment où ils quittent l'espace du judaïsme palestinien. Simultanément, ils entrent avec lui dans un rapport de rivalité, souvent d'hostilité ouverte. L'image du judaïsme diasporique qui émerge ici est celle d'un mouvement ouvert à la culture grecque, doté d'une forte capacité d'intégration sociale et politique. Les tensions qui apparaissent entre prédicateurs chrétiens et synagogues locales aboutissent à la création de communautés distinctes, à composition religieuse mixte (juifs et non-juifs). Cette singularité, qui provoque à Antioche l'apparition de l'appellation christianoi (Ac 11, 26), empêche que la société ambiante assimile les uns aux autres comme deux variantes de judaïsme; leurs traits communs les rapprochaient suffisamment pour qu'on ne sépare pas du judaïsme synagogal ces groupes de « juifs chrétiens ».

Appliquer au livre des Actes des apôtres la grille de lecture de notre colloque, à savoir la pluralité des judaïsmes anciens, conduit à détecter dans ce livre la présence de trois types de judaïsme. En premier lieu, le *judaïsme palestinien* axé sur le Temple de Jérusalem ; les chapitres 1–7 relatent ce que Gerhard Lohfink a appelé le « printemps de Jérusalem »¹, un temps d'idylle où la première Eglise sous l'égide des apôtres vit dans l'harmonie communautaire, suscitant l'admiration du peuple, mais provoquant l'hostilité du milieu sadducéen jusqu'au paroxysme que sera le lynchage d'Etienne le protomartyr (Ac 7, 54-60). Ce judaïsme palestinien est décrit dans sa fixation sur l'espace symbolique du Temple, lieu d'affirmation identitaire, d'où les autorités sanhédrines cherchent à expulser les apôtres (4, 1-22 ; 5, 17-42). Le second type de judaïsme rencontré au fil du récit est un *judaïsme syncrétiste et magique*, cristallisé autour de figures charismatiques : le Samaritain Simon le mage (8, 5-25)², le mage Elymas dit Bar-Jésus dans l'entourage du proconsul de Chypre (13, 6-12) et les sept fils de Scéva, des exorcistes itinérants mis en déroute à Éphèse (19, 13-17). Deux caractéristiques se manifestent ici : d'une part le succès populaire rencontré par ces mediums, dont la séduction puise dans la parole charismatique et le magisme³ ; d'autre part la supériorité affirmée du Dieu des apôtres sur ces hommes au fluide divin, dont la stratégie de manipulation des foules est dénoncée plus fortement que leur judaïcité⁴. Le troisième type est le *judaïsme synagoga*, rencontré par les évangélistes dans la diaspora, à savoir la région syrienne autour d'Antioche-sur-l'Oronte (9, 1-30 ; 11, 30), l'Asie

1. G. LOHFINK, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie*, Munich, 1975.

2. Il n'est pas surprenant que le premier contact avec ce judaïsme syncrétiste soit situé par l'auteur des Actes en Samarie, cette région mi-juive mi-païenne aux dires de Flavien Josèphe (*Antiquités judaïques* IX, 291). Même tonalité dans le Talmud, où l'on trouve à trois reprises l'affirmation « les Samaritains sont comme les païens » (M *Berakot* 7, 1), mais on lit aussi : « Les usages des Samaritains sont en partie semblables à ceux des païens, et en partie semblables à ceux d'Israël, mais ils sont surtout semblables à ceux d'Israël » (*Massékhet Koutim* 1). Au-delà du portrait polémique d'un judaïsme jugé schismatique, on devine la critique face à un état avancé de syncrétisme. Sur le face-à-face de Philippe et de Simon, voir l'étude de P. FABIEN, *Philippe "l'évangéliste" au tournant de la mission dans les Actes des apôtres*, Paris, 2010, p. 57-153.

3. Le succès populaire est attesté par l'attractivité de Simon en Samarie (8, 9-11), l'influence d'Élymas à la cour du proconsul de Chypre (13, 6-8) et l'activité exorciste des fils de Scéva (19, 13-17).

4. La prééminence du Dieu de Jésus-Christ est affirmée par le volte-face des foules samaritaines qui se détournent de Simon et se convertissent à la prédication de Philippe ; Simon lui-même demande le baptême (8, 12-13). À Chypre, Paul se dresse contre Élymas qui tente de faire obstacle à sa prédication et le condamne à l'aveuglement (13, 9-11). À Éphèse, le narrateur rapporte la fuite burlesque des exorcistes qui usurpent le nom de Paul, agressés par l'esprit qu'ils tentent d'expulser et s'échappant à demi nus (19, 15-16).

mineure et la Grèce dans la mission paulinienne (Ac 13–21), Rome au terme du dernier voyage de Paul (28, 16-31).

Je m'intéresse à ce judaïsme synagogaal, qui occupe la place centrale dans le livre des Actes. C'est le seul que l'auteur désigne par l'appellation collective οἱ Ἰουδαῖοι que je traduirai ici par « les juifs »⁵. Question : *quelles informations l'auteur livre-t-il à leur sujet et comment construit-il leur image dans le récit ?*

Cette question revêt à mes yeux un double intérêt, et je souhaite insister sur ce point à titre liminaire. D'une part, le livre des Actes – second volume de l'œuvre à Théophile, dont je date l'écriture dans les années 80-90⁶ – est le seul compte rendu chrétien du I^{er} siècle dont le thème soit explicitement consacré aux premiers débats des juifs synagogaux avec les adeptes du Messie Jésus ; ce compte-rendu est bien évidemment une construction historiographique qui met en œuvre un point de vue déterminé, à l'instar de tout travail historien ; il n'en reste pas moins que nous disposons, grâce au texte de Luc, du récit historiquement le plus proche des événements. Ceci d'autant plus, et c'est la seconde raison, que nos sources d'information sur le judaïsme d'avant 70 sont notoirement rarissimes. Dans son enquête sur les traces de vie juive en Asie mineure, Irina Levinskaya relève la parcimonie des témoignages épigraphiques et archéologiques. Elle en conclut qu'ils ne nous permettent pas de reconstituer la vie quotidienne des juifs dans cette région, et ajoute : « Pour comprendre quel type d'institution était la Synagogue dans la période pré-70 en Asie mineure, nous devons nous tourner vers les sources littéraires, avant tout le livre des Actes et Philon »⁷. J'ajouterai Flavius Josèphe, bien entendu. Le livre des Actes n'est donc pas seulement précieux pour ce qui concerne sa mise en récit des origines du christianisme ; il est une des rares sources d'information historique sur le judaïsme d'avant 70. Faut-il ajouter que l'ère du doute systématique sur la fiabilité historique des données des Actes est aujourd'hui dépassée (et on le souhaite révolue) dans la recherche⁸ ?

5. Sur les 79 occurrences de Ἰουδαῖοι dans les Actes, trois concernent à Jérusalem les juifs non-résidents (2, 5.10.14). L'emploi du terme se généralise à partir du chapitre 9 qui se déroule à Damas. En 13, 6, le terme caractérise Élymas, en 19,14 Scéva. Analyse détaillée de l'usage du terme, seul ou en interaction avec les évangélistes, dans l'article de A. BARBI, « L'uso e il significato di (οἱ) Ἰουδαῖοι negli Atti », dans *Luca-Atti. Studi in onore di Emilio Rasco nel suo 70° compleanno*, Assise, 1991, p. 178-203.

6. Justification de cette datation dans ma contribution : « Les Actes des apôtres », dans D. MARGUERAT (éd.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, 2008⁴, p. 127-149, surtout p. 133-134.

7. I. LEVINSKAYA, « The Traces of Jewish Life in Asia Minor », dans R. DEINES – J. HERZER – K.-W. NIEBUHR (éd.), *Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur*, Tübingen, 2011, p. 347-357, spécialement citation p. 357.

8. Pour un bilan de la recherche actuelle, on consultera : T. E. PHILLIPS, « The Genre of Acts: Moving Toward a Consensus? », *Currents in Biblical Research* 4

Je commencerai par quelques considérations générales sur le rôle attribué aux juifs dans l'intrigue des Actes, puis je m'arrêterai sur cinq lieux dans l'itinéraire du récit : Jérusalem, Antioche de Syrie, Antioche de Pisidie, Philppes en Macédoine et Rome.

Le judaïsme dans l'intrigue des *Actes des Apôtres*

Sur un plan général, on peut faire trois observations sur le statut narratif des juifs dans l'intrigue du livre des Actes.

La première tient au rôle ambivalent conféré aux juifs par le narrateur : *les juifs sont à la fois les premiers destinataires de la prédication apostolique et les premiers opposants à cette prédication*. Cette observation n'a pas seulement valeur chronologique ; elle s'étend à l'ensemble du récit : de Ac 2 à Ac 28, les juifs ne cessent d'être simultanément destinataires privilégiés de l'Évangile et adversaires de l'Évangile, avec un équilibre variable entre ces deux pôles. La mission de Paul est à cet égard exemplaire. Sitôt après le retournement de sa vie sur le chemin de Damas (9, 1-19a), « il proclamait Jésus dans les synagogues : "c'est lui le fils de Dieu" » (9, 20). Notons au passage que Luc n'a pas manqué de placer sur les lèvres de Paul le titre christologique majeur pour l'apôtre, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, « le fils de Dieu ». Mais cette prédication déclenche chez les coreligionnaires de Paul une hostilité qui va jusqu'au complot mortel, dont Paul sera sauvé aussi bien à Damas qu'à Jérusalem par ses nouveaux frères de foi (9, 25.30). Après son homélie à la synagogue d'Antioche de Pisidie, et devant les violences verbales que des juifs lui opposent (13, 45), Paul décide de rompre et déclare : « C'est à vous qu'il était indispensable d'annoncer en premier la parole de Dieu ; puisque vous la repoussez et ne vous jugez pas dignes de la vie éternelle, eh bien ! nous nous tournons vers les nations » (13, 46). Et Paul cite en appui la parole d'Es 49, 6 sur Israël « établi lumière des nations », une parole qu'il s'approprie pour affirmer l'envergure universelle de sa mission⁹.

(2006), p. 365-396 ; R. RIESNER, « Die historische Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte », et D. MARGUERAT, « Wie historisch ist die Apostelgeschichte ? », *Zeitschrift für Neues Testament* 18 (2006), p. 38-51 ; J. SCHRÖTER, « Lukas als Historiograph », dans E.-M. BECKER (éd.), *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung*, Berlin, 2005, p. 237-262.

9. La métaphore « lumière des nations » a été appliquée à Jésus dans l'oracle de Syméon (Lc 2, 32) ; elle est ici endossée par Paul et Barnabé. Sur la citation d'Es 49,5, voir Bart J. KOET, « Paulus und Barnabas in Pisidian Antioch: A Disagreement over the Interpretation of Scriptures (Acts 13,42-52) », dans *Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts* (SNTA 14), Leuven, University Press/Peeters, 1989, p. 97-118, ici 107-114). Son usage christologique en Lc 2,32 et le pronom personnel σε (*toi*) ont conduit Jacques DUPONT (*Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Paris, 1984, p. 343-349) et Pierre GRELOT (« Note sur Actes 13,47 », *Revue biblique* 88 (1981), p. 368-372) à plaider pour une application christologique ici aussi ; mais le ἡμῶν (*à nous*) du v. 47a s'y oppose. Jean Calvin commente le trans-

Or, alors que le lecteur aurait pu imaginer le « dossier Israël » désormais classé, Paul et ses compagnons ne cessent de commencer l'évangélisation des villes dans lesquelles ils pénètrent par une rencontre à la synagogue. Et le même scénario se répète presque jusqu'à l'ennui : la prédication des témoins de l'Évangile est accueillie par un petit nombre et rejetée par la majorité, souvent avec violence, parfois avec des dommages corporels du côté des évangélistes qui doivent fuir pour sauver leur vie. Iconium, Lystre, Philippes, Thessalonique, Bérée (Ac 14-17) : autant de stations sur le chemin des missionnaires qui s'avère être un chemin de croix. Et au terme du livre des Actes, à Rome où Paul arrive prisonnier, c'est encore aux notables juifs de la ville que Paul s'adresse (28, 17-28)¹⁰. Cette obstination n'a d'égale que celle des douze apôtres, au début du récit, à qui le sanhédrin intime l'interdiction de parler de Jésus dans le Temple et qui ne cessent d'y revenir (4, 1-22 ; 5, 17-42)¹¹.

Comment expliquer que d'un bout à l'autre des Actes, la priorité juive dans la prédication évangélique ne soit pas délaissée à force d'être rejetée ? On assiste indiscutablement, de la part de l'auteur, à une narrativisation du slogan paulinien : « le juif d'abord, puis le Grec » (voir Rm 1, 16) ; Luc met en récit la séquence « Israël-nations » énoncée par la formule discursive de l'apôtre. Mesurons les conséquences : la figure des juifs est indissolublement liée à l'expansion du christianisme. D'une part, ils en demeurent les destinataires privilégiés ; d'autre part, leur refus (du moins, leur refus majoritaire) est à l'origine de la réception de l'Évangile par les non-juifs. Comme on le verra, rejet de l'Évangile par la Synagogue et succès auprès

fert de la métaphore : « L'Écriture attribue plusieurs choses à Jésus Christ, lesquelles appartiennent aux ministres d'icelui [...] En tant qu'il besogne par ses ministres, les faisant comme ses lieutenants, il leur communique aussi ses titres. En ce rang est comprise la prédication de l'Évangile. » (*Commentaires sur le Nouveau Testament*, II, Paris, 1854, p. 710). Odile FLICHY (*La figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du premier siècle*, Paris, 2007, p. 218-219) a bien repéré la ligne de cohérence : inscrite dans le plan de Dieu et annoncée par l'Écriture, la mission païenne peut se déployer parce que Jésus a accompli la prophétie (Lc 2, 32) et confié aux apôtres d'en témoigner jusqu'aux confins de la terre (Ac 1, 8) ; Paul le réalise et le légitime (Ac 13, 47), parce qu'il a reçu à sa conversion vocation d'« ouvrir les yeux des nations » (Ac 26, 18).

10. Sur la récurrence de ce scénario dans les Actes, voir D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme (Les Actes des apôtres)*, Paris-Genève, 2003², p. 220-226.

11. L'axiome sur lequel s'appuient les douze apôtres à Jérusalem dans leur conflit avec le sanhédrin est, étonnamment, de type socratique : « Il faut se soumettre à Dieu plutôt qu'aux humains » (5, 29). Accusé de corrompre les jeunes, de ne pas croire aux dieux de la cité et d'introduire des divinités étrangères, le philosophe athénien s'est en effet défendu devant le tribunal populaire de l'accusation d'impunité. Sommé par ses juges de renoncer à sa quête de sagesse, il a riposté en invoquant le droit à l'incivilité : « Athéniens, je vous sais gré et je vous aime ; mais j'obéirai à Dieu plutôt qu'à vous » (Platon, *Apologie de Socrate* 29d).

des païens sont étroitement articulés l'un à l'autre. Je cite Simon Butticaç : « Luc offre du virage pris par la mission chrétienne une lecture double et sciemment ambiguë : l'extension de la proclamation évangélique aux païens résulte, d'une part, de son rejet [par une partie des juifs synagogaux]. En même temps, cette ouverture universaliste participe d'une nécessité historico-salutaire inscrite au cœur même des Écritures et liée à l'espérance juive d'un rassemblement eschatologique (Es 49, 1-6)¹² ».

Une seconde observation découle de celle-ci : *les Ἰουδαῖοι ne constituent pas une grandeur autonome dans le récit lucanien*. L'auteur ne s'intéresse pas à eux en tant que tels, à la manière d'un Philon d'Alexandrie ou d'un Flavius Josèphe décrivant leur mode de vie et leur statut civil. Le judaïsme intéresse Luc dans la mesure où il joue un rôle déterminant dans l'expansion du christianisme¹³. Pour le dire autrement, l'intrigue des Actes déploie une théologie de l'histoire axée sur la diffusion de la Parole, axée sur l'expansion du *logos* évangélique (2, 41 ; 6, 7 ; 8, 4 ; 11, 1 ; 12, 24 ; etc.), et non pas une théologie du peuple de Dieu¹⁴. Tous les traits de la judaïcité dont le récit fait état (rites, célébrations, vie quotidienne, rapports sociaux) s'articulent sur cette visée du récit et assument une fonction dans cette intrigue. Aucun intérêt « gratuit » pour la judaïcité n'est décelable en dehors du lien légitimant avec l'histoire d'Israël qu'elle assure aux nouvelles communautés.

Ma troisième observation concerne *l'origine de l'information lucanienne*. Luc connaît visiblement les rites du judaïsme synagogal. Sa connaissance de la géographie palestinienne est aléatoire, et il peut être confus sur les rites liés au Temple de Jérusalem (il télescope en Lc 2,22-24 la présentation du nouveau-né et le rite de purification de la mère)¹⁵. En revanche, il fait état du rituel alimentaire (Ac 10, 1-11, 18) ; il connaît le déroulement du culte synagogal (13,14-16) ; il décrit la recherche d'un lieu de prière (16, 13) ; il sait que la judaïcité se perpétue par une transmission matrilineaire (16, 3)¹⁶ ; il est au courant des rites liés au naziréat (21, 23-26) ; il peut

12. S. BUTTICAZ, *L'identité de l'Église dans les Actes des apôtres. De la restauration d'Israël à la conquête universelle*, Berlin, 2011, p. 293.

13. Avec J. SCHRÖTER, « Die jüdische Diaspora in der Apostelgeschichte », dans R. DEINES – J. HERZER – K.-W. NIEBUHR (éd.), *Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur*, Tübingen, 2011, p. 359-379, spécialement p. 364-365.

14. Voir D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme (Les Actes des apôtres)*, Paris-Genève, 2003², p. 58-61.

15. H. KLEIN, *Das Lukasevangelium*, Göttingen, 2006, p. 145-146.

16. Historiquement, la formalisation du droit matrilineaire par les rabbins et l'affirmation de la judaïcité de l'enfant né de mère juive ne se lisent pas avant le début du II^e siècle (M *Qiddushin* 3, 12 ; M *Yebamot* 7, 5). Après d'autres, J. TAYLOR, *Les Actes des deux Apôtres, V. Commentaire historique (Act. 9,1-18,22)*, Paris, Gabalda, 1994, p. 231-234 doute de la judaïcité de Timothée ; mais Simon C. MIMOUNI, *La circoncision dans le monde judéen aux époques grecque et romaine*, Paris, 2007, p. 202-214, fait remarquer que si le droit patrilineaire est en vigueur dans le judaïsme

décrire la formation de Paul en suivant les canons de l'éducation juive (22, 3-4). Mais par-dessus tout, la connaissance que Luc a de la Septante est sans égale dans le Nouveau Testament ; non seulement les citations scripturaires abondent (et le plus souvent, elles sont extensives), mais son usage constant des septantismes est une particularité stylistique remarquable. On entend par là le procédé littéraire consistant à intégrer dans l'écriture du texte vocables et tournures empruntés au langage de la Septante ; ce procédé vise, comme l'a suggéré Loveday Alexander, à initier les lecteurs/auditeurs au langage religieux des Écritures et à leur instiller une culture scripturaire¹⁷.

D'où provient ce savoir de l'auteur ? Il est notoire que Luc fait montre autant d'une culture grecque raffinée que d'une connaissance approfondie de la tradition et des usages juifs. Dans le passé, les chercheurs attribuaient à l'auteur à Théophile une culture grecque non-juive ; mais on n'a pas d'exemple, dans l'Antiquité, d'un païen aussi fin connaisseur du judaïsme et surtout de la Septante. Certains ont alors pensé qu'il fallait que Luc ait été lui-même proche du milieu juif synagogal, et donc qu'il était un juif de la diaspora¹⁸ ; mais c'est le portrait progressivement noirci des Ἰουδαῖοι dans les Actes qui lui serait difficilement imputable. Une suggestion de Jacob Jervell¹⁹ pourrait fournir la solution : *affilier Luc à la mouvance des craignant-Dieu*, ces païens attirés par le judaïsme et vivant dans son orbite, mais sans avoir fait le pas de la conversion à la différence des prosélytes²⁰. Ce statut de craignant-Dieu expliquerait la double culture de l'auteur, son attirance pour la société impériale autant que son empathie pour la culture juive – bref, sa capacité à penser un christianisme entre

paléstinien au I^{er} siècle, la matrilinéarité s'est imposée à cette époque dans la diaspora. Et comme le fait remarquer C. BRYAN, « A Further Look at Acts 16,1-3 », *Journal of Biblical Literature* 107 (1988), p. 292-294, l'essentiel est de constater qu'aux yeux de Luc, et vraisemblablement de ses lecteurs, la règle matrilinéaire était en vigueur.

17. L.C.A. ALEXANDER, « L'intertextualité et la question des lecteurs. Réflexions sur l'usage de la Bible dans les Actes des apôtres », dans D. MARGUERAT – A. CURTIS (éd.), *Intertextualités la Bible en échos*, Genève, 2000, p. 201-214. Cet auteur a introduit une révolution copernicienne dans l'analyse de la fonction rhétorique des septantismes lucaniens, en avançant la thèse qu'au lieu de postuler une connaissance forte des Écritures juives de la part de son lectorat, Luc tendait au contraire à inculquer auprès de ses lecteurs le langage scripturaire afin de l'introduire par la langue dans l'histoire sainte d'Israël.

18. C'est la thèse soutenue par U. BUSSE, « Das "Evangelium" des Lukas. Die Funktion der Vorgeschichte im lukanischen Doppelwerk », dans *Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas. Festschrift für Gerhard Schneider*, Freiburg am Brisgau, 1991, p. 161-179, spécialement p. 162 et n. 6, et par M. WOLTER, *Das Lukasevangelium*, Tübingen, 2008, p. 9-10.

19. J. JERVELL, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 1998, p. 84.

20. B. WANDER, *Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen*, Tübingen, 1998.

Jérusalem et Rome²¹. Il expliquerait aussi l'importance que Luc accorde aux craignant-Dieu dans l'essor de l'évangélisation chrétienne. Ceux-ci ne formaient ni un parti, ni un groupe homogène, mais une mouvance de personnes vivant dans l'aura de la Synagogue; ils constituent dans son récit un maillon intermédiaire entre une Synagogue hostile aux témoins du Christ et une frange de Grecs intéressés (Ac 13, 16.43; 16, 14; 17, 4.17; 18, 7.13). De récentes découvertes épigraphiques ont montré qu'il n'y a pas lieu de voir une fiction lucanienne dans sa construction de l'histoire du salut²². Historiquement, il est très vraisemblable que le mouvement de Jésus a recruté parmi les craignant-Dieu ses premiers adeptes, intéressés à recevoir dans la communauté croyante un statut de membre à part entière au lieu du statut périphérique que lui concédait le judaïsme synagogal. Leur importance numérique nous échappe, mais leur existence prouve qu'à côté de réactions antijuives primaires, la société romaine faisait aussi à une admiration pour l'antiquité de la culture juive et sa rigueur morale – ce que Flavius Josèphe a fortement mis en valeur dans son apologie du judaïsme (*Antiquités judaïque* I, 1-17; *Contre Apion* I, 1-105).

Images du judaïsme synagogal

Les cinq lieux sur lesquels j'ai choisi de m'arrêter composent ensemble une image sociale du judaïsme synagogal.

Jérusalem (2, 9-11)

Le portrait de ce judaïsme commence à Jérusalem lors de la Pentecôte (2, 1-13). Les spectateurs de l'événement que provoque l'irruption de l'Esprit saint, entendant les apôtres parler leur langue maternelle, s'exclament :

Voyez, tous ceux-là qui parlent ne sont-ils pas Galiléens? Et comment se fait-il que nous, nous entendions chacun dans son langage maternel? Parthes, Mèdes, Élamites et les habitants de la Mésopotamie, la Judée ainsi que la Cappadoce, le Pont et l'Asie, la Phrygie ainsi que la Pamphylie, l'Égypte et la région de Libye du côté de Cyrène, et les Romains en séjour, juifs ainsi que prosélytes, Crétois et Arabes, nous les entendons parler dans nos langues des merveilles de Dieu (2, 7b-11).

L'astuce du narrateur est de faire énoncer ce catalogue des nations par les personnages du récit, qui ne sont autres que des représentants du judaïsme diasporique en pèlerinage à Jérusalem. La première information



21. Sur ce thème voir D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme (Les Actes des apôtres)*, Paris-Genève, 2003², p. 97-122.

22. Contre A.T. KRAABEL, « The Disappearance of the "God-fearers" », *Numen* 28 (1981), p. 113-126.

sur le judaïsme synagogaal que reçoit le lecteur au seuil du livre est donc une auto-présentation de son envergure universelle.

Cette image d'un judaïsme mondial, disséminé dans toute l'*oikoumenè*, correspond tout à fait à ce que Flavius Josèphe et Philon disent avec fierté (Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs* VII, 43; Philon, *Legatio ad Caium* 281-283; *In Flaccum* 45-46).

[...] les juifs, à cause de leur grand nombre, un seul continent ne saurait les contenir. C'est pour cette raison qu'ils émigrent vers la plupart des régions les plus favorisées d'Europe et d'Asie, sur les continents et dans les îles; ils considèrent comme leur métropole la ville sainte où se trouve le temple sacré du Dieu Très-Haut, mais ils tiennent pour leurs patries respectives les régions que le sort a données pour séjour à leurs pères, à leurs grands-pères... (Philon, *In Flaccum* 45c-46a)²³.

L'origine du répertoire des peuples et des régions nous échappe encore; son hétérogénéité dans le contexte et son style rythmé indiquent que Luc l'a empruntée. On a pensé à une carte astrologique, à un répertoire linguistique, à la cartographie de la diaspora dans l'Empire ou encore à l'itinéraire de la mission antiochienne²⁴. Le modèle de Luc est plutôt à rechercher du côté de la Table des nations de Gn 10; elle correspond à la pratique rhétorique de la propagande impériale lorsqu'elle célèbre ses conquêtes militaires²⁵. Du point de vue de la géographie de la diaspora, des absences frappent: ni la Syrie, ni la Grèce, ni le plateau anatolien, ni Chypre ne sont présents. En revanche, la logique du catalogue est claire; elle trace une série d'arcs de cercle qui vont de l'est en ouest: du territoire

23. Trad. A. Pelletier.

24. Énoncée par Stefan WEINSTOCK («The Geographical Catalogue in Acts 2,9-11», *Journal of Roman Studies* 38 (1948), p. 43-46), l'hypothèse de la carte astrologique a été développée par Johannes A. BRINKMAN («The Literary Background of the "Catalogue of the Nations" [Acts 2,9-11]», *Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963), p. 418-427). Eberhard GÜTING («Der geographische Horizont der sogenannten Völkerliste des Lukas [Acta 2,9-11]», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 66 (1975), p. 149-169) a proposé de voir ici un répertoire des langues connues au temps de Luc. Charles K. BARRETT (*The Acts of the Apostles*, Édimbourg, 1994, p. 122) s'appuie dans son hypothèse de la diaspora juive sur les répertoires géographiques qu'il lit chez Philon d'Alexandrie (*Legatio ad Caium* 281-282; *In Flaccum* 45-46). L'expansion universelle de la diaspora est une idée répandue chez les auteurs juifs: «il n'est pas un peuple au monde qui ne possède quelques éléments de notre race» (Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs* II, 398; voir aussi *Guerre des Juifs* VII, 43; *Antiquités judaïques* XIV, 114-118; *Contre Apion* II, 282; *Oracles sibyllins* III, 271). Bo REICKE, («Die geistlichen Erfahrungen der ersten Christen. Apg 2,1-13», dans *Glaube und Leben der Urgemeinde*, Zurich, 1957, p. 32-37) pense que le catalogue expose la trajectoire de la mission chrétienne à partir d'Antioche.

25. G. GILBERT, «The List of Nations in Acts 2: Roman Propaganda and the Lukian Response», *Journal Biblical Literature* 121 (2002), p. 497-529.

des Parthes à la Mésopotamie, de la Judée à la province d'Asie, de la Phrygie à la Libye cyrénaïque, à quoi s'ajoute Rome. Le couple final « Crétois et Arabes » occupe une position récapitulative et boucle cette géographie par une ligne nord-ouest/sud-est. L'axe de rayonnement se situe au Proche-Orient, en Judée ou en Syrie. Bref, le catalogue déploie l'univers circulaire, le tour du monde de la diaspora vu de Jérusalem²⁶.

L'événement de la Pentecôte, que Luc affiche comme le rite fondateur de la chrétienté, reçoit de cet acte de naissance deux caractéristiques : il se déploie à l'intérieur d'un judaïsme mondial²⁷ auquel il est prioritairement destiné, et reconnaît avec lui pour centre symbolique la Ville sainte. La focalisation du judaïsme diasporique sur Jérusalem est évidente à lire Philon, *Legatio ad Caium* 281 ou *In Flaccum* 46²⁸.

Antioche de Syrie (11, 19-26)

Deuxième halte : Antioche-sur-l'Oronte. Cette métropole commerciale du Proche-Orient a été fondée par Séleukos I^{er} au carrefour des routes caravanières conduisant de l'Arabie en Asie et des Indes à Rome. Flavius Josèphe en fait la troisième plus grande ville de l'Empire (*Guerre des Juifs* III, 29)²⁹. Il n'est pas surprenant que les disciples de Jésus, chassés de Jérusalem en raison de leur libéralisme (8, 1b-4)³⁰, soient remontés le long de

26. Pour le détail voir D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, Genève, 2007, p. 76-80.

27. La conscience universelle du judaïsme diasporique se perçoit également dans la notation d'Ac 15, 21 sur le fait que « Moïse dispose de prédicateurs dans chaque ville, puisqu'on le lit tous les sabbats dans les synagogues ». Dans le cadre du discours de Jacques lors du concile de Jérusalem, cette affirmation vise à ancrer le décret apostolique avec ses quatre abstinences (15, 20.29) dans le patrimoine séculaire de la tradition juive personnifiée par son législateur. Sur ce thème voir K. BACKHAUS, « Mose und der *Mos Maiorum*. Das Alter des Judentums als Argument für die Attraktivität des Christentums in der Apostelgeschichte », dans Chrisfried BÖTTCHICH – Jens SCHRÖTER – Torsten REIPRICH (éd.), *Josephus und das Neue Testament*, Tübingen, 2007, p. 401-428.

28. « Sur la Ville sainte, il m'incombe de dire ce qu'il convient. Cette ville, comme je l'ai dit, est ma patrie mais aussi la capitale, non pas du seul territoire de Judée, mais encore de la plupart des autres territoires, à cause des colonies qu'elle a envoyées, suivant les époques, dans les pays limitrophes... » (*Legatio ad Caium* 281 ; trad. A. Pelletier). Il s'ensuit un inventaire géographique allant de l'Égypte à la Grèce via l'Asie mineure, poursuivant avec les îles méditerranéennes et le Moyen-Orient. « Ils considèrent comme leur métropole la ville sainte où se trouve le temple sacré du Dieu Très-Haut » (*In Flaccum* 46 ; trad. A. Pelletier).

29. « Cette ville, tant par son étendue que par sa prospérité, tient sans conteste la troisième place dans le monde soumis aux Romains. » Ce troisième rang s'inscrit après Rome et Alexandrie.

30. Selon l'auteur des Actes, le lynchage d'Étienne déclencha une violente persécution juive contre la communauté de Jérusalem, au cours de laquelle « tous furent dispersés dans les contrées de Judée et Samarie, à l'exception des apôtres » (Ac 8,

la côte phénicienne et se soient installés dans cette capitale régionale. Ses écoles de philosophie et de rhétorique, sa bibliothèque, ses richesses architecturales faisaient d'elle un centre attractif. La population juive y était nombreuse; elle disposait de plusieurs synagogues et y jouissait, toujours selon Josèphe, du même statut civil (πολιτεία) que les Macédoniens et les Grecs (*Guerre des Juifs* VII, 44; *Antiquités judaïques* XII, 119). Sur le demi-million d'habitants que l'on prête à la ville, on estime le nombre des juifs de 20.000 à 50.000.

La race juive est largement dispersée parmi les nations sur toute la terre habitée; mais c'est en Syrie qu'elle est le mieux représentée, le mélange étant dû au voisinage, et elle est spécialement nombreuse à Antioche, à cause de la grandeur de la ville, mais surtout parce que les successeurs d'Antiochus lui avaient permis de vivre là en sécurité. [...] Ayant été traités de la même façon par leurs successeurs, les juifs s'accrurent en nombre et rehaussèrent l'éclat du Temple avec des ornements et de magnifiques offrandes. Le nombre de Grecs qu'ils attiraient à leurs cérémonies religieuses ne cessait d'augmenter (Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs* VII, 43.45)³¹.

L'afflux de population à Antioche permettait un brassage des cultures et des religions et ces contacts entre juifs et Grecs que relève l'historien juif. Nulle surprise que la généralisation de l'évangélisation des non-juifs par les disciples de Jésus ait débuté dans cette ville, que les Syriens appelaient « la ville des Grecs ». Parmi les disciples expulsés de Jérusalem se trouvaient en effet « des hommes chypriotes et cyrénéens, qui venus à Antioche parlaient aussi aux hellénistes en annonçant la bonne nouvelle du Seigneur Jésus » (11, 20). Par « hellénistes », il faut entendre ici les gens de culture et de parler grecs. On relèvera que l'évangélisation systématique des non-juifs débute à Antioche au sein d'un judaïsme diasporique hellénisé, en contact avec la culture grecque; la prédication chrétienne bénéficie donc

1b). Le « tous » (πάντες) tient vraisemblablement de l'exagération, si l'on en croit la suite du récit (8, 14; 9, 26-30). Le lien avec le procès et l'exécution d'Étienne (6, 8-8,1a) était l'hypothèse que les membres visés de l'Église de Jérusalem étaient les partisans d'Étienne, membres comme lui du groupe des « hellénistes » (6, 1-6); ceux-ci, juifs hellénisés originaires de la diaspora, avaient particulièrement retenu les propos critiques de Jésus face à la Torah et au Temple en raison de leur pratique plus libérale que les juifs palestiniens. Ce sont des « propos hostiles au Lieu saint et à la Loi » qui sont reprochés à Étienne lors de son interrogatoire au sanhédrin (6, 13). Le débat sur l'identité et l'orientation théologique des hellénistes est toujours ouvert: E. LARSON, « Die Hellenisten und die Urgemeinde », *New Testament Studies* 33 (1987), p. 205-225; C.C. HILL *Hellenists and Hebrews. Reappraising Division within the Earliest Church*, Minneapolis/Minnesota, 1992; S. WALTON, « How Mighty a Minority Were the Hellenists? », dans M.F. BIRD – J. MASTON (éd.) *Earliest Christian History: History, Literature, and Theology. Essays from the Tyndale Fellowship in Honor of Martin Hengel*, Tübingen, 2012, p. 305-327.

31. Trad. P. Savinel.

de l'attractivité du judaïsme auprès d'une population non-juive et l'utilise à son profit.

Or, note le narrateur, c'est « pour la première fois à Antioche que les disciples ont été nommés chrétiens » (11, 26c). Χριστιανός désigne le partisan de Χριστός comme *Caesarianus* désigne le partisan de César. Cette appellation, dont on aurait attendu qu'elle constitue un pinacle du récit, surgit au contraire comme une remarque latérale du narrateur. La discrétion de la remarque surprend moins si l'on prend conscience que ce nom ne constitue pas une auto-désignation des chrétiens, mais une appellation attribuée de l'extérieur, et peut-être par dérision. Ce n'est qu'au II^e siècle à Antioche que les chrétiens se l'approprièrent³². Même discrètement, Luc a toutefois tenu à signifier cette origine géographique du nom.

Pourquoi ici, à Antioche ? Le contexte narratif immédiat livre deux indices : d'une part l'ouverture de l'évangélisation aux Grecs (11, 20b), d'autre part le nombre important de nouveaux croyants (11, 21b.24b.26b). La nomination spécifique de la communauté signale que sa mixité religieuse (juifs et non juifs) l'a fait différencier de la Synagogue, et que le nombre de ses adhérents était suffisamment élevé pour la considérer comme une entité. *C'est donc la transgression de la frontière ethnico-religieuse constitutive du judaïsme qui a conduit les observateurs extérieurs à identifier la particularité de cette communauté rassemblée au nom du Messie Jésus*. Ils furent vraisemblablement identifiés comme des juifs chrétiens, mais en tout cas étrangers au judaïsme synagogal. Les conséquences socio-politiques de cette différenciation ne sont pas déchiffrées dans les Actes, mais on les devine ; elles prendront dès le II^e siècle des proportions considérables : distinguées de la Synagogue, les communautés chrétiennes ne sont plus mises au bénéfice de la protection juridique assurée par le statut de *religio licita*. Mais nous n'en sommes pas encore là.

L'ouverture aux nations, qui transgresse le particularisme millénaire d'Israël, a été légitimée dans le récit par l'ordre puissant de Dieu signifié à l'apôtre Pierre lors de son extase à Joppé (10, 1-48). On se souviendra que cette extase pointe sur l'ordre divin de transgresser le rituel alimentaire (10, 9-16), et que chez le centurion Corneille, Pierre opère la transposition de la vision sur le plan anthropologique : « En vérité, je me rends compte que Dieu ne regarde pas à l'apparence (οὐκ ἔστιν προσωπολήμπτῆς), mais qu'en toute nation, qui le craint et pratique la justice lui est agréable. » (10, 34-35)³³. La mise en œuvre de cet universalisme sotériologique est

32. Les premières reprises chrétiennes du nom se lisent dans des écrits du début du II^e siècle en provenance d'Antioche : la *Didachè* 12, 4 et trois lettres d'Ignace l'évêque d'Antioche (*Aux Éphésiens* 11, 2 ; *Aux Romains* 3, 2 ; *Aux Magnésiens* 4).

33. Sur ce tournant sotériologique fondamental, dont Luc a fait un sommet du livre des Actes, je renvoie à mon commentaire : *Les Actes des apôtres (1-12)* Genève, 2007. p. 359-406.



annoncée dans le programme d'évangélisation de l'Église d'Antioche-sur-l'Oronte; elle sera problématisée avec Paul à Antioche de Pisidie.

Antioche de Pisidie (13,13-51)

Le récit avance, et nous sommes au chapitre 13 dans le premier voyage missionnaire conduit par Paul et Barnabé (Ac 13-14). Le groupe fait halte à Antioche de Pisidie, venant de l'île de Chypre. Après un voyage maritime, les voyageurs ont emprunté la *Via Sebaste*, une route militaire romaine large et pavée, qui grimpe depuis la côte et parvient à Antioche par des cols culminant à 1 100 mètres d'altitude. Ces 240 km de route représentaient une dizaine de journées de marche, dont les dangers n'étaient pas exempts (2 Co 11, 26). Pourquoi choisir cette destination éloignée? Des inscriptions de la région d'Antioche mentionnent des membres de la famille des *Sergii Paulli*, à laquelle appartient le proconsul de Chypre converti par Paul (13, 6-12); c'est un indice que le notable romain peut avoir suggéré ce voyage à Paul, voire qu'il l'a pourvu de recommandations³⁴. Mais cette colonie romaine est un centre régional, une population juive y est présente, et ce choix convient à la stratégie usuelle de Paul. Luc a élu cet épisode pour en faire la démonstration programmatique du message adressé par Paul au judaïsme synagogaal. Notons au passage que Paul connaît les routes de la diaspora, et qu'il connaît les synagogues. La première initiative signalée à leur arrivée est l'entrée dans la synagogue un jour de sabbat (13, 14): s'adresser aux juifs locaux est posé comme objectif prioritaire.

Le cadre du culte synagogaal, reproduit par Luc, est confirmé par des sources juives plus tardives³⁵: après la récitation du *shema* (Dt 6, 4-9) et des prières de bénédiction, le chef de synagogue désignait un lecteur pour la Torah (*séder*), puis un lecteur pour le texte prophétique (*haftarah*). La prédication, portant généralement sur la Torah, était dite par un membre de l'assemblée. En l'occurrence, les chefs de synagogue proposent à Paul et à ses compagnons de délivrer une « parole d'exhortation » (*λόγος παρακλήσεως*, 13, 15), qui consiste en un commentaire homilétique de l'Écriture (voir He 13, 22). Le fait que Luc fonde l'homélie de Paul sur des textes étrangers à la Torah (Ps 2, 7; Ps 16, 10; Es 55, 3) fait penser qu'il recompose pour l'occasion une argumentation scripturaire qui convient à sa démonstration christologique.

34. On consultera le dossier épigraphique chez C. BREYTENBACH, *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien*, Leyde, 1996, p. 38-45

35. La prudence est recommandée, car nous ignorons les procédés de l'homélie synagogaale avant la fixation du cycle triennal palestinien aux III^e-IV^e siècles. Dossier chez C. PERROT, *La lecture de la Bible dans la Synagogue*, Hildesheim, 1973, p. 15-98 et p. 128-140.

Ce long discours-programme (13, 16-41)³⁶ débute par un sommaire de l'histoire d'Israël, qui énumère à la suite l'exode, l'entrée en Canaan, l'installation des Juges, de Samuel et de David pour aboutir à « Jésus, Sauveur d'Israël » (13, 25). L'herméneutique de l'histoire, propre au genre littéraire du sommaire³⁷, sélectionne ici la figure des chefs octroyés par Dieu à son peuple. L'homélie se poursuit par une argumentation scripturaire sur la résurrection (13, 32-41); elle est surplombée par l'affirmation que « la promesse faite aux pères, Dieu l'a accomplie pour nous leurs enfants en ressuscitant Jésus » (v. 32). À l'argument de la continuité historico-salutaire entre la tradition des pères et Jésus succède celui de l'accomplissement de la promesse. Paul propose ainsi à ses interlocuteurs juifs une relecture de leurs Écritures, dont l'événement de Pâques constitue la clef d'interprétation; mais simultanément, présenter la venue de Jésus comme l'authentique et légitime continuation de l'histoire de Dieu avec son peuple revient à les en exclure s'ils n'y adhèrent pas. Toutefois, l'orateur tente d'enrayer cette issue négative en se solidarissant au maximum avec son auditoire, comme en témoignent la récurrence du « nous » (ἡμεῖς) et l'appellation « frères » (ἀδελφοί) aux versets 17, 26 et 33. La péroraison introduit brusquement un clivage entre lui et l'auditoire, au moment où s'annonce le changement de régime sotériologique: « Sachez donc, hommes frères, que c'est par lui que *vous* est annoncé un effacement des péchés et de tout ce dont *vous* n'avez pu être justifiés par la Loi de Moïse » (13, 38). La stratégie persuasive est ici parvenue à son terme, c'est-à-dire à son point de rupture.

Que se passe-t-il alors? La succession des événements est du plus haut intérêt, et nous allons la suivre attentivement³⁸. À la sortie du culte synagogal, Paul et Barnabé sont priés de revenir parler du même sujet au prochain sabbat; plusieurs « juifs et prosélytes » poursuivent la conversation avec les évangélistes (13, 42-43). Mais la semaine suivante, la tension monte au travers d'un spectaculaire retournement de situation: les juifs antiochiens passent de la réceptivité à l'hostilité. Le narrateur se fait précis, pour exposer ce qu'il ne traite pas comme une péripétie, mais comme une scène programmatique: le divorce entre la Synagogue et les communautés chrétiennes, qui s'esquisse ici, ne va cesser de s'aggraver au long de la mission de Paul.

« Le sabbat venu, à peu près toute la ville s'était rassemblée pour écouter la parole du Seigneur. Mais les juifs, à la vue des foules, furent rem-

36. Analyse de l'ensemble du discours chez J. PICHLER, *Paulusrezeption in der Apostelgeschichte. Untersuchungen zur Rede im Pisidien Antiochien*, Innsbruck, 1997.

37. Le genre littéraire des sommaires historiques a été étudié par J. JESKA, *Die Geschichte Israels in der Sicht des Lukas*, Göttingen, 2001, sur notre texte voir spécialement p. 220-253.

38. J'ai analysé ce passage dans ma monographie: *La première histoire du christianisme (Les Actes des apôtres)*, Paris-Genève, 2003², p. 220-226; quelques éléments sont repris ici.

plis de jalousie (ζήλος), et ils contredisaient les dires de Paul par des blasphèmes » (13, 44-45). La « jalousie » qui anime les juifs d'Antioche (v. 45) n'est pas à comprendre au sens psychologique d'une frustration devant le succès des évangélistes chrétiens ; ζήλος a ici le sens biblique du zèle sacré, de la sainte ardeur, du fanatisme pieux. L'usage dérive de la formule vétérotestamentaire du Dieu jaloux (θεός ζηλωτής), désignant l'ardeur divine à détourner Israël de la fréquentation d'autres dieux³⁹. Le comportement des juifs antiochiens apporte la confirmation de cette lecture : ils contredisent Paul (ἀντιλέγον) en blasphémant (βλασφημοῦντες) ; la mention du blasphème signale la nature théologique de leurs reproches aux dires de Paul. Qu'est-ce qui a déclenché une aussi vive réaction ? C'est à la vue des foules (ιδόντες τοὺς ὄχλους, v. 45a) qu'éclate leur sainte colère. Le sabbat suivant, en effet, « à peu près toute la ville s'était rassemblée pour écouter la parole du Seigneur » (13, 44). Derrière cette hyperbole (σχέδον πᾶσα ἡ πόλις, *presque toute la ville*), on devine l'idée de l'écrivain : mettre en scène l'universalité de la Parole. Le grandiose élargissement de l'auditoire de Paul et Barnabé concrétise la promesse du salut offert désormais à tout homme qui croit (13, 39). La grâce n'est plus le privilège des juifs de naissance ou des convertis. Voilà ce qui déclenche l'indignation religieuse des membres de la synagogue : le message paulinien, parce qu'il rompt avec l'alliance réservée au seul Israël et met en cause la suffisance de la Torah pour le pardon, est dénoncé comme une hérésie théologique.

Toujours attaché à exposer la généalogie du divorce entre Église et Synagogue, le narrateur décrit avec soin la réaction des deux envoyés. Ils prennent la parole avec l'assurance des témoins du Christ, la fameuse *parrhêsia*, qui est autant liberté de parole qu'autorité dans le discours (13, 46a)⁴⁰. Au reproche qui leur est fait de s'adresser aux non-juifs, Paul et

39. La formule vétérotestamentaire du Dieu jaloux (θεός ζηλωτής) relève d'un usage polémique contre le syncrétisme religieux en Israël (Ex 20, 5 ; 34, 14 ; Dt 4, 24 ; 5, 9 ; 6, 15 ; etc.). Le zèle d'Élie à défendre l'honneur de Dieu (1 R 19, 10.14) et celui de Saul/Paul à persécuter les chrétiens (Ac 22, 3 ; Ga 1, 14) recourent au même vocable. Le mot peut désigner positivement le zèle pour la Loi (Ac 21, 20 : ζηλωταὶ τοῦ νόμου). Dossier textuel rassemblé par B.J. KOET, « Paulus und Barnabas in Pisidian Antioch: A Disagreement over the Interpretation of Scriptures (Acts 13,42-52) », dans *Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts*, Leuven, 1989, p. 97-118, spécialement p. 103-106.

40. Le terme *παρρησία* apparaît à cinq reprises dans les Actes pour qualifier la prise de parole audacieuse des prédicateurs (2, 29 ; 4, 13.29.31 ; 28, 31). Hormis 1 Th 2, 2 et Ep 6, 20, l'emploi du verbe *παρρησιάζομαι* est propre à Luc dans le Nouveau Testament (Ac 9, 27.28 ; 13, 46 ; 14, 3 ; 18, 26 ; 19, 8 ; 26, 26). Dans l'usage lucanien se rejoignent les deux dimensions de la *parrhêsia* : d'une part (sens politique présent dans la culture grecque) la prise de parole publique, courageuse et franche, mais qui peut être perçue comme de l'effronterie par les auditeurs ; d'autre part (sens théologique issu de la Septante) le comportement confiant du croyant face à Dieu. Luc conjoint les deux sens : l'audacieuse liberté des témoins leur vient

Barnabé expose leur stratégie : Israël a bénéficié de la priorité dans leur prédication. Aucun autre peuple n'avait un droit comparable à celui-ci pour recevoir les promesses de salut, et ils ont respecté cette présence : « C'est à vous en premier lieu (ὑμῶν πρῶτον) qu'il était indispensable d'annoncer la parole de Dieu ». Prêcher aux juifs d'abord fut pour eux un impérieux devoir (ἀναγκαστικός, *indispensable, de force majeure*). Or, le refus opposé à la parole de Dieu est imputable aux juifs d'Antioche : « puisque vous la repoussez et ne vous jugez pas dignes de la vie éternelle, eh bien ! (ἰδοὺ) nous nous tournons vers les nations. » (13, 46). Précédée par un solennel ἰδοὺ, retentit comme un coup de théâtre la décision de se tourner vers les nations. Ce virage dans l'évangélisation chrétienne est documenté par la citation d'Es 49, 5 que j'ai mentionnée plus haut⁴¹. Elle est introduite comme un ordre divin (ἐντέλλομαι) : « Je t'ai placé en lumière des nations, pour que tu sois (un moyen de) salut jusqu'aux confins de la terre » (13, 49). L'intertexte est extrait du deuxième chant du Serviteur de YHWH (Es 49, 1-6), où celui-ci, après un constat d'échec de sa mission (49, 4a), annonce aux nations païennes le mandat qu'il a reçu de leur apporter la lumière du salut. La métaphore « lumière des nations » est ici endossée par Paul et Barnabé. L'argument est poignant : malgré le cinglant démenti que lui infligent les juifs d'Antioche, la vocation de porter le salut jusqu'aux confins de la terre est inscrite au cœur même de la destinée d'Israël. En refuser le principe, comme le fait la majorité des membres de la synagogue d'Antioche, c'est contrevenir à l'espérance prophétique.

L'issue du conflit est très lucanienne : la Parole s'étend et la persécution s'allume (13, 48-50). Ac 2-8 a familiarisé le lecteur avec ce schéma. Côté réussite, un refrain de croissance (v. 49) célèbre le déploiement de la Parole et l'élargissement du champ missionnaire dans la région, le bouche à oreille ayant bien fonctionné. Côté persécution, « les juifs » manipulent des personnes haut placées pour leur faire déclencher une persécution qui expulse Paul et Barnabé de la ville. Les élites manipulées se composent d'une part de femmes des classes aisées attirées par le judaïsme (σεβομένης, *pieuses, adoratrices*, peut les désigner comme craignant-Dieu), et d'autre part des notables de la ville. L'absence de désignation précise des personnalités concernées fait penser à un *lobby* synagogal, profitant de ses contacts en haut lieu pour défendre son territoire contre l'invasion d'une mission étrangère. On respire l'atmosphère d'une ville hellénistique de province, où l'on n'aime guère les agitateurs et où l'on préfère se débarrasser d'eux.



de l'Esprit saint (Ac 4, 29.31). Voir S.C. WINTER, « ΠΑΡΡΗΣΙΑ in Acts », dans J.T. FITZGERALD (éd.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech*, Leyde, 1996, p. 185- 202 ; G. SCARPAT, *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, Brescia, 2001.

41. Voir plus haut p. 180 et n. 9.

Derrière cette expulsion se profile l'intégration difficile des communautés chrétiennes dans un environnement à forte influence juive⁴².

Ce départ forcé n'est que le premier d'une longue série (14, 5-6; 16, 30; 17, 10.14; 18, 6; 20, 1). Quitter les habitants d'une ville en « secouant contre eux la poussière de leurs pieds » (13, 51) est un rite connu de l'Orient ancien⁴³. Il n'est pas porteur de malédiction; il impute plutôt la culpabilité du rejet à ceux que Paul et Barnabé laissent derrière eux et absout les envoyés de toute responsabilité dans la rupture. La notation finale (13, 52) présente le groupe de croyants que Paul et Barnabé laissent derrière eux à Antioche: « quant aux disciples, ils étaient remplis de joie et d'Esprit saint ». Ce groupe porte les marques identitaires de l'Église: ses membres sont appelés disciples (*μαθηταί*), ils sont remplis de la joie du salut (Lc 2, 10; 24, 52; Ac 8, 8; 15, 3) et ils ont reçu l'Esprit saint. Quittant Antioche pour Iconium, Paul et Barnabé laissent derrière eux une Église naissante, distincte de la Synagogue.

Philippes en Macédoine (16,11-40)

Philippes en Macédoine ressemble à Antioche de Pisidie: cette ville est aussi une colonie romaine, également placée le long d'une voie romaine importante (la *via Egnatia*), et joue un rôle important dans sa région. La pression de la culture romaine s'y trouve toutefois nettement plus accentuée⁴⁴. La présence d'une population juive est présupposée par le récit (16, 13.20), quand bien même aucune inscription juive n'a été retrouvée sur le site jusqu'ici. La stratégie paulinienne, axée sur les centres urbains et le réseau de la diaspora, se vérifie. L'auteur des Actes a présenté le voyage vers

42. A. DESTRO – M. PESCE: « Conflitti di integrazione: La prima chiesa e la comunità ebraica nella polis », dans L. PADOVESE (éd.), *Atti del 4. Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Rome, 1994, p. 105-138, surtout p. 111-120 discernent ici un conflit autour de l'intégration de la première Église dans une ville à forte influence juive.

43. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrach*, I, Munich, 1969⁵, p. 571. Le rite symbolise la rupture de solidarité, qui laisse l'autre avec sa responsabilité.

44. Fondée en 358 avant notre ère par Philippe II de Macédoine, père d'Alexandre le Grand, Philippes passa sous autorité romaine en 168 av. JC. En 30 avant notre ère, elle fut érigée en colonie militaire destinée aux vétérans: *Colonia Iulia Augusta Philippensis*. Une colonie bénéficiait de la *libertas* (gouvernement autonome), de l'*immunitas* (exemption fiscale) et du *ius italicum* (droit romain). Consulter P. COLLART, *Philippes, ville de Macédoine, depuis ses origines jusqu'à la fin de l'époque romaine*, I-II, Paris, 1937; L. BORMANN, *Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus*, Leyde, 1978. P. PILHOFER, « Antiochien und Philippi. Zwei römische Kolonien auf dem Weg des Paulus nach Spanien », dans *Die frühen Christen und ihre Welt*, Tübingen, 2002, p. 154-165, dans une étude comparative entre Antioche et Philippes, a démontré sur une base épigraphique la forte pression culturelle romaine dans cette dernière colonie.

Philippe comme le résultat d'un véritable coup de force divin, enchaînant plusieurs interventions surnaturelles (16, 6-10). Visiblement, l'entrée du groupe d'évangélistes en Europe continentale n'est pas anodine, et le narrateur a tenu à faire savoir que ce choix ne résultait pas d'une initiative humaine, mais d'une inspiration divine.

Deux événements nous intéressent ici. Le premier est la rencontre de Lydie, marchande de pourpre, et son baptême (16, 13-15). La démarche de Paul et son compagnon Silas est rapportée avec une étonnante précision : « Les jours de sabbat, nous sommes sortis hors de la porte, le long d'une rivière où nous pensions être un lieu de prière (προσευχή) ; et, assis, nous parlions aux femmes rassemblées. » (16, 13). L'organisation de célébrations synagogales à proximité d'eau courante est attestée tant par Flavius Josèphe (*Antiquités judaïques* XIV, 258) que par Philon d'Alexandrie (*In Flaccum* 122). Le lavage des mains avant la prière était rituel. Mais la désignation du lieu cultuel est singulière : partout ailleurs, Luc parle de συναγωγή quand il se réfère aux rassemblements culturels juifs ; l'usage de προσευχή pour désigner un lieu ne se lit pas ailleurs dans son œuvre. Faut-il penser qu'il s'agissait d'un rassemblement synagogal en plein air ? Προσευχή peut désigner un bâtiment, mais l'usage étant plutôt rare, on conclura qu'il ne s'agissait pas d'une construction⁴⁵. Paul et Silas rejoignent donc un groupe de femmes rassemblées pour la prière juive. L'unique mention de femmes implique-t-elle une composition exclusivement féminine ou Luc ne retient-il que les femmes comme interlocutrices des évangélistes ? Difficile de le dire. La règle du *minian* exige la présence de dix hommes, mais était-elle toujours appliquée ?

Quoi qu'il en soit, parmi ces femmes figure Lydie. Son portrait est détaillé : a) son nom rare, Lydie, peut provenir de la région dont elle est originaire, la Lydie, à l'est d'Éphèse (on dirait : « la Lydienne ») ; b) sa profession, négociante en pourpre, lui assurait des revenus confortables, les vêtements de couleur pourpre constituant un article de luxe et de prestige⁴⁶ ; c) son origine est Thyatire, une ville réputée pour sa production de

45. Contre l'opinion de M. HENGEL, « Proseuche und Synagoge », dans *Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften*, I, Tübingen, 1996, p. 171-195, qui soutient sur la base d'une inscription que προσευχή désigne un bâtiment. Mais il faut se rappeler que les célébrations synagogales à ciel ouvert étaient fréquentes dans l'Antiquité, le bâtiment n'étant devenu usuel que tardivement.

46. Le pourpre, colorant pour tissus (rouge, violet, bleu), est fabriqué à partir de coquillages ou de plantes. Information sur le procédé de fabrication chez Ivoni RICHTER REIMER (*Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas*, Gütersloh, 1992, p. 123-137), qui postule à tort que Lydie fabriquait le pourpre plutôt que le vendre, et la classe dans les basses couches sociales. La présence d'une corporation de négociants du pourpre en lien avec Thyatire est attestée à Philippe par une inscription (P. PILHOFER, *Philippi I. Die erste christliche Gemeinde Europas*, Tübingen, 1995, p. 174-182).

laine et de pourpre; d) son statut d'« adoratrice de Dieu » (σεβομένη τὸν θεόν) la classe parmi les craignant-Dieu, ces païens attirés par la tradition et les valeurs juives et vivant dans l'orbite du judaïsme⁴⁷; e) son aisance matérielle et son indépendance sociale sont attestées par la possession d'une habitation qu'elle nomme « ma maison » (v. 15b). Dans la stratification sociale de la société romaine entre classe aisée (*honestiores*) et classe inférieure (*humiliores*), une négociante en pourpre relevait de la seconde, ce qui n'exclut pas un coquet niveau de revenus⁴⁸.

Commerçante aisée, immigrante asiatique, femme seule émancipée (veuve? divorcée? célibataire?), personne au tempérament volontaire (v. 15b!), Lydie est le type de convertie chrétienne que l'auteur des Actes propose en modèle à sa chrétienté. Son identité religieuse de craignant-Dieu est à retenir. Elle induit que des assemblées cultuelles juives pouvaient mêler juifs et craignant-Dieu, attestant d'une remarquable ouverture. D'autres indices dans les Actes confirment cette composition mixte à Antioche de Pisidie (13, 16.26), Thessalonique (17, 4) et Corinthe (18, 7).

Flavius Josèphe confirme cet attrait pour les coutumes et l'éthique juive dans le *Contre Apion*. Même si son propos est apologétique, et qu'il sent l'emphase, l'historien juif n'a pas inventé l'attractivité du judaïsme pour une part vraisemblablement cultivée de la population :

Cependant la multitude est aussi depuis longtemps prise d'un grand zèle pour nos pratiques pieuses, et il n'est pas une seule cité grecque, ni aucun peuple barbare où ne se soit répandue notre coutume de repos hebdomadaire, et où les jeûnes, l'allumage des lampes et beaucoup de nos lois relatives à la nourriture ne soient observés. Ils s'efforcent aussi d'imiter et notre concorde et notre libéralité et notre ardeur au travail dans les métiers et notre constance dans les tortures subies pour les lois. Car ce qui est le plus étonnant, c'est que, sans le charme ni l'attrait du plaisir, la loi a trouvé sa force en elle-même, et de même que Dieu s'est répandu dans le monde entier, de même la loi a cheminé parmi tous les hommes. (*Contre Apion* II, 282-284a)⁴⁹.

Le finale du récit de conversion retient également l'attention : « Quand elle fut baptisée ainsi que sa maison, elle dit en suppliant : "Si vous avez jugé que je crois au Seigneur, entrez dans ma maison et restez". Et elle

47. Σεβόμενος τὸν θεόν est équivalent dans les Actes à φοβούμενος τὸν θεόν. Cette dernière formule est utilisée jusqu'en Ac 13 (10, 2.22.35; 13, 16.26) où elle est relayée par la première, plus grecque (13, 43.50; 16, 14; 17, 4.17; 18, 7.13). De l'abondante littérature sur les craignant-Dieu, je retiens : I. LEVINSKAYA, « Diaspora Jews, Proselytes and God-fearers », dans *The Book of Acts in Its First Century Setting*, V, Grand Rapids/Carlisle, 1996, p. 1-126.

48. J.-P. STERCK-DEGUELDRE, *Eine Frau namens Lydia. Zu Geschichte und Komposition in Apostelgeschichte 16,11-15.40*, Tübingen, 2004, p. 230-238.

49. Trad. Th. Reinach.

nous a forcés. » (16, 15). Lydie insiste donc pour offrir l'hospitalité aux envoyés, au point qu'elle les y force. Παραβιάζομαι, un verbe rare qui inclut le substantif βία (*violence*), signifie : *user de contrainte*⁵⁰. On en déduit que le groupe a tout d'abord résisté, peut-être parce que l'invitation émanait d'une non-juive ? Dans les Actes, c'est la première fois que Paul est accueilli dans une maison païenne. La rhétorique, habile, lie l'acceptation au jugement sur la foi de Lydie (πιστή τῷ κυρίῳ peut être traduit « croyante au Seigneur », mais aussi « fidèle au Seigneur »). Outre le tempérament de la femme, son geste signe la concrétisation éthique de son acte de foi. À leur départ de la ville, les prédicateurs chrétiens constateront qu'elle a fondé chez elle une église de maison (16, 40). Première convertie d'Europe, Lydie est également dans l'ordre du récit la première instauratrice d'un modèle communautaire qui assurera le succès du christianisme à ses débuts⁵¹. Mais faire de sa maison le lieu d'une pratique religieuse est un modèle que les chrétiens empruntent au judaïsme synagogal, même s'ils le pratiqueront d'une manière particulièrement intensive.

À propos de Lydie, je relève une notation unique dans les Actes. Luc se prononce sur la cause de sa conversion : « le Seigneur lui avait ouvert le cœur pour s'attacher à ce que disait Paul » (16, 14). Jamais ailleurs, Luc ne commente l'acte de foi des nouveaux convertis, et surtout, jamais ailleurs Luc n'attribue à Dieu l'origine de la décision d'adhérer au Christ. Que faut-il comprendre derrière l'expression : « le Seigneur lui avait ouvert le cœur » ? Contrairement à l'apôtre Paul, Luc n'attribue pas à l'Esprit l'origine de la foi ; l'Esprit est chez lui la force donnée aux croyants de témoigner⁵². J'incline à penser que derrière ce « Seigneur », Luc entend la voix des Écritures. C'est le commentaire christologique des Écritures auquel se livre Paul, à la façon de l'homélie d'Antioche de Pisidie dont je viens de parler, qui persuade Lydie d'adhérer à l'Évangile. Très exactement, c'est le commentaire scripturaire auquel elle assiste qui convainc Lydie que la

50. Le verbe élégant παραβιάζομαι, ne se lit dans le Nouveau Testament qu'ici et en Lc 24,29 (les pèlerins d'Emmaüs). Offrir l'hospitalité à un groupe d'hommes correspond au statut émancipé de la femme en milieu hellénistique ; l'accueil de Jésus et son groupe par Marthe et Marie (Lc 10, 38-42) correspond aux moeurs hellénistiques plutôt qu'aux usages juifs.

51. L'essor du christianisme suit une trajectoire qui conduit la communauté religieuse du Temple à la maison. J'ai montré ailleurs comment se construit dans les Actes des apôtres cette chrétienté sans temple : « Du Temple à la maison suivant Luc-Actes », dans D. MARGUERAT, *L'aube du christianisme*, Paris-Genève, 2008, p. 441-468. Voir aussi H.-J. KLAUCK, « Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum », *Münchener theologische Zeitschrift* 32 (1981), p. 1-15.

52. Sur cette caractéristique bien connue de la pneumatologie lucanienne, on consultera : J. HUR, *A Dynamic Reading of the Holy Spirit in Luke-Acts*, Sheffield, 2001 ; D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme (Les Actes des apôtres)*, Paris-Genève, 2003², p. 153-179.

résurrection de Jésus est l'aboutissement du projet salutaire de Dieu envers son peuple.

Le second événement qui nous intéresse dans le séjour de Paul et Silas en Macédoine est leur incarcération, et précisément la raison de cette mesure d'emprisonnement (16, 19-24). Tout se passe après un acte d'exorcisme que Paul a effectué sur une jeune esclave aux oracles divinatoires⁵³. L'esprit qui la faisait parler ayant été expulsé, la femme a perdu ses dons oraculaires, ce qui a fortement déplu à ses maîtres qui tiraient d'elle une importante source de profit. Ceux-ci dénoncent Paul et Silas aux magistrats de la ville, les stratèges, et la formulation de leur grief doit retenir toute notre attention : « Ces hommes sèment le trouble dans notre ville, étant juifs, et propagent des coutumes qu'il n'est pas permis d'accueillir ni de pratiquer à nous qui sommes romains. » (16, 20-21). Dans la colonie romaine de Philippes, réputée pour son attachement à Rome et régie par le droit romain, les propriétaires frustrés ont entonné l'air de la xénophobie pour se venger des prédicateurs. En l'occurrence, ils misent sur l'anti-

53. L'exorcisme de la voyante, qui assurait aux envoyés par ses cris une bruyante publicité, n'est ni un geste de mauvaise humeur de Paul, ni le refus d'un hommage stipendié. Sa déclaration puise dans le syncrétisme, puisqu'elle affirme que « ces hommes sont serviteurs du Dieu Très Haut, ils vous annoncent une voie de salut » (16, 17). La formule « Dieu Très-Haut » (θεὸς ὑψίστος) apparaît 110 fois dans la Septante, surtout les Psaumes, pour désigner le Dieu d'Israël; mais elle tombe en déclin dès le premier siècle, du fait de son usage extensif au sein du monde religieux. Stephen MITCHELL (« The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews and Christians », dans P. ATHANASSADI – M. FREDE (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, p. 81-148) renouvelant une thèse ancienne d'Emil Schürer, a défendu l'idée d'un culte au *Theos Hypsistos* largement répandu dans l'Empire, forme de monothéisme païen ayant absorbé certains traits du judaïsme. Markus STEIN (« Die Verehrung des Theos Hypsistos. Eine umfassende pagan-jüdische Synkretismus », *Epigraphica Anatolica* 33, 2001, p. 119-125) et Nicole BELAYCHE (« De la polysémie des épicleses: Ἱψίστος dans le monde gréco-romain », dans N. BELAYCHE, etc. (éd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Paris, 2005, p. 427-442) ont démontré à l'inverse que les 375 attestations épigraphiques de *Hypsistos Theos* ou *Zeus Hypsistos* entre le II^e siècle avant notre ère et le III^e siècle de notre ère renvoient non pas à un culte unique, mais à une multitude de divinités différentes. Un culte au *Zeus Hypsistos* est attesté à Thèbes et ailleurs; la titulature est également appliquée à la déesse-mère en Lydie, à Isis en Egypte, au Baal en Syrie, etc. L'épithète « Très-Haut » peut donc renvoyer, de manière indéterminée, à n'importe quel Dieu du panthéon gréco-romain; c'est manifestement le cas ici (avec P. TREBILCO, « Paul and Silas – “Servants of the Most High God” [Acts 16,16-18] », *Journal for the Study of the New Testament* 36 (1989), p. 51-73 et N. BELAYCHE, « De la polysémie des épicleses: Ἱψίστος dans le monde gréco-romain », p. 431). La fin de la déclaration de la voyante pythienne entretient la confusion: ils annoncent, dit-elle, « une voie de salut », une voie parmi d'autres. Bref, les cris de la voyante de Philippes engluent la prédication des missionnaires chrétiens dans le syncrétisme ambiant. Le Dieu qu'elle prête à Paul et Silas peut être aussi bien Zeus que YHWH ou une divinité régionale.

sémite populaire. Juridiquement, si le judaïsme était reconnu comme *religio licita*, le prosélytisme était sinon interdit, du moins mal toléré. Les accusateurs ne tablent pas seulement sur l'antisémitisme populaire; dénoncer ceux qui contreviennent aux coutumes ancestrales, au *mos maiorum*, ne pouvait manquer d'enflammer la réprobation de la foule. Camouflant leurs réels motifs derrière le drapeau nationaliste, les propriétaires de la voyante ont réussi à manipuler la foule, et les magistrats avec elle, puisque Paul et Silas ont été bastonnés et jetés en prison.

On assiste donc à un phénomène paradoxal. D'un côté, les juifs de la diaspora cherchent clairement à se distinguer des chrétiens. À Thessalonique (17, 5-9), à Corinthe (18, 12-17), à Ephèse (19, 23-40), ils dénoncent les témoins du Christ aux autorités des villes, sans toujours parvenir à les faire condamner. Mais d'un autre côté, les populations païennes, elles, ne différencient pas les chrétiens des juifs. À Ephèse (19, 34) et à Philippiques (16, 20-21), les évangélistes sont perçus comme juifs et dénoncés comme des agitateurs troublant l'ordre public et nuisant aux affaires. *Luc tient à dépeindre cette situation paradoxale où les chrétiens, bien que répudiés par le judaïsme synagogal majoritaire, sont toujours perçus par la population païenne comme partie intégrante du judaïsme.* Il est incontestable que l'auteur des Actes a un intérêt apologétique à dépeindre une situation contradictoire où les chrétiens se voient expulsés contre leur gré du lien synagogal, mais où les foules non-juives perçoivent, elles, le lien qui les relie à la tradition d'Israël. Il n'y a pas lieu toutefois de penser que cette ambiguïté est purement fictive: entre judaïsme synagogal et judaïsme chrétien, les différences n'étaient pas aisées à saisir de l'extérieur.

Rome (28, 16-31)

Rome est la dernière station paulinienne dans le livre des Actes. L'apôtre y parvient après un dramatique voyage maritime, naufrage inclus (27, 1-28, 15), qui ne constitue pas seulement un chef d'œuvre narratif du livre; cet épisode permet à l'auteur d'attester la protection divine dont jouit le témoin du Christ malgré les accusations répétées dont il est l'objet de la part des juifs d'Asie, relayés par les juifs jérusalémites (21, 27; 23, 12-25, 12)⁵⁴. Paul arrive à Rome prisonnier, dans l'attente de son procès devant la juridiction impériale.

Le lecteur prend conscience, en cette ultime page du récit, à quel point la question du rapport à Israël tient au cœur de l'auteur des Actes⁵⁵. Au

54. Sur la fonction narrative du récit de la tempête, qui fonctionne comme une ordalie divine, voir: Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme (Les Actes des apôtres)*, Paris/Genève, 2003², p. 321-327.

55. Sur le texte d'Ac 28, 16-31, voir maintenant O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du I^{er} siècle*, Paris, 2007, p. 304-318 et S. BUTTICAZ, *L'identité de l'Église*

lieu d'orienter d'emblée Paul vers l'évangélisation des non-juifs, il orchestre une dernière entrevue avec les notables juifs de Rome, les *πρωτοὶ τῶν Ἰουδαίων* (28, 17). Or, ceux-ci se montrent ouverts. Ils affirment n'avoir entendu aucune critique sur Paul et son « parti » (*ἄρρεσις*, 28, 22). La connaissance qu'a l'auteur du réseau synagogal de l'Empire, avec sa circulation des nouvelles et des personnes, avec la hiérarchie des communautés locales, lui permet de composer une image très réaliste. Il installe donc les juifs de Rome en observateurs neutres, devant lesquels Paul expose « Jésus à partir de la Loi et des Prophètes » (28, 23). Le résultat est cependant conforme à l'issue habituelle des interventions de Paul dans les synagogues de la diaspora : les uns sont convaincus, les autres pas (28, 24). C'est pourquoi, à l'aide d'une citation d'Esaië 6, 9-10, Paul statue l'échec de sa prédication à Israël : il se tournera désormais vers les païens qui « eux, écouteront » (28, 28). Mais notons bien de quel échec il s'agit : Paul n'a pas échoué à convaincre une part d'Israël, à dire vrai une faible part, que la venue de Jésus était partie intégrante de leur histoire ; constamment, au fil du récit, la réussite de sa prédication sur quelques juifs et un nombre plus grand de craignant-Dieu est relevée. Ce que Paul a échoué, c'est à rassembler l'entier du peuple d'Israël autour de cette nouvelle. C'est pourquoi le narrateur tient à souligner qu'à l'issue de cette ultime *disputatio*, « ils (i.e. les notables juifs de Rome) n'étaient toujours pas d'accord entre eux (*ἄσυμφωνοὶ δὲ ὄντες*) » (28, 25). C'est leur désaccord, *φωνία*, qui est la cause du constat d'endurcissement que Paul pose en endossant les paroles du prophète. A l'a-symphonie du groupe des notables, représentant symbolique du peuple d'Israël, est opposé l'accord impressionnant d'Esaië, de Paul et de l'Esprit saint au bénéfice du message chrétien.

On sait l'importance de la fin des livres, car c'est le moment crucial où le monde du récit rejoint le monde du lecteur. La dernière parole du livre des Actes n'est pas le constat du refus d'Israël, mais l'image de Paul en pasteur exemplaire, accueillant dans sa maison « tous ceux (*πάντες*) qui venaient le trouver, proclamant le Règne de Dieu et enseignant ce qui concerne le Seigneur Jésus Christ, avec une entière liberté et sans entraves » (28, 30b-31). Le « tous » configure un auditoire universel où juifs et non-juifs se côtoient ; en d'autres termes, à l'issue du livre des Actes, la mission à Israël n'est pas abrogée, mais bien la priorité d'Israël dans l'ordre du salut. Sa priorité historique est reconnue, mais sa priorité sotériologique est abrogée. On ne peut pas dire que l'histoire du christianisme ait retenu cette finesse dans son rapport au judaïsme.

dans les *Actes des apôtres. De la restauration d'Israël à la conquête universelle*, Berlin, 2011, p. 383-456.

Conclusion

Je résume en quatre points les acquis de mon étude.

1. Le judaïsme synagogaal intéresse l'auteur des Actes dans la mesure où il constitue, dès le moment où la prédication de Jésus sort du judaïsme palestinien, le premier auditoire de l'Évangile. Cette priorité est d'ordre à la fois historique et sotériologique : « le juif d'abord, puis le Grec ». Luc dépeint un Paul qui, jusqu'au terme de sa mission, maintient cette priorité ; elle ne sera levée qu'à Rome, à l'achèvement de la tâche de Paul selon le récit lucanien (28,28).

2. L'image du judaïsme de la diaspora qui émerge du livre des Actes est celle d'un judaïsme ouvert à la culture grecque, suscitant l'intérêt d'un nombre indéterminé de non-juifs, mais suffisamment important pour être regroupé sous l'appellation « craignant-Dieu » (que Luc n'a pas inventée). Ce judaïsme est intégré dans le milieu urbain. Il entretient des rapports suffisamment bons avec les édiles locaux pour être en mesure d'influer sur leurs décisions. Il est aussi, comme à Lystre (13,50), à Iconium (14,3), à Thessalonique (17,5-9) ou à Bérée (16,13), capable de déclencher une émeute populaire au nom de l'ordre public contre les prédicateurs chrétiens. Au total, ces capacités dénotent de la part du judaïsme diasporique une bonne intégration sociale.

3. La rupture du mouvement chrétien avec les synagogues locales, selon l'auteur des Actes, ne s'opère pas à l'initiative du premier, mais en raison des tensions internes que sa prédication suscite. Les communautés ainsi séparées sont identifiées dans leur singularité par la société ambiante ; c'est d'elle qu'elles reçoivent l'appellation de « chrétiens » (11,26), en vertu de la composition religieuse mixte – juifs et non-juifs – qui les distingue de la Synagogue.

4. En dépit de cette reconnaissance de singularité, la société ambiante assimile juifs et chrétiens comme deux variantes de judaïsme. Leurs traits communs, leurs Écritures communes et l'origine juive d'une partie des chrétiens les rapprochaient suffisamment pour que, de l'extérieur, on ne sépare pas du judaïsme synagogaal ces petits groupes de « juifs chrétiens ».

