

TIRÉ À PART DE :

Simon Butticaaz, Luc Devillers, James M. Morgan,
Steve Walton (éd.)

Le corpus lucanien (Luc-Actes)
et l'historiographie ancienne
Quels rapports ?

LIT

Sommaire

Avant-propos	1
Préface	
<i>Luc Devillers OP</i>	3
L'Albertinum, lieu historique pour la vie académique fribourgeoise	4
Les contributions scientifiques du colloque	9
Luc et l'historiographie ancienne : état des lieux et modèles juifs et gréco-romains	10
Ecrire l'histoire dans l'Antiquité : l' <i>ethos</i> et l'objectif de l'historien Luc	12
Quelques dossiers de l'historiographie lucanienne au prisme de l'histoire ancienne	14

Luc et l'historiographie ancienne : état des lieux et modèles juifs et gréco-romains

Histoire et théologie dans les Actes des apôtres. L'historiographie lucanienne dans la recherche récente	
<i>Daniel Marguerat</i>	19
Les Actes, une histoire kérygmatisque	21
Un programme ambivalent : Une œuvre pour insiders (Lc 1,1–4)	22
La construction d'une histoire collective	29
Les Actes, une apologie ?	38
Luc, disciple de Paul	41
Conclusion	48

Acts as Biblical History? <i>Steve Walton</i>	51
Setting the scene.	51
Identifying the issue(s)	54
Mapping the discussion	55
Considering key evidence.	57
Conclusion.	67
Prophetic Historiography as Subgenre and Research Tool: Definition and Relevance for Herodotean and Lukan Research <i>James Morgan</i>	69
Introduction	69
Prophetic historiography as a subgenre	75
The value of ‘prophetic historiography’ for Herodotean and Lukan research.	87
Entre Jérusalem et Rome : les Actes de Luc, mythe fondateur d’un peuple <i>Simon Buttica</i>	97
Du « retard de la Parousie » à l’apologie socio-identitaire : une « nouvelle approche » des Actes de Luc	97
Historiographie apologétique et récits de commencement	101
L’ <i>Enéide</i> de Virgile et les mythes antiques de fondation	102
Les Actes de Luc, mythe de fondation d’un « peuple » ?	110
L’« identité sociale » des croyants en Jésus : un <i>tertium genus</i> <i>hominum</i>	115
La configuration discursive d’une généalogie commune	116
L’avènement d’une « mémoire culturelle » du christianisme (post-)paulinien	119
La διδαχὴ des apôtres et les εἶθη de Moïse.	126
Reprise et conclusion	130

Ecrire l'histoire dans l'Antiquité : l'*ethos* et l'objectif de l'historien Luc

“So that You May Know the Truth” (Luke 1:4): Luke 1–2 and the Lying Historians <i>Anthony Giambrone</i>	135
Introduction	135
Evaluating Historiography in the Greco-Roman Context.	135
The Gospels as Lying Histories	137
Mythography and History Writing	139
Ancient Strategies of Demythologization and the Virgin Birth	141
The Historiographical Home of Nativity Tales	145
Lukan Literature and Israel's Archives	148
The Truth Question	151
The Aesthetics of Luke 1–2.	152
The Author's Ethical Appeal	153
Conclusion.	156
Identität und Geschichte – Gegenwartsdeutungen im Lukanischen Doppelwerk. Zugleich ein Beitrag zur Gattungsfrage der Apostelgeschichte <i>Thomas Schumacher</i>	159
Thematische Hinführung	159
Das Lukanische Doppelwerk als historiographisches Werk	163
Zum Verhältnis von Lukasevangelium und Apostelgeschichte.	170
Fazit	175
Der demokratischere Weg: Beobachtungen zur Apostelgeschichte und zu Velleius Paterculus' <i>Historia Romana</i> <i>Manfred Lang</i>	179
Velleius Paterculus und seine <i>Historia Romana</i>	183
Apostelgeschichte	190
Fazit	194

Quelques dossiers de l'historiographie lucanienne au prisme de l'histoire ancienne

Évangéliser des « sympathisants » du judaïsme : une scène emblématique des Actes des apôtres ?

Marie-Françoise Baslez 199

Les trois approches de l'eunuque éthiopien 201

Regards croisés sur les « craignant Dieu » et θεοσεβεῖς des Actes des Apôtres 205

Une figure historique de sympathisant du judaïsme : le lecteur de la Bible 214

Mettre en scène les réalités institutionnelles de l'Empire romain : sources, traitement et fonction des informations de nature administrative dans le récit des *Actes des Apôtres*

Cédric Brélaz 217

Les caractéristiques des informations de nature administrative dans les *Actes des Apôtres* et leur répartition dans le récit 218

Excursus : la place des informations de nature administrative dans les genres littéraires apparentés au récit des *Actes des Apôtres* 225

Fonction narrative et finalité apologétique des épisodes judiciaires dans le récit des *Actes*. 230

Conclusion : la procédure pénale romaine au service de la légitimation de l'œuvre apostolique de Paul. 239

Le rapport de Luc à l'historiographie antique à la lumière de deux épisodes d'Ac 16 : la vision nocturne de Paul et sa libération miraculeuse de prison

Nathalie Siffer 245

La vision nocturne de Paul à Troas dans le récit de transition d'Ac 16,6–10 246

La libération miraculeuse par ouverture des portes dans l'épisode d'Ac 16,25–34 254

Le rôle de la vision nocturne et de la libération miraculeuse en Ac 16 comme récit de fondation 260

Conclusion	267
L'espace maritime dans les Actes des Apôtres. Représentation et fonction	
<i>Chantal Reynier</i>	269
Un constat : les routes de Paul	270
Représentation spatiale de l'espace maritime dans les Actes. . .	272
L'espace maritime mesuré par le temps	278
Fonction de la mer Méditerranée : cadre ou condition de l'action ?	282
Conclusion	286
Sources bibliques	287
Sources non-bibliques	298

Histoire et théologie dans les Actes des apôtres. L'historiographie lucanienne dans la recherche récente¹

Daniel Marguerat
(Université de Lausanne)

Au cours du XX^e siècle, la recherche lucanienne a connu deux avancées majeures. La première a été de traiter l'œuvre de Luc comme un diptyque indissociable. Le mérite revient à Henry J. Cadbury d'avoir popularisé parmi les chercheurs le label « Luc-Actes » à partir de sa monographie de 1927 : *The Making of Luke-Acts*². Dès lors, l'exégèse du livre des Actes ne s'est plus cherchée en dehors de l'ensemble littéraire et théologique que constitue l'œuvre *ad Theophilum*. L'unité d'auteur de l'évangile et des Actes, postulée dès l'*Adversus haereses* d'Irénée, n'a pas été sérieusement remise en question et constitue, soit dit en passant, l'une des rares thèses exégétiques non contestées depuis les Pères de l'Eglise³ !

¹ Cet article a été préalablement publié dans la revue *RivBib* 65 (2017), pp. 7–37 sous le titre : « Luc, l'historien de Dieu. Histoire et théologie dans les Actes des Apôtres ». Il est reproduit ici avec quelques retouches et avec l'aimable autorisation du directeur de ladite revue, le prof. Angelo Passaro.

² Henry J. CADBURY, *The Making of Luke-Acts* (1927), London, Macmillan, 1958². Si Cadbury a popularisé le label, il semble que sa création remonte à B. W. Bacon dans une monographie de 1900 (Scott SHAU, *Theology as History, History as Theology. Paul in Ephesus in Acts 19*, Berlin, de Gruyter [BZNW 133], 2005, p. 1 note 1).

³ IRÉNÉE, *Adversus haereses* III,1,1 ; 14,1. Une vingtaine d'années plus tard, l'attribution des Actes à l'auteur de l'évangile est confirmée par le canon de Muratori et par Tertullien. Les rares contestations de l'unité d'auteur (cf. Mikeal C. PARSONS, Richard PERVO, *Rethinking the Unity of Luke-Acts*, Minneapolis, Fortress Press, 1993) ne résistent pas au poids de l'homogénéité stylistique, littéraire et théologique propre à l'ensemble de l'œuvre lucanienne ; elles ont néanmoins rappelé qu'il n'existe pas d'unité sans tensions internes. Examen du dossier chez Craig S. KEENER, *Acts: An Exegetical Commentary*, I, Grand Rapids, Baker Academic, 2012, pp. 550–574. J'ai montré que cette unité n'est pas explicite, mais qu'elle est le fruit d'un travail de lecture (Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, Paris/Genève,

La seconde avancée majeure de l'exégèse lucanienne fut de situer le livre des Actes dans le cadre de l'historiographie ancienne. Le pionnier est Martin Dibelius, dont l'article de 1948 « Der erste christliche Historiker »⁴ a acquis un statut programmatique. En 1927 déjà, Dibelius affirmait que les procédures de la *Formgeschichte* n'étaient pas applicables au livre des Actes, dont l'écriture témoignait d'un rapport aux sources plus libre et d'une créativité littéraire de forte ampleur⁵. Assigner à l'auteur des Actes un statut d'historien signifiait qu'il avait interprété et articulé les récits que lui livrait la tradition de manière à construire un récit historique cohérent. D'un amas d'histoires éparpillées, Luc a « fait histoire »⁶. Le premier, il a fait suivre son évangile d'un récit des débuts du mouvement de Jésus ; dans l'Antiquité, personne après lui ne répétera ce geste. Luc mérite à cet égard le titre de premier historien du christianisme. L'audace de son geste ne lui échappe pas, puisqu'il fait énoncer le thème de son deuxième livre par le Ressuscité lui-même (1,8)⁷.

Le paradigme historiographique mis en avant par Dibelius a été d'une immense fécondité. Les tentatives de rattacher les Actes au genre biographique⁸ ou romanesque⁹ n'ont pas convaincu ; elles s'attachaient pour la première à un aspect du contenu (les éléments biographiques des personnages du récit), pour la seconde aux procédures narratives (communes au roman et à l'historiographie), sans rendre compte de la visée du livre. Les analyses se sont multipliées, tant sur la comparaison avec l'historiographie

Cerf/Labor et Fides [LeDiv 180], 2003², pp. 67–95).

⁴ Martin DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht (FRLANT 60), 1968⁵, pp. 108–119.

⁵ « Stilkritisches zur Apostelgeschichte », *ibid.*, pp. 9–28.

⁶ « [Lukas] aus Geschichten Geschichte machte » (*ibid.*, p. 113).

⁷ Eckhard PLÜMACHER a bien perçu cette anomalie à l'égard des conventions historiographiques hellénistiques : le thème du second volume de l'œuvre lucanienne n'est pas énoncé par l'auteur, mais par le Ressuscité à ses disciples (1,8) : « Die Apostelgeschichte als historische Monographie », in : ID., *Geschichte und Geschichten*, Tübingen, Mohr Siebeck (WUNT 170), 2004, p. 13.

⁸ Charles H. TALBERT, *Literary Patterns: Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*, Missoula, Scholars Press (SBL. MS 20), 1974 ; du même auteur : « The Acts of the Apostles: Monograph or "Bios" ? », in : Ben WITHERINGTON (éd.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 58–72.

⁹ Richard I. PERVO, *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, Philadelphia, Fortress Press, 1987.

ancienne¹⁰, sur la visée théologique de Luc que sur le rapport de l'auteur à ses sources. On peut considérer désormais comme un acquis de la recherche : a) que le travail historique de Luc se situe au carrefour des historiographies juive et gréco-romaine ; b) qu'à l'instar de l'historiographie judéo-hellénistique, il emprunte ses procédures littéraires aux historiens gréco-romains ; c) que la tentative de reconstituer les sources de Luc se heurte à l'intense travail de réécriture auquel s'est livré l'auteur.

Le consensus des chercheurs sur ce *fondamentum* n'occulte pas les questions ouvertes. Luc est-il d'abord historien ou d'abord théologien ? Quel est le thème majeur de son récit ? Le « dossier Israël » est-il clos à ses yeux ? Quelle stratégie sous-tend l'image qu'il donne des institutions impériales romaines ? A qui son œuvre est-elle destinée ? Le récit lucanien est-il historiquement fiable ? Comment apprécier son rapport aux données des lettres pauliniennes ?

Je me propose d'aborder cet ensemble de questions en quatre temps. I : Les Actes, une histoire kérygmatisée. II : La construction d'une histoire collective. III : Les Actes, une apologie ? IV : Luc, disciple de Paul.

Les Actes, une histoire kérygmatisée

Lorsque Dibelius conclut que « finalement [Luc] n'est pas historien, mais prédicateur »¹¹, ou lorsque Haenchen dans son commentaire devenu classique décrit Luc comme « un écrivain d'édification »¹², un verdict implacable est posé : Luc a voulu faire œuvre historique, mais la pression théologique a été trop forte. Autrement dit : l'ambition historiographique de Luc s'est trouvée dénaturée par son orientation théologique. Récemment, Simon Mimouni a renouvelé la sentence en parlant à propos de Luc d'une « confusion des genres, en ce sens que l'auteur des Actes délivre

¹⁰ Relevons le rôle de pionnier joué par W. C. VAN UNNIK dans l'identification des procédures historiographiques gréco-romaines dans les Actes : « Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography », in : Jacob KREMER (éd.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie*, Gembloux/Leuven, Duculot/Leuven University Press (BETHL 48), 1979, pp. 37–60.

¹¹ « Im letzten aber ist er dann doch nicht Historiker, sondern Prediger » (Martin DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, p. 157).

¹² « Erbauungsschriftsteller » (Ernst HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht [KEK], 1968⁶, p. 93).

son message théologique à partir de son discours d'historien »¹³. Luc est-il confus ?

Un tel verdict relève de la dichotomie entre kérygme et histoire posée par la théologie dialectique¹⁴ ; or, cette dichotomie n'est pas pertinente et dérive d'une définition erronée du kérygme¹⁵. La thèse que je défends est que chez Luc, *historiographie et proclamation kérygmatisque ne sont pas deux mandats antagonistes, dont l'un viendrait perturber l'autre, mais deux vocations intrinsèquement liées*. C'est parce qu'il est théologien que Luc fait œuvre historique, et c'est en tant qu'historien qu'il déploie une visée kérygmatisque. Le meilleur moyen de le vérifier est d'analyser la préface de son œuvre, où il rend compte de son intention (Lc 1,1–4).

Un programme ambivalent : Une œuvre pour insiders (Lc 1,1–4)

Puisque beaucoup ont entrepris de composer un récit des événements accomplis parmi nous, d'après ce que nous ont transmis ceux qui furent dès le commencement témoins oculaires et devenus serviteurs de la parole, il m'a paru bon, à moi aussi, après m'être soigneusement informé de tout à partir des origines, d'en écrire pour toi un récit ordonné, très honorable Théophile, afin que tu puisses constater la solidité des enseignements que tu as reçus. (Lc 1,1–4)

De cette préface abondamment étudiée, je rappelle les éléments essentiels. Luc se conforme à l'usage attesté dans l'historiographie gréco-romaine et codifié dans les traités de rhétorique ; énoncer son projet au seuil de son œuvre vise à rendre le lecteur bienveillant, attentif et disposé à la lecture (*benevolum, attentum, docilem*)¹⁶. Luc affiche une posture d'historien en se situant à distance historique des événements, en se référant à ses prédécesseurs (πολλοί) et en remontant la chaîne de la transmission jusqu'aux

¹³ Simon Claude MIMOUNI, *Le judaïsme ancien et les origines du christianisme*, Paris, Bayard, 2017, p. 104. Pour cet auteur, la visée théologienne dénature l'épistémologie historiographique.

¹⁴ Voir Hans CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen, Mohr Siebeck (BHT 17), 1964⁵, p. 3.

¹⁵ On lira l'analyse pertinente de Scott SHAUFF avec sa critique de la définition bultmannienne d'un kérygme détaché de l'histoire : *Theology as History, History as Theology*, pp. 4–84.

¹⁶ ARISTOTE, *Rhétorique* III,14,7 (1415a) ; QUINTILIEN, *Institution oratoire* IV,1,5 ; CICÉRON, *De l'invention oratoire* I,15,20 ; *Rhétorique ad Herrenium* I,4,6.

témoins oculaires (οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρεταὶ γενόμενοι τοῦ λόγου). Il emploie pour qualifier son récit le terme (διήγησις) requis pour désigner un récit historique¹⁷. Il énonce sa déontologie historique : sa présentation, fruit d'une enquête minutieuse (παρακολουθῶ)¹⁸, se fera en remontant à l'origine (ἀνωθεν), avec précision (ἀκριβῶς) et dans un ordre suivi (καθεξῆς).

En comparaison avec les préfaces connues des historiens, deux caractéristiques détonnent. D'une part, le thème de l'œuvre n'est pas spécifié, sinon par le terme vague de πράγματα. Rien n'autorise à limiter ces « actions » au contenu de l'évangile en les appliquant exclusivement à la vie, à la mort et à la résurrection de Jésus ; dans la mesure où cette déclaration préliminaire envisage l'ensemble de l'œuvre, ce que confirme sa reprise en Ac 1,1–2, les πράγματα embrassent la vie de Jésus ainsi que celle de ses témoins dans les Actes.

Seconde singularité, ces πράγματα sont dits « avoir été accomplis parmi nous (ἐν ἡμῖν) ». Qui sont ces « nous » ? Visiblement, Luc circonscrit ici un lieu sociologique auquel il participe, et qui englobe à la fois ses lecteurs et le dédicataire, Théophile. La signification du verbe rare πληροφορέω fait débat dans l'exégèse¹⁹. Pour les uns, il s'agit simplement de notifier que les événements rapportés sont révolus à l'époque de la rédaction du texte²⁰. Les autres relèvent que dans la *koinè*, πληροφορέω sert d'équivalent à πληρώω, vocable consacré dans le NT et chez Luc pour désigner l'accomplissement d'une promesse scripturaire²¹. A mes yeux, la première lecture banalise le verbe ; elle est peu vraisemblable au vu de la dimension

¹⁷ Références chez Eckard PLÜMACHER, art. διηγέομαι, *EWNT* I, Stuttgart, Kohlhammer, 1980, col. 779–780. Le caractère historique de la *diégèse* n'est pas un attribut exclusif du terme.

¹⁸ Le verbe ne désigne pas ici l'assistance personnelle aux événements, mais le travail de préparation de l'auteur (voir par ex. François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc 1–9*, Genève, Labor et Fides [CNT 3a], 1991, p. 40).

¹⁹ Joseph A. FITZMYER a dressé l'état de la discussion : *The Gospel according to Luke 1–IX*, New York, Doubleday (AB 28), 1981, pp. 293–294.

²⁰ Michael WOLTER a retenu cette interprétation : *Das Lukasevangelium*, Tübingen, Mohr Siebeck (HNT 5), 2008, p. 62.

²¹ Loveday C. A. ALEXANDER, *The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Context in Luke 1,1–4 and Acts 1,1*, Cambridge, Cambridge University Press (SNTS. MS 78), 1993, pp. 111–112. Ceslas SPICQ retient du verbe la dimension de réalisation plénière (*Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg/Paris, Editions Universitaires/Cerf, 1991, pp. 1253–1255).

programmatische de la préface et au vu de la désignation du lieu de cet accomplissement : « parmi nous ». Dire que ces événements appartiennent au passé est un truisme ; les qualifier d'accomplissement historico-salutaire est une affirmation théologique. On peut ajouter à cela la teneur sémantique du parfait passif *πεπληροφορημένων* : le parfait signale un passé dont les effets se répercutent encore dans le présent et le passif peut être compris comme un passif divin. Les événements narrés sont donc issus d'une volonté divine.

Revenons aux *ἡμεῖς*. Ils représentent une communauté participante des événements qui vont être exposés (*ἐν ἡμῖν*, v. 1b), une communauté à qui les « serviteurs de la parole » ont transmis leur témoignage (*ἡμῖν*, v. 2a), une communauté à laquelle appartiennent donc à la fois l'auteur, les auditeurs/lecteurs et Théophile ; ce dernier a déjà bénéficié d'une catéchèse à ce sujet, dont la dédicace se promet de lui faire vérifier la fiabilité (*ἀσφάλεια*). Nul doute qu'il s'agisse là d'une référence à la communauté chrétienne – plus exactement, si l'on songe à l'histoire relatée dans les Actes, une communauté qui se reconnaît inscrite dans l'héritage paulinien. De mon point de vue, les fameux passages en « nous » (Ac 16,10–17 ; 20,5–15 ; 21,1–18 ; 27,1–28,16) relèvent du même procédé de véridiction et de légitimation ; ils ne garantissent pas seulement la fiabilité historique des événements relatés, mais les situent dans un monde de signification auquel adhèrent les auditeurs/lecteurs. En résumé : l'œuvre lucanienne n'est ni un écrit missionnaire, ni un manifeste destiné à des observateurs extérieurs ; elle est destinée à des gens *intra muros*, des *insiders*, dont les convictions doivent être sécurisées²².

Un programme ambivalent

La préface dont l'auteur à Théophile dote son œuvre affiche d'entrée de jeu l'ambivalence de son projet historiographique. Les *πράγματα* mis en récit participent de l'histoire universelle ; conformément aux canons de l'historiographie hellénistique, ils font l'objet d'une enquête minutieuse

²² Loveday C. A. ALEXANDER exprime bien l'originalité de cette historiographie confessante : « Acts is a narrative which both implies and creates the presumption of a shared religious experience: and that is something difficult to accommodate within the standard fact/fiction grid of Greek literature. » (« Fact, Fiction, and the Genre of Acts », in : ID., *Acts in its Ancient Literary Context*, London, Clark [LNTS 298], 2005, p. 163).

et d'une mise en intrigue précise. L'auteur s'attachera comme nul autre évangéliste à les situer dans la « grande histoire » de l'Empire²³ ; « ce n'est pas dans un coin perdu que cela s'est passé », protestera Paul devant la cour d'Agrippa (26,26). Mais ces mêmes πράγματα prennent place dans un plan divin, qui leur confère leur sens et leur justification. *Culturellement, le programme lucanien articule le savoir théologique à l'érudition gréco-romaine ; il se situe entre Jérusalem et Rome. D'un côté, Luc s'affilie à la tradition historique gréco-romaine : les événements relatés doivent être décrits, situés, datés autant que possible. D'un autre côté, il poursuit la tradition historiographique juive pour qui le temps, d'avance, appartient à Dieu. Comme son contemporain Flavius Josèphe, Luc se situe au carrefour de ces deux grandes traditions*²⁴.

Si son rattachement à l'historiographie gréco-romaine se signale par ses procédés d'écriture, dont le rhéteur Lucien de Samosate (II^e siècle) fournit un bon inventaire²⁵, Luc est fondamentalement dépendant de la tradition biblique pour ce qui est du sens à donner aux événements. Rien d'autre ne l'intéresse que la cause première : Dieu. Tout son récit tient à la conviction que de multiples manières (visions, extases, envoi d'anges, interventions de l'Esprit, phénomènes surnaturels), Dieu précède, oriente et provoque les événements conformément à sa volonté. Dieu guide l'histoire et l'histoire doit se lire théologiquement. C'est pourquoi l'alternative « compte-rendu historique ou reconstruction théologique »²⁶ doit être récusée pour cause d'inaptitude à saisir la singularité du programme lucanien. Elle impose en effet à l'œuvre lucanienne une antithèse à laquelle l'auteur se dérobe, et qui trouve sa source dans une approche positiviste de l'histoire.

La reconstruction historique à laquelle se livre l'auteur des Actes se fonde donc sur un *a priori* : la confession au Dieu maître du temps. Son histoire est confessante et engagée. *Tout recul critique portant sur*

²³ Lc 2,1–2 ; 3,1–2 ; 9,7–9 ; 23,6–12. Ac 2,9–11 ; 11,27–28 ; 12,1–2.20–23 ; etc. Voir à ce sujet : Augusto BARBI, « Le cronologie degli Atti », *Rivista storica benedettina* 2001/2, pp. 25–64, surtout 31–50.

²⁴ Sur le positionnement culturel de Luc entre Jérusalem et Rome, voir mon livre : *La première histoire du christianisme*, pp. 97–122.

²⁵ LUCIEN DE SAMOSATE, « Comment il faut écrire l'histoire ».

²⁶ « The Acts of the Apostles: Historical Record or Theological Reconstruction? » est le titre d'un article de Frederick F. BRUCE in : W. HAASE (éd.), *ANRW II* 25,3, Berlin, de Gruyter, 1985, pp. 2569–2603.

les causes des événements est absent, hormis la reconnaissance de Dieu comme auteur. En ce sens, Luc rompt avec l'idéal d'impartialité vanté par les théoriciens de l'historiographie hellénistique. Un Thucydide ou un Polybe mettent en avant leur idéal : la recherche de la vérité. Nul doute qu'il faille leur faire crédit de cette intention. J'ai expliqué ailleurs l'épistémologie de la « nouvelle histoire », inspirée par les travaux de Henri-Irénée Marrou, Raymond Aron, Paul Veyne ou Paul Ricoeur. On y apprend qu'il n'est pas de geste historiographique sans reconstruction et que « la théorie précède l'histoire »²⁷. De fait, la subjectivité des historiens anciens affleure, que ce soit dans la priorité accordée au génie grec (Hérodote, Thucydide) ou dans le mépris affiché par un Polybe face aux religions. Pour faire court, on dira que le rationalisme d'un Polybe ou le nationalisme d'un Thucydide n'est pas moins subjectif que la conviction théologique d'un Luc. L'indéniable différence entre l'un et les autres est que Luc n'est pas intéressé à une historiographie critique (qui évalue, compare, suppose). Pour lui, tout est dit avec la souveraineté du Dieu d'Israël.

L'histoire kérygmaticque

S'il s'agit de définir la performance historiographique dont témoigne le livre des Actes, *la meilleure définition me paraît être une histoire prophétique, ou mieux : une histoire kérygmaticque*²⁸. En effet, Luc ne fait pas qu'exposer l'histoire de la naissance d'un mouvement que, de l'extérieur, on appellera « chrétien » (11,26). Il raconte comment Dieu, puissamment, intervient pour faire avancer cette histoire en envoyant l'Esprit

²⁷ Raymond ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1957¹⁴, p. 93. Sur l'approche constructiviste de l'histoire appliquée à l'historiographie gréco-romaine, on lira avec profit : Knut BACKHAUS, « Spielräume der Wahrheit: Zur Konstruktivität in der hellenistisch-reichrömischen Geschichtsschreibung », in : Knut BACKHAUS, Gerd HÄFNER (éd.) *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese*, Neukirchen, Neukirchener (BThSt 86), 2009², pp. 1–29. Aussi Jens SCHRÖTER, « Zur Stellung der Apostelgeschichte im Kontext der antiken Historiographie », in : Jörg FREY, Clare K. ROTHSCILD, Jens SCHRÖTER (éd.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, Berlin, de Gruyter (BZNW 162), 2009, pp. 27–47, surtout 30–40.

²⁸ J'emprunte la formule « histoire kérygmaticque » à Fearghus O'FEARGHAIL, *The Introduction to Luke-Acts: A Study of the Role of Lk 1,1–4,44 in the Composition of Luke's Two Volume Work*, Roma, Pontificio Istituto Biblico (AnB 126), 1991, pp. 173–180.

saint (2,1–13 ; 10,44 ; 19,6), en délivrant miraculeusement ses témoins de prison (5,17–21 ; 12,6–11 ; 16,25–26), en dotant apôtres et témoins de pouvoirs charismatiques (3,1–10 ; 5,12–16 ; 8,6–7 ; 13,9–11 ; 14,8–10 ; etc.), en retournant la vie de Paul (9,1–19a), en produisant extases et visions (10,1–16 ; 16,9 ; 18,9 ; 22,17–21 ; 27,23–24), en sauvant Paul de la tempête (27,1–28,10). L'histoire déroulée par le récit des Actes est celle de Dieu et de sa main puissante. Or, cette histoire confessante est en même temps un témoignage destiné au lecteur.

Le fil rouge qui traverse la narration des heurs et malheurs des envoyés est *une théologie de la providence*. Toujours Dieu sauve les siens, même dans les périls extrêmes que sont les conspirations, les menaces de mort ou la tempête. Car c'est peu dire que les apôtres et les témoins assurent l'avancée de la Parole *en dépit* des malheurs qui les accablent. Ils se font au contraire les agents de l'Évangile *au travers* des misères qui leur sont imposées. La théologie de Luc n'est pas une théologie de la gloire, mais de l'échec providentiel²⁹. C'est à cause de la persécution qui chasse les chrétiens de Jérusalem que la Parole migre en direction d'Antioche, où elle sera prêchée aux non-juifs (8,1b–4 ; 11,19–26). C'est l'incarcération de Paul et Silas à Philippiques qui conduira à la conversion du geôlier (16,25–34). C'est l'intervention de la légion romaine qui sauvera Paul de la colère juive à Jérusalem et lui permettra de témoigner de sa conversion à Jérusalem et devant le roi Agrippa (Ac 22 et 26).

En réalité, le thème primordial du livre des Actes n'est pas l'histoire de l'Église, encore moins le devenir d'une institution³⁰. Il n'est pas non plus l'activité de l'Esprit saint, bien qu'on ait surnommé les Actes « l'Évangile de l'Esprit »³¹. Le véritable héros des Actes des apôtres est le *logos*, la Parole. La promesse du Ressuscité, qui surplombe la narration en énonçant le mandat dévolu aux apôtres, les installe dans le statut de témoins depuis Jérusalem jusqu'aux confins du monde. A la Pentecôte, l'Esprit saint prend

²⁹ La persistance de ce thème tout au long des Actes a été montrée par Scott CUNNINGHAM, «*Through Many Tribulations*»: *The Theology of Persecution in Luke-Acts*, Sheffield, Sheffield Academic Press (JSNT. S 142), 1997.

³⁰ Contre Hubert CANKIK et sa proposition de voir en Luc-Actes le programme d'une « histoire institutionnelle » : « The History of Culture, Religion, and Institutions in Ancient Historiography: Philological Observations Concerning Luke's History », *JBL* 116, 1997, pp. 673–695.

³¹ La formule, souvent reprise, s'inspire d'Oecumenius (VII^e siècle): *aptum est evangelium vocare Actus Christi, librum Actuuum autem Actus Spiritus sancti* (PG 118,32).

le relais en créant les conditions de diffusion de la Parole. Luc n'envisage certes pas de visibilité de la Parole sans la présence active des témoins³². Mais il apparaît que, dès la Pentecôte, les apôtres sont moins les détenteurs d'une parole à dire que les témoins d'une Parole qui les précède, et dont ils sont convoqués à reconnaître les effets. Au long du récit, la Parole les précède plutôt qu'elle n'est agie par eux : elle grandit (6,7 ; 12,24 ; 19,20) ; elle gagne le pays (13,49) ; c'est elle que l'on reçoit (2,41 ; 8,14 ; 11,1 ; 17,11) et que l'on glorifie (13,48). Paul est dit « possédé » par elle (18,5) et c'est à « Dieu et à sa parole de grâce » que Paul confie les croyants lors de son discours d'adieu (20,32).

La conviction que Luc veut insuffler à ses lecteurs est que rien n'est de taille à freiner l'avance de la Parole. Tout le conflit entre les apôtres et les autorités de Jérusalem (Ac 3–5) joue sur la maîtrise de la Parole, et le narrateur expose ironiquement l'impuissance des adversaires à la censurer (4,1–4.17 ; 5,17–28.40). Les tentatives de réduire au silence les témoins de Jésus, à Jérusalem (4,23–31) ou à Philippes (16,19–26), se heurtent à la puissance du Dieu qui ébranle la terre. Et au terme du récit, l'emprisonnement de Paul ne l'empêchera pas de prêcher « avec une totale audace et sans entraves » (28,31). La pensée de Luc est travaillée par une théologie de la fécondité de la Parole, héritée du concept dynamique du *dabar* vétérotestamentaire, et annoncée dès l'évangile par la parabole du semeur (Lc 8,4–8. 11–15)³³. Comme pour Paul en Rm 9,8–9, l'Eglise se profile dans les Actes comme une *creatura verbi* ; les croyants sont définis par l'accueil et l'écoute de la Parole (8,4 ; 11,1 ; 17,11 ; cf. Lc 8,13). Les Actes sont *un discours de « la Parole faite chair »*, mais dans un autre sens que chez Jean. La Parole de Dieu, autrefois adressée aux prophètes (et non préexistant au ciel), a pris corps en Jésus (10,36–37) ; mais depuis la Pentecôte, elle se rend visible sous la forme d'une communauté croyante qu'elle suscite, recrute et habite.

³² Bien vu par Jean-Noël ALETTI, « Esprit et témoignage dans le livre des Actes. Réflexions sur une énigme », in : Emmanuelle STEFFEK, Yvan BOURQUIN (éd.), *Raconter, interpréter, annoncer. Parcours de Nouveau Testament. Mélanges D. Marguerat*, Genève, Labor et Fides (Le Monde de la Bible 47), 2003, pp. 225–238.

³³ Le lien de concomitance entre la théologie de la Parole et l'ecclésiologie dans les Actes a été démontré par Wolfgang REINHARDT, *Das Wachstum des Gottesvolkes. Biblische Theologie des Gemeindegewachstums*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1995. Voir déjà Jerome KODELL, « “The Word of God grew” : The Ecclesial Tendency of ΑΟΓΟΣ in Acts 1,7 ; 12,24 ; 19,20 », *Bib* 55, 1974, pp. 505–519.

Or, où la Parole est-elle explicitée dans les Actes ? Sans nul doute, cette fonction est assumée par les nombreux discours qui émaillent la narration. On a relevé avec raison que ces discours sont au service de l'interprétation du récit par le lecteur ; ils interrompent en effet le déroulement de la *story* pour en déployer le sens, notamment lors des tournants critiques de l'intrigue³⁴. On a moins souligné le fait que les discours missionnaires de Pierre et de Paul sont autant de prédications au contenu kérygmaticque invariable : leur noyau est la proclamation du Christ mort et ressuscité, envoyé à Israël pour accomplir les promesses divines faites aux pères³⁵. Or, les destinataires des discours sont autant les protagonistes de la *story* que les auditeurs/lecteurs. En d'autres termes : les héros des Actes prêchent aussi bien à l'intention de leurs interlocuteurs historiques (niveau du récit) qu'à l'intention des lecteurs (niveau de lecture). A cet égard, les discours missionnaires des Actes fournissent un exemple unique et précieux de la façon dont la prédication était conçue au sein de la chrétienté à laquelle Luc s'adresse³⁶.

La construction d'une histoire collective

Luc, je l'ai dit, fut le premier (et le seul) dans l'Antiquité à faire suivre son évangile d'un récit des commencements du christianisme. Il fut donc le premier à relier narrativement l'histoire de Jésus et celle des apôtres pour l'offrir en mémoire à la chrétienté de son temps. Il vaut la peine de s'interroger sur les raisons de cette œuvre mémoriale. Quand surgit-elle et pour répondre à quelle nécessité ?

³⁴ Marion L. SOARDS, *The Speeches in Acts. Their Content, Context, and Concerns*, Louisville, Westminster/John Knox, 1994, pp. 182–208 ; Daniel MARGUERAT, « 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 (Le Monde de la Bible 48), 2003, pp. 395–409.

³⁵ Ac 2,22–36 ; 3,13–26 ; 4,10–12 ; 10,37–43 ; 13,23–39. Voir Giuseppe BETORI, « I discorsi missionari degli Atti degli Apostoli. Il kerygma nel contesto degli eventi e nella progressività della narrazione », in : ID., *Affidati alla Paola. Ricerche sull'Opera di Luca*, Bologna, Dehoniane (RivBib. Suppl 42), 2003, pp. 231–241.

³⁶ Cette dimension kérygmaticque du récit lucanien est mise en évidence par Carl R. HOLLADAY, « Acts as Kerygma : λαλεῖν τὸν λόγον », *NTS* 63, 2017, pp. 153–182.

Canoniser le passé

L'œuvre de Luc est à comprendre comme une séquelle de la grande crise que connut la chrétienté, dans les années 60, suite à la disparition de la génération apostolique³⁷. Cette disparition a déclenché en effet 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*³⁸. Assmann a remis à l'honneur les travaux déjà anciens de Maurice Halbwachs sur la mémoire collective en tant que reconstruction mémoriale du passé³⁹. 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. »⁴⁰.

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 »⁴¹. 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 »⁴². Assmann différencie donc la mémoire communicationnelle qui « embrasse des souvenirs

³⁷ Sur cette crise, voir récemment : Udo SCHNELLE, *Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n. Chr.*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht (UTB 4411), 2015, pp. 304–319. Avant lui : Raymond E. BROWN, *L'Eglise héritée des apôtres*, Paris, Cerf (Lire la Bible 76), 1987.

³⁸ Jan ASSMANN, *La mémoire culturelle. Ecriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Paris, Aubier, 2010.

³⁹ Maurice HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), Paris, Albin Michel, 1994 ; *La mémoire collective* (1950), Paris, Albin Michel, éd. critique 1997.

⁴⁰ Maurice HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, p. 221.

⁴¹ Jan ASSMANN, *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Paris, Flammarion, 2003, citation p. 28 (original anglais : 1997).

⁴² Jan ASSMANN, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München, Beck (Beck'sche Reihe 1375), 2007³, p. 115 (« keine objektive Gegebenheit, sondern eine kollektive Rekonstruktion »).

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 »⁴³.

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 normative)⁴⁴. A mon sens, c'est à ce phénomène que l'on assiste dans l'écriture de Luc-Actes : 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 la préface de son œuvre (Lc 1,1–2)⁴⁵. 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 oeuvre destinée à canoniser le passé pour qu'il devienne la mémoire « officielle » du mouvement.*

Continuité et rupture

Envisager l'écriture de Luc-Actes comme la construction d'une histoire fondatrice à visée identitaire s'avère fécond. Elle permet d'éclairer deux traits fondamentaux de la pensée lucanienne.

Le premier trait, connu, est sa *théologie de la continuité*. Le prologue de l'Évangile (Lc 1,5–2,52) installe l'atmosphère d'un milieu familial pieux d'Israël. L'origine de Jésus est située dans un contexte représentatif de la tradition juive (le Temple, ses sacrifices, les hymnes aux accents

⁴³ Jan ASSMANN, *La mémoire culturelle*, pp. 45.47.

⁴⁴ Jan ASSMANN, *ibid.*, pp. 43–51.

⁴⁵ 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 rejoint ici le constat que nous avons fait de la destination de l'œuvre lucanienne telle qu'elle s'inscrit dans la préface : une œuvre de mémoire adressée aux « nous », aux *insiders*.

scripturaires, les figures prophétiques de Syméon et Anne). D'entrée de jeu, le ton est donné. Désormais et jusqu'à la rencontre de Paul avec les notables juifs de Rome en Ac 28, Luc s'attachera à répéter que la venue de Jésus ne vient pas contrecarrer, mais accomplit les promesses de Dieu à son peuple Israël. Pas un discours des Actes à l'intention des juifs ne se tient d'asséner cette vérité que l'histoire du peuple saint se continue avec la venue, la mort et (surtout) la résurrection du Messie⁴⁶. La mission de Paul voit se déployer, jusqu'à l'ennui, un même scénario répétitif : prédication à la synagogue – rejet de sa prédication par la majorité des membres – expulsion parfois violente de Paul⁴⁷. Luc traduit ainsi narrativement le slogan de l'apôtre : « pour le salut de quiconque croit, le juif d'abord, puis le Grec » (Rm 1,16). Les discours de Paul à la fin des Actes confirment que son itinéraire personnel ne constitue en rien une rupture à l'égard de la tradition des pères (22,1–21 ; 26,2–29 ; 28,17–20). Le slogan est : « je n'ai rien fait contre le peuple ou les coutumes des pères » (28,17). Cette stratégie narrative rejoint une particularité de l'écriture lucanienne : l'usage immodéré des septantismes. La description des personnages, les paroles qui leur sont prêtées, les passages éditoriaux sont totalement imprégnés des antiques formules de la Septante. Cette pratique de l'*imitatio* répond à une stratégie d'écriture : sacralisée par le langage biblique qui l'enrobe, l'histoire que Luc raconte continue l'histoire sainte que relatent les Ecritures. Cette stratégie se comprend à partir du contexte socio-culturel dans lequel Luc écrit son œuvre. Si le pouvoir impérial était tolérant et non-interventionniste en matière religieuse, la culture romaine se méfiait de tout mouvement pouvant apparaître comme une *superstitio nova et malefica*⁴⁸. Le seul moyen d'enrayer ce soupçon, outre d'attester l'innocence politique de la croyance, était d'attester l'antiquité de son origine. Luc s'y emploie donc. L'argumentation de la continuité historico-salutaire, l'utilisation des Ecritures et la coloration biblique du vocabulaire concourent à fonder le mouvement chrétien dans le passé immémorial du peuple d'Is-

⁴⁶ Ac 2,22–31 ; 3,13–26 ; 4,10–12 ; 7,52 ; 10,37–43 ; 13,23–39 ; 17,31 ; 23,6 ; 24,14–16 ; 26,4–8 ; 28,23.

⁴⁷ Après un premier rejet programmatique à Antioche de Pisidie (13,42–48), le scénario de retour à la synagogue suivi de rejet se répète à Iconium (14,1–5), Lystré (14,19–20), Thessalonique (17,1–9), Bérée (17,10–14) et Corinthe (18,1–17), malgré la déclaration répétée de Paul de se tourner vers les païens (13,46 ; 18,6 ; cf. 28,28). Sur ce thème, voir mon livre : *La première histoire du christianisme*, pp. 211–244.

⁴⁸ SUÉTONE, *Néron* 16,2 ; TACITE, *Annales* XV,44,3 ; PLINE, *Lettres* X,96,8.

raël. La mémoire des origines, que Luc livre à sa chrétienté, la dédouane d'une suspicion qui la rendait irrecevable dans la culture de l'Empire.

Le second trait notable de la théologie lucanienne réside dans ce qu'on peut appeler *une étologie de la séparation*. Le prologue de l'évangile donne une fois encore le ton. La prophétie de Syméon prédit que l'enfant divin « est là pour la chute ou le relèvement de beaucoup en Israël et pour être un signe de contradiction » (Lc 2,34). Le drame qui s'annonce est celui de la division du peuple élu face à la venue de son Messie. L'évangile raconte l'histoire de ce rejet. Les Actes enchaînent en répétant à l'envi que la prédication des témoins de Jésus est l'objet d'un rejet indésiré, alors qu'ils ne cessent de plaider la compatibilité entre la foi d'Israël et la venue de « Jésus, le Sauveur d'Israël » (13,23). Jusqu'au dernier moment, au terme de la narration, Paul tente d'obtenir l'adhésion des notables juifs à Rome (28,17–31). Cette dernière tentative infructueuse se solde par le verdict de Paul, citant la dure parole d'Esaië 6,9–10 sur l'endurcissement du peuple (28,26–27). Une page se tourne, qui clôt l'époque à laquelle Luc a consacré son récit ; dorénavant, l'évangélisation chrétienne endosse définitivement son envergure universelle (28,28)⁴⁹. Israël n'est pas exclu de la mission ; son privilège historico-salutaire ne lui est pas retiré, mais il n'est plus exclusif⁵⁰. Il n'est dès lors pas faux de dire que le livre des Actes est la « chronique d'une rupture annoncée »⁵¹.

⁴⁹ Jens SCHRÖTER insiste sur la clôture de la mission à Israël couplée à l'ouverture universelle du christianisme (« Lukas als Historiograph », in : ID., *Von Jesus zum Neuen Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck [WUNT 204], 2007, pp. 235–237). Mais l'image de Paul en pasteur universel, accueillant dans sa maison à Rome « tous ceux (*pantas*) qui venaient le trouver » (28,30), n'exclut pas les juifs de l'évangélisation chrétienne.

⁵⁰ Simon BUTTICAZ a défendu avec talent ce point de vue dans sa thèse : *L'identité de l'Eglise dans les Actes des apôtres*, Berlin, de Gruyter (BZNV 174), 2011.

⁵¹ Tel est le titre d'un article de Simon BUTTICAZ, « L'événement contesté. Les Actes des apôtres, chronique d'une rupture annoncée », *RSR* 102, 2014, pp. 79–94. Avant lui, Michael WOLTER avait défini la visée de Luc-Actes comme une volonté de raconter « die Geschichte der Trennung von Christentum und Judentum » (« Das lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte », in : Cilliers BREYTENBACH, Jens SCHRÖTER [éd.], *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. Festschrift E. Plümacher*, Leiden, Brill [AJEC 57], 2004, pp. 253–284, citation 263).

Un récit de fondation

Les deux traits que nous venons de décrire (continuité avec la tradition-mère et étiologie d'une rupture) correspondent à un type de récit présent dans l'historiographie grecque : le récit de fondation de colonie⁵². Les récits de fondation (κτίσεις), qu'il s'agisse de commémorer une colonisation militaire ou politico-religieuse, font mémoire des pionniers qui furent à l'origine de l'ἀποικία (émigration). Troie, Carthage, Théra, Cyrène, Tarente sont parmi les cités dont les récits de fondation commémorent les circonstances de la séparation avec la mère patrie et l'action des dieux guidant les colons dans leur entreprise. Francesco Trotta a identifié six motifs traditionnels des récits de fondation⁵³ : 1) les causes du départ (souvent une tension sociale) ; 2) la recherche d'un chef qui entretienne de bons rapports avec la mère patrie ; 3) la consultation d'un oracle ; 4) les préparatifs de départ ; 5) le voyage ; 6) le débarquement.

La comparaison avec le récit des Actes fait remarquer l'étroite parenté qu'il entretient avec ces récits de κτίσεις. La tension grandissante avec les autorités religieuses de Jérusalem, puis avec le judaïsme synagogaal, est une *cantus firmus* de l'histoire ; elle connaît deux paroxysmes, l'un avec le lynchage d'Etienne (7,54–60), l'autre avec l'expulsion de Paul hors du Temple de Jérusalem (21,27–36). Après les apôtres, après Etienne, après Philippe et Barnabé, Paul, le converti de Damas, devient la figure providentielle à qui Dieu confie l'effectuation de l'ouverture universelle de la mission. La fonction narrative des prédictions divines, augmentée du rappel du dessein divin (le δεῖ lucanien, « il faut »)⁵⁴, n'est plus à prouver. Le motif du voyage, s'il est constant dans un récit où les témoins de Jésus ne cessent d'être en mouvement, trouve sa consécration dans le fabuleux épisode du voyage de l'apôtre Paul à Rome (27,1–28,15). Bref, la présence en Actes des harmoniques du récit de fondation ne prouve pas encore que

⁵² Je reprends ici une analyse présentée dans : *La première histoire du christianisme*, pp. 361–365.

⁵³ Francesco TROTTA, « Lasciare la madrepatria per fondare una colonia. Tre esempi nella storia di Sparta », in : Giorgio CAMASSA, Silvana FASCE (éd.), *Idea e realtà del viaggio*, Genova, ECIG, 1991, pp. 37–66.

⁵⁴ John T. SQUIRES a bien montré l'importance de la « nécessité divine » des événements : *The Plan of God in Luke-Acts*, Cambridge, Cambridge University Press (SNTS. MS 76), 1993. Clare K. ROTHSCHILD a identifié dans l'historiographie hellénistique des exemples analogues de gouvernance divine de l'histoire : *Luke-Acts and the Rhetoric of History*, Tübingen, Mohr Siebeck (WUNT 2. 175), 2004, pp. 185–212.

l'auteur a consciemment voulu mimer un récit de fondation ; il s'est en tout cas laissé inspirer par un modèle présent dans sa culture en vue de raconter la naissance et le développement de sa communauté religieuse⁵⁵. Ce *pattern* culturel lui permettait en effet de signifier avec la même force, d'une part le lien entre le mouvement de Jésus et son milieu religieux d'origine, d'autre part la nouvelle tournure que prenait ce mouvement face à la tradition-mère.

Questions d'historicité

Ainsi posée, l'intentionnalité du récit permet d'aborder à frais nouveaux l'épineuse question de la fiabilité historique du récit lucanien. Rappelons ce que nous avons appris de l'approche constructiviste de l'histoire. Le mandat assigné à l'historien, face au chaos d'éléments factuels que lui livrent ses sources, est de présenter un tableau du passé structuré par une intrigue, dont la fonction est de relier les faits dans une logique causale. Toute production historiographique est donc une entreprise de re-construction, marquée par la subjectivité de l'historien. Car la re-construction du passé, qui répond au besoin de créer une mémoire collective, est orientée sur les besoins du présent. C'est la nécessité d'assurer l'identité du groupe social dans le présent qui guide la rétention du passé. Dès lors, l'espoir d'un accès immédiat aux *bruta facta* est à classer parmi les chimères du positivisme. Il n'en reste pas moins qu'à la différence du romancier, l'historien s'assigne un devoir de conformité à la tradition documentaire sur laquelle il se base.

Tout jugement sur la fiabilité historique du récit lucanien doit tenir compte de deux facteurs : son intentionnalité et sa stratégie narrative.

Premièrement : *l'intentionnalité*. Je l'ai doublement caractérisée par la volonté de démontrer le lien avec la tradition-mère et d'expliquer les causes de la rupture. Ces deux impératifs ont guidé la sélection et la présentation des faits dans le récit. On comprend à partir de là la protestation répétée de judaïté dont font preuve autant Pierre qu'Etienne et Paul dans leurs actions et leurs discours. On comprend aussi le noircissement progressif de la figure des « juifs » entre ce qu'on appelle après Gerhard Lohfink

⁵⁵ David L. BALCH a repéré ce modèle structurel chez Denys d'Halicarnasse, Plutarque et Flavius Josèphe : « METABOAH ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ. Jesus as Founder of the Church in Luke-Acts: Form and Function », in : Todd PENNER, Caroline Vander STICHELE (éd.), *Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, Atlanta, Society of Biblical Literature (Symposium series 20), 2003, pp. 139–188.

le « printemps de Jérusalem » (Ac 2–6), où l’hostilité des autorités est contrebalancée par l’accueil favorable du peuple, et la fin du livre (Ac 21–28) où Paul n’est plus confronté qu’à une élite juive haineuse qui veut sa mort⁵⁶. Le narrateur tient à mettre en place ce scénario de dégradation des relations, qui installe Paul dans le rôle de victime et l’autorité romaine dans celui de la puissance protectrice.

Deuxièmement : *la stratégie narrative*. Conformément au canon de l’historiographie hellénistique, Luc procède par succession d’épisodes narratifs (*l’Episodenstil*)⁵⁷. Sa théologie est narrative plutôt qu’argumentative, ce qui signifie qu’il préfère illustrer un concept théologique par une scène plutôt que par une argumentation. Sa réussite la plus magistrale est la séquence de Pierre et Corneille (10,1–11,18), où une succession d’événements – vision angélique de Corneille, extase de Pierre, intervention de l’Esprit saint, rencontre des deux hommes, baptême chez Corneille et débat qui s’ensuit à Jérusalem – expose au lecteur le pourquoi de l’extension du salut aux non-juifs et sa ratification par l’Eglise de Jérusalem⁵⁸. *Plutôt que d’affirmer que Dieu est à l’origine de ce bouleversement, le narrateur le montre à l’œuvre*. Plutôt que d’exposer l’embarras théologique ainsi créé, il fait parler Pierre. Cette grande séquence narrative correspond-elle à un reportage sur les événements ? Très vraisemblablement non. Reconstitue-t-elle la dynamique de cette ouverture aux nations ? Certainement oui. Il faut rendre cette justice à l’auteur : si l’on en juge à la façon dont travaille la mémoire des lecteurs, la scène d’Ac 10–11 s’est bien mieux gravée dans la mémoire chrétienne que l’argumentation de Paul en Rm 3,21–26 !

Il est certain que Luc, malgré sa compétence d’enquêteur, n’a eu parfois accès qu’à une connaissance fragmentaire du passé chrétien. C’est en particulier ce qui se devine derrière la présentation de la première communauté de Jérusalem (Ac 1–7). La succession lâche d’épisodes non reliés

⁵⁶ Seule exception : l’entrevue avec la députation juive de Rome (28,17–28), qui se déclare initialement neutre et disposée à entendre Paul. J’ai étudié ailleurs la construction de l’image du judaïsme synagogaal dans les Actes : DANIEL MARGUERAT, *L’historien de Dieu. Luc et les Actes des apôtres*, Paris/Genève, Bayard/Labor et Fides, 2018, pp. 263–287.

⁵⁷ Eckhard PLÜMACHER a été le premier à identifier la présence du style épisodique chez Luc et dans la littérature hellénistique : *Lukas als hellenistischer Schriftsteller*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1972, pp. 80–136.

⁵⁸ Pour l’analyse détaillée, je renvoie à mon commentaire : *Les Actes des apôtres (1–12)*, Genève, Labor et Fides (CNT 5a), 2015², pp. 359–406.

les uns aux autres cache mal l'indigence informative⁵⁹. Ici comme ailleurs, Luc a dû compléter par des récits de son cru. Mais l'exégète sera bien inspiré d'éviter les jugements hâtifs. L'exemple de la communion de biens à Jérusalem (2,44–46 ; 4,32–37), souvent taxée d'utopie ou de concrétion de l'idéalisme lucanien, est symptomatique. En effet, la plausibilité historique d'un tel régime de partage économique au premier siècle est appuyée par l'existence d'un quartier essénien à Jérusalem révélé par l'archéologie⁶⁰. Je considère que Luc a généralisé ce qui fut la pratique d'un petit groupe de croyants jérusalémites, non dans l'intention de fausser l'image des premiers chrétiens, ni d'implanter ce système, déjà anachronique de son temps, mais afin de tendre un miroir à son lectorat : voilà jusqu'où peut aller la communion entre croyants (2,42). La parénèse guide la plume du narrateur.

Il faut donc convenir d'une part de fiction dans le récit lucanien, comme pour tout récit historiographique. *Sa reconstruction du passé est créative, narrativement créative*. Pour que son récit emporte le lecteur, il faut que se lève le vent de la poésie⁶¹. La « solidité » (ἀσφάλεια) qu'il se donne pour objectif de fournir à Théophile (Lc 1,4) n'est pas de l'ordre de l'exactitude documentaire, mais de la vérité théologique. Mais encore une fois, les jugements forfaitaires ne sont pas recommandables, et c'est au cas par cas que l'exégète tranchera. Que conclure par exemple de la très précise information dont fait état le narrateur sur les itinéraires de Paul, les temps de voyage, la structure politique des villes visitées, la titulature des autorités, etc. ? Faut-il en déduire qu'il suit une source, ou faut-il mettre cette connaissance au compte de sa propre expérience de voyageur et imputer ces détails à une volonté de doter sa fiction d'un « effet de réel » ? La question doit être tranchée texte par texte.

Il est toutefois sage de penser que Luc a pratiqué ce que Knut Backhaus appelle une « créativité contrôlée »⁶². Le narrateur n'invente pas de toutes

⁵⁹ L'absence de transition narrative est perceptible en 1,15 ; 2,1 ; 2,42 ; 3,1 ; 4,23 ; 4,32 ; 5,1 ; 5,12 ; 5,17 ; 6,1 ; 6,8 ; 8,1b.

⁶⁰ Brian CAPPER, « The Palestinian Cultural Context of Earliest Christian Community of Goods », in : Richard BAUCKHAM (éd.), *The Book of Acts in Its First Century Setting*, Vol. 4, Grand Rapids/Carlisle, Eerdmans/Paternoster, 1995, pp. 323–356. Argumentation détaillée dans mon commentaire : *Les Actes des apôtres (1 – 12)*, pp. 162–163.

⁶¹ Ute E. EISEN, *Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie*, Freiburg/Göttingen, Academic Press/Vandenhoeck und Ruprecht (NTOA 58), 2006.

⁶² « kontrollierte[] Kreativität » (Knut BACKHAUS, « Lukas der Maler : Die Apostelges-

pièces ; il sélectionne, complète, oriente, infléchit plutôt qu'il ne crée à partir de rien. Contrairement à ce que pensait Dibelius, le traitement lucanien de la Source des paroles de Jésus (Q) ne doit pas être très différent de son usage des sources des Actes ; la comparaison avec le traitement matthéen de la même source atteste de l'importance de la réécriture lucanienne allié à un conservatisme dans la préservation de l'ordre du document. Imputer à Luc une totale liberté de fiction contredirait l'éthique historienne dont il fait montre dans sa préface (Lc 1,2–3)⁶³. Mais surtout, le narrateur courrait le risque de susciter l'incrédulité auprès de ses auditeurs/lecteurs. Qui, dans la chrétienté du premier siècle, se permettrait de faire œuvre de mémoire en proposant un récit que ses lecteurs pourraient aussitôt falsifier ? Sur la question du statut de citoyen romain de Paul, par exemple, dont l'historicité divise notoirement les exégètes, je ne peux imaginer que Luc aurait couru le risque d'inventer ce pedigree de toutes pièces⁶⁴.

Les Actes, une apologie ?

L'exégèse des Actes a été marquée par la thèse d'Ernst Haenchen suivant laquelle Luc se livre dans son récit à une *apologia pro ecclesia* (apologie en faveur de l'Eglise)⁶⁵. Partant du constat que les représentants de l'autorité impériale, soit dans l'évangile (Ponce Pilate), soit dans les Actes (Gallion proconsul de Corinthe, les procureurs Félix et Festus, les centu-

chichte als intentionale Geschichte der christlichen Epoche », in : Knut BACKHAUS, Gerd HÄFNER [éd.], *Historiographie und fiktionales Erzählen*, Neukirchen, Neukirchener [BThSt 86], 2009², p. 62).

⁶³ La comparaison entre la version lucanienne (Ac 12,18–23) et celle qu'offre Flavius Josèphe (*Antiquités Juives* 19,343–350) de la mort tragique d'Hérode Agrippa I est instructive. Luc insère l'épisode dans l'histoire politique du temps (un litige avec les gens de Tyr et Sidon) et interprète théocentriquement la mort misérable du roi (l'ange du Seigneur), tandis que Josèphe insiste sur la prédiction d'un hibou et sur le poids du destin divin. Sans postuler une dépendance littéraire entre ces deux textes, écrits à dix ans de distance, on constatera que Luc a respecté l'essentiel des données factuelles tout en les soumettant à son interprétation. Voir mon commentaire : *Les Actes des apôtres (1–12)*, pp. 439–442.

⁶⁴ Sur le statut de *civis romanus*, voir mon commentaire : *Les Actes des apôtres (13–28)*, Genève, Labor et Fides (CNT 5b), 2015, p. 268 et note 25.

⁶⁵ Ernst HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, pp. 90–92 ; du même auteur : « Judentum und Christentum in der Apostelgeschichte », in : ID., *Die Bibel und wir*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1968, pp. 338–374, surtout 370–374.

rions Claudius Lysias et Julius)⁶⁶ sont favorables à Jésus et Paul et tentent de les défendre face à l'hostilité juive, Haenchen a conclu que Luc voulait ménager la puissance romaine dans le but de s'attirer ses faveurs ; il en irait de l'acceptation du christianisme dans la société romaine et de la démonstration de son innocuité politique. Il a été rétorqué que Luc n'épargne pas systématiquement les fonctionnaires de l'Empire et qu'il sait se montrer critique à l'égard d'un Gallion qui refuse d'intervenir en faveur de Paul et ferme les yeux devant la violence juive (18,14–17) ou à l'égard des procureurs de Judée corrompus (24,26) et faibles face à la pression juive (24,27 ; 25,9)⁶⁷. Bref, à lire attentivement, l'auteur des Actes n'est pas aussi *Rome friendly* qu'il n'y paraît.

La dimension apologétique n'est pas à rejeter pour autant. Gregory Sterling a détecté autour de l'ère chrétienne la présence d'un courant de littérature qu'il a dénommé « historiographie apologétique », rassemblant des auteurs tels que l'Égyptien Manéthon, le Babylonien Béroossos, l'Alexandrin Artapanos et (au plus près de Luc) les *Antiquités Juives* de Flavius Josèphe⁶⁸. L'effort qui relie ces écrivains est de déployer l'identité d'un mouvement en exposant ses traditions natives, en affichant sa dignité culturelle et l'antiquité de ses origines ; le trait marquant est l'autodétermination du groupe par voie historiographique. Philip Esler a confirmé le rapprochement avec Luc-Actes en décrivant le programme de l'œuvre à Théophile comme « une tentative sophistiquée d'expliquer et de justifier le christianisme aux membres de sa communauté, en un temps où ils étaient exposés à des pressions sociales et politiques qui faisaient vaciller leur adhésion »⁶⁹. J'ai pour ma part défendu l'idée que la visée apologétique de Luc-Actes est à comprendre comme une *apologia pro imperio* (apologie en faveur de l'Empire), en ce sens que l'auteur milite en faveur de l'intégration sociale du christianisme dans la société romaine⁷⁰. Le plaidoyer, à usage interne

⁶⁶ Lc 23,1–5.13–25. Ac 18,12–17 ; 23,17–35 ; 24,1–25,27 ; 27,3.42–43.

⁶⁷ La critique a été menée par Richard J. CASSIDY, *Society and Politics in the Acts of the Apostles*, Maryknoll, Orbis Books, 1987.

⁶⁸ Gregory E. STERLING, *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, Leiden, Brill (NT. S 64), 1992.

⁶⁹ Philip F. ESLER, *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology*, Cambridge, Cambridge University Press (SNTS. MS 57), 1987, p. 222.

⁷⁰ Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, pp. 112–113. Aussi Jens SCHRÖTER : l'histoire racontée par Luc « revendique une place dans l'empire ro-

de la communauté chrétienne, vise à encourager et conforter les croyants à vivre leur foi dans le milieu socio-culturel où se joue désormais l'avenir de leur religion : l'empire de Rome. Le christianisme de Luc cherche sa place dans l'empire. La construction d'un passé remontant à la haute antiquité de la religion juive exerce à cet égard une fonction légitimante.

Le récit lucanien laisse transpirer l'admiration que voue l'auteur à la société romaine, à ses cités, à ses voies de communication, à son appareil judiciaire dont il approuve le principe d'équité (*l'aequitas romana*)⁷¹. Cette fascination n'étouffe pas chez lui tout sens critique, lorsque les fonctionnaires impériaux ne sont pas à la hauteur de leur tâche. Mais il faut bien voir que cette critique prend place dans une volonté de positiver le regard de ses lecteurs sur l'institution politique romaine. Luc est persuadé que l'accès au Dieu universel sera favorisé par l'universalité de l'Empire. L'avenir ne lui a pas donné tort.

Un rapport en tension avec le monde

Une étude de Kavin Rowe, *World Upside Down*⁷², a récemment plaidé pour inscrire le rapport de la théologie lucanienne avec le monde dans le contexte plus vaste de sa contestation des religions païennes. La rencontre de la mission paulinienne avec le monde religieux gréco-romain, que ce soit à Lystre (14,8–18), à Philippiques (16,16–24), à Athènes (17,16–34) ou à Ephèse (19,11–20), se traduit par un choc culturel. Entre les pratiques religieuses ou magiques du monde ambiant et l'annonce du Dieu unique révélé en Jésus Christ éclate un conflit qui touche à la fois la théologie et les valeurs éthiques ; l'annonce de l'Évangile met en crise ces croyances polythéistes et les pratiques magiques qui leur sont associées. L'autodafé des livres de magie à Ephèse (19,18–19) s'achève, de manière significative, par la mention éditoriale : « Ainsi, par la force du Seigneur, la Parole crois-sait et gagnait en puissance » (19,20). Contre l'obscurantisme magique, la Parole divine l'a emporté !

main » (« Lukas als Historiograph », p. 245).

⁷¹ L'étude classique à ce sujet demeure celle de Jacques DUPONT, « *Aequitas romana*. Notes sur Actes 25,16 », in : ID., *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf (LeDiv 45), 1967, pp. 527–552.

⁷² C. Kavin ROWE, *World Upside Down: Reading Acts in the Graeco-Roman Age*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

La démonstration répétée de l'innocence politique du christianisme (18,12–17 ; 21,27–23,30 ; 24,1–27 ; 25,1–26,32) est à comprendre, selon Rowe, sur l'arrière-fond de cette provocation que représente la mission chrétienne. Si l'Évangile amène effectivement une contestation du monde de valeurs de la société romaine, si l'autorité du Kyrios Jésus surplombe celle du Kyrios César, cette contestation ne doit pas être comprise comme l'émergence d'un pouvoir politiquement séditieux⁷³. *Luc cherche donc tout à la fois à proclamer l'Évangile comme contre-culture et contre-valeur au sein de la société romaine et à éviter que ce défi soit ressenti comme une compétition avec le pouvoir politique romain.* Le mérite de l'étude de Rowe est d'avoir relié ces deux motifs que sont la provocation religieuse de la mission et son rapport au politique. Que Luc ménage les représentants de l'autorité impériale n'est pas une mesure de pur opportunisme ; c'est afin de montrer sur quoi porte le conflit avec la culture gréco-romaine et ce qu'elle ne menace pas.

Luc, disciple de Paul

Une étude de la pensée lucanienne ne peut éviter d'aborder l'épineuse question de son rapport avec la théologie de Paul. Que Luc admire Paul comme le héros missionnaire *par excellence*, par qui le christianisme est parvenu à sa stature accomplie (l'universalité), est hors de doute. Mais dans le récit, Paul n'est pas isolé. Il intervient à la suite d'une chaîne de témoins (Pierre et les apôtres, Etienne, Philippe, Barnabé), dont Luc s'est acharné à démontrer la continuité de pensée, de pouvoir charismatique et d'action avec l'homme de Tarse. Entre Paul et ses prédécesseurs, même combat. Le procédé narratif dont use l'auteur des Actes pour homogénéiser ces différents personnages est connu de la rhétorique gréco-romaine : la *syncrisis*⁷⁴. L'analogie avec Pierre est, on le sait, fascinante. Paul est appelé par le Seigneur comme Pierre, il discourt comme Pierre, il guérit comme

⁷³ « what Acts narrates is not *Rome's* perspective of the Christian mission but Luke's *Christian* perspective of the church vis-à-vis the Roman state » (C. Kavin ROWE, *World Upside Down*, p. 57).

⁷⁴ Connu de la rhétorique gréco-romaine et exercé dans les *progymnasmata*, le procédé de *syncrisis* 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. Voir Michael W. MARTIN, « Progym-

Pierre ; il est harcelé par les juifs comme Pierre, protégé par Dieu comme Pierre, sauvé de prison comme Pierre⁷⁵. Question : à vouloir couler ces deux figures dans le même moule, Luc a-t-il rendu compte de la pensée de Paul ou l'a-t-il trahie ?

L'écart perceptible entre les données des lettres pauliniennes et le portrait lucanien de Paul n'est pas à sous-estimer. Il s'agit moins des inévitables variantes d'ordre factuel (désaccords sur les faits historiques) que de divergences théologiques : absence dans les Actes du débat paulinien sur la Torah, silence sur les conflits de l'apôtre avec ses communautés, insistance du Paul lucanien sur son attachement aux coutumes mosaïques (circoncision incluse)⁷⁶. Même si la charge de Philipp Vielhauer contre une prétendue théologie naturelle chez Luc et son reproche d'une *theologia gloriae* résultent d'une lecture erronée et malveillante des Actes⁷⁷, les écarts entre Paul et Luc concernant la théologie de la Loi demeurent imposants. Les tentatives d'harmonisation sont, en l'occurrence, peu recommandables.

Pour éclaircir le débat, il est à noter que les réponses fournies par les exégètes sur la question de savoir si Luc fut un bon ou un mauvais disciple

nastic Topic Lists: A Compositional Template for Luke and Other *Bioi* ? », *NTS* 54, 2008, pp. 18–41 ; Michael W. MARTIN, Jason A. WHITLARK, « The Encomiastic Topics of Synchrisis as the Key to the Structure and Argument of Hebrews », *NTS* 57, 2011, pp. 415–439 ; Clare K. ROTHSCHILD, *Luke-Acts and the Rhetoric of History*, pp. 115–141. Sur l'écriture lucanienne et les *progymnasmata* : Mikeal C. PARSONS, *Luke. Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody, Hendrickson, 2007, pp. 15–39.

⁷⁵ La *synchrisis* Pierre/Paul convoque une mémoire d'Évangile ; elle prend sens dans la *mimesis* entre Jésus et ses envoyés : Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, pp. 84–89.

⁷⁶ On trouvera un inventaire des divergences majeures entre Paul et l'image lucanienne de Paul dans mon article : « Paul après Paul : une histoire de réception », *NTS* 54, 2008, pp. 317–337, repris in : Daniel MARGUERAT, *L'historien de Dieu. Luc et les Actes des apôtres*, pp. 291–316.

⁷⁷ Philipp VIELHAUER, « Zum "Paulinismus" der Apostelgeschichte » (1950/51), in : ID., *Aufsätze zum Neuen Testament*, München, Kaiser Verlag [ThB 31], 1965, pp. 9–27 (trad. anglaise in : David P. MOESSNER, Daniel MARGUERAT, Mikeal C. PARSONS, Michael WOLTER [éd.], *Paul and the Heritage of Israel*, London, Clark [LNTS 452], 2012, pp. 3–17). L'erreur méthodologique de Vielhauer est de ne pas avoir pris en compte les discours des Actes, où l'auteur déploie sa lecture du kérygme. L'influence de cet article, aux effets dévastateurs sur l'interprétation des Actes, a été appuyée par Ernst KÄSEMANN, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1972⁵, pp. 207–222.

de Paul dépendent de deux décisions préalables, l'une d'ordre historique, l'autre d'ordre littéraire.

Le positionnement historique et littéraire de Luc

La décision historique concerne *le rapport personnel de l'auteur des Actes avec l'apôtre Paul*. Luc fut-il un compagnon de Paul, comme le laisseraient entendre les « passages en nous » ? Une réponse positive conduit à lui imputer une fréquentation étroite de la pensée de l'apôtre ; mais du coup, les écarts théologiques et l'absence de toute mention des lettres de l'apôtre deviennent des arguments rédhibitoires contre la fiabilité historique de l'auteur. J'adopte la position de la majorité des chercheurs, qui attribue la rédaction des Actes aux années 80–90. Elle s'oppose à une datation précoce, du fait que l'évangile de Luc n'a pas été écrit avant 70, et à une datation tardive au début du II^e siècle, postulée par l'école de Tubingue et réactivée récemment⁷⁸.

Luc appartient à la chrétienté de la troisième génération chrétienne. Le rapport avec la Synagogue est distendu, mais la rupture n'est pas consommée. Mais surtout, trente ans après Paul, le débat théologique sur la Torah n'est plus d'actualité. Le rêve paulinien de convertir le judaïsme s'est évanoui (Ac 28,28). Que la Torah soit retenue par les chrétiens comme une loi spirituelle et non plus rituelle est un fait acquis (Lc 10,26–28 ; 11,42 ; Ac 10,34–35)⁷⁹. La Loi ne revêt plus de fonction salvifique, mais assume entre juifs et chrétiens un rôle identitaire ; c'est pourquoi Luc soutient sans peine la doctrine d'une justification impossible par la Loi (Ac 13,38b-39), tout en militant simultanément pour le maintien des coutumes mosaïques. *La Torah et ses rites sont devenus les marqueurs identitaires de la conti-*

⁷⁸ Thèse documentée par Richard I. PERVO, *Dating Acts: Between the Evangelists and the Apologists*, Santa Rosa, Polebridge Press, 2006 [du même auteur : « Acts in Ephesus (and Environs) c. 115 », *Forum* 4/2, 2015, pp. 125–151] et John B. TYSON, *Marcion and Luke-Acts*, Columbia, University of South Carolina Press, 2006. Les relations avec la Synagogue dans les Actes, l'état interne des communautés chrétiennes et l'absence de mentions des lettres de Paul plaident pour une datation qui ne soit pas postérieure à la fin du I^{er} siècle ; au II^e siècle, la rupture avec le judaïsme est consommée, les Églises connaissent un degré d'institutionnalisation inconnu des Actes, et le canon des épîtres pauliniennes est fixé.

⁷⁹ François BOVON, « La loi dans l'œuvre de Luc », in : Camille FOCANT (éd.), *La loi dans l'un et l'autre Testament*, Paris, Cerf (LeDiv 168), 1997, pp. 206–225, surtout 221–222.

*nuit historico-salutaire entre Israël et l'histoire ouverte par le Christ*⁸⁰. Au slogan paulinien « Christ est la fin de la Loi » (Rm 10,4) s'est substitué l'appel incantatoire à Israël : « C'est pour vous d'abord que Dieu a suscité et envoyé son serviteur pour vous bénir » (Ac 2,26). L'affirmation d'une continuité historico-salutaire devient une nécessité au moment où les liens avec la Synagogue se distendent ; elle permet de revendiquer – sans la contester à Israël – l'antiquité d'une tradition qui sauve le mouvement de Jésus d'être taxé de *superstitio*. Les Actes partagent leur atmosphère théologique avec les Deutéro-pauliniennes (Colossiens-Ephésiens) et les Pastorales – sauf sur la dimension ministérielle, absente des Actes⁸¹. Même dans le fragment le plus proche de la conceptualité paulinienne, le fameux « météorite paulinien » d'Ac 13,38–39, le vocabulaire atteste une empreinte deutéro-paulinienne⁸².

La décision littéraire concerne *l'accès de l'auteur à la tradition paulinienne*. Comment Luc fut-il informé ? Ses sources littéraires ne sont pas reconstituables, ainsi que l'avait constaté déjà Jacques Dupont⁸³, mais de quelle nature furent-elles ? Ce qui émerge de son récit est d'ordre biographique, narratif plutôt que discursif. Il est parfaitement anachronique d'imaginer qu'à la fin du premier siècle, l'accès à la mémoire de Paul s'articule prioritairement sur une référence textuelle. La pratique de la lecture était infime. *Luc hérite d'une mémoire biographique, essentiellement orale, dont le lien avec la figure de l'apôtre n'est pas normé par ses écrits*. C'est une mémoire préservée dans les communautés qu'il a visitées, la

⁸⁰ J'ai traité de la requalification de la Loi in : Daniel MARGUERAT, *L'historien de Dieu. Luc et les Actes des apôtres*, pp. 317–338. Knut BACKHAUS parle d'une universalisation chrétienne des coutumes mosaïques : « Mose und der *Mos maiorum* », in : Christian BÖTTRICH, Jens HERZER (éd.), *Josephus und das Neue Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck (WUNT 209), 2007, pp. 401–428, surtout 424–425.

⁸¹ Stephen G. WILSON, *Luke and the Pastoral Epistles*, London, SPCK, 1979.

⁸² 13,38b-39 fait écho au langage paulinien : voir Rm 1,16b ; 3,22 ; 10,4 ; 10,11. En revanche, ἀφεσις τῶν ἁμαρτιῶν (effacement des péchés) est absent des lettres proto-pauliniennes, mais propre aux deutéro-pauliniennes (Col 1,14 ; Ep 1,7) ; voir aussi He 9,22 ; 10,18. Si Luc n'identifie pas justification et pardon des péchés (nulle confusion de vocabulaire entre 13,38a et 13,38b), on reconnaîtra que la différence tend chez lui à s'amenuiser. Fine analyse chez Josef PICHLER, *Paulusrezeption in der Apostelgeschichte. Untersuchungen zur Rede im pisidischen Antiochien*, Innsbruck, Tyrolia (Innsbrucker theologische Studien 50), 1997, pp. 248–253.

⁸³ Jacques DUPONT a statué l'échec de la critique des sources dans son étude : *Les sources du livre des Actes. Etat de la question*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1960.

mémoire du héros fondateur, que Luc a captée dans son récit. L'absence de toute citation des lettres de l'apôtre – qui va, et cela reste une énigme, jusqu'à l'absence de toute activité épistolaire attribuée au Paul lucanien – s'inscrit dans ce cadre⁸⁴. J'ai défendu la thèse d'une triple réception de la figure de Paul aux premier et deuxième siècles : une réception documentaire (la préservation des lettres pauliniennes), une réception biographique (Luc et les Actes apocryphes de Paul), une réception doctorale (la rédaction d'une littérature pseudépigraphique : Deutéro-pauliniennes et Pastorales)⁸⁵. A l'évidence, c'est le héros de l'évangélisation chrétienne qui intéresse la filière biographique dont Luc est le promoteur, et non le théologien polémiste (filière documentaire) ou le docteur de l'Église (filière doctorale).

Un « Paul inconnu » ?

Luc fait donc œuvre mémoriale en fixant littérairement le souvenir des hauts faits de Paul, le Pharisien retourné par Dieu pour devenir l'instrument de l'évangélisation des nations. Cette fixation littéraire, opérée à distance des événements, a occulté les aspects devenus obsolètes de la vie de l'apôtre, en premier lieu son combat sur la validité de la Torah. Luc a préservé le dogme paulinien du salut par la foi et non par la pratique de la Torah (Ac 2,21.38 ; 5,31 ; 10,43 ; 11,17 ; 13,38–39 ; 16,31), mais il n'a pas fait état de l'argumentation acérée de l'apôtre à ce sujet. *Paul étant devenu dans la stratégie lucanienne une icône de l'identité chrétienne, les éléments retenus ont été ceux qui servaient à configurer cette identité à la fin du premier siècle : la continuité avec l'histoire de Dieu et de son peuple Israël*⁸⁶.

⁸⁴ Les hypothèses des chercheurs sur le silence lucanien quant à l'activité épistolaire de Paul et sur l'absence de citation explicite de l'apôtre vont de l'ignorance (Luc n'avait pas accès à la correspondance paulinienne) à la volonté de ne pas les mentionner (mais pourquoi ?). Richard I. PERVO tente néanmoins d'identifier des traces textuelles des épîtres dans les Actes (*Dating Acts: Between the Evangelists and the Apologists*, Santa Rosa, Polebridge Press, 2006, pp. 51–147). Du même auteur : « The Paul of Acts and the Paul of the Letters: Aspects of Luke as an Interpreter of the *Corpus Paulinum* », in : Daniel MARGUERAT (éd.), *Reception of Paulinism in Acts / Réception du paulinisme dans les Actes des apôtres*, Leuven, Peeters (BETHL 229), 2009, pp. 141–155.

⁸⁵ Voir « Paul après Paul : une histoire de réception », *NTS* 54, 2008, pp. 317–337, repris in : Daniel MARGUERAT, *L'historien de Dieu. Luc et les Actes des apôtres*, pp. 291–316.

⁸⁶ Cette fonction identitaire de la figure de Paul est particulièrement évidente dans la

En même temps, l'auteur des Actes a retenu des données absentes des épîtres : le statut de citoyen romain de Paul, sa présence à la mort d'Étienne, son attachement aux coutumes mosaïques. La circoncision de Timothée sous pression juive (16,3) n'est pas suspecte, car elle concrétise son option pragmatique : « Libre à l'égard de tous, je me suis fait l'esclave de tous, pour en gagner le plus grand nombre. J'ai été avec les juifs comme un juif... » (1 Co 9,19–20a). Sa pratique des rites et des pèlerinages (19,18b ; 20,16 ; 21,23–26) concrétise son appartenance à la nation Israël (Rm 9,3–5). Les guérisons que lui attribue le récit des Actes narrativise les « signes de l'apôtre », dont Paul rappelle aux Corinthiens qu'ils ont été les témoins (2 Co 12,12 ; cf. 1 Th 1,5 ; Rm 15,18b-19). Le fait que ces éléments biographiques n'aient pas été développés par l'apôtre dans sa correspondance ne prouve en rien leur non-historicité. Les propos de Paul sont en effet alignés sur une visée rhétorique ; ils n'évoquent jamais d'éléments biographiques pour eux-mêmes, mais à la seule fin de servir l'argumentation théologique. Paul n'écrit pas pour raconter sa vie, mais pour argumenter *ad rem*. La tradition biographique a ainsi retenu des données qui échappent à la tradition documentaire. Opposer un Paul objectif et factuel à une propension lucanienne à la subjectivité et à l'hagiographie revient à se tromper tant sur la rhétorique paulinienne que sur l'éthique historique de Luc. Disons plutôt qu'*à la subjectivité argumentative de Paul fait écho la créativité narrative de Luc*.

Un exemple suffira : le décret apostolique, que Luc mentionne lors du concile de Jérusalem comme une condition à la validation de la mission auprès des païens (Ac 15,20.29), alors que Paul déclare que rien ne lui fut imposé hormis de « se souvenir des pauvres » (Ga 2,10). Paul ajoute que cette collecte en faveur de l'Église de Jérusalem lui tint à cœur. Comment expliquer la mention lucanienne des quatre abstinences que statue le décret apostolique ? Il est possible que Luc télescope ici deux événements, d'une part l'assemblée de Jérusalem avec sa reconnaissance de deux missions (l'une auprès des circoncis et l'autre auprès des incirconcis), d'autre part

relecture que le Paul des Actes opère de sa conversion à Damas en Ac 22 et Ac 26 : la continuité fondamentale avec son identité de juif pharisien est affirmée en Ac 22, tandis qu'Ac 26 souligne que le retournement de Paul fut l'effet d'une impérieuse décision divine (v. 19). Pour une comparaison détaillée de ces discours : Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, pp. 275–306. Voir déjà Augusto BARBI, « Il paolinismo degli Atti », *RivBib* 48, 1986, pp. 471–518, surtout 518.

une mesure pastorale décidée après coup pour résoudre les conflits autour de la pureté surgis dans les communautés mixtes⁸⁷. L'attestation ancienne de ce décret prouve qu'il ne s'agit pas d'une fiction lucanienne⁸⁸. Paul en a-t-il eu connaissance ? Nous ne sommes pas en mesure de répondre à cette question. Il est néanmoins remarquable que si l'argumentation paulinienne lors de la querelle sur les viandes sacrifiées en 1 Co 8–10 contredit la juridiction du décret en arguant du principe de liberté face aux idoles, l'apôtre appelle à respecter « la faiblesse des faibles » (i.e. les ritualistes) au nom de l'impératif missionnaire (1 Co 9,22). Il en va de même dans la parénèse de Rm 14,1–15,13, où même si « rien n'est impur en soi » (14,14), le principe de l'amour est invoqué pour éviter de faire tomber le frère par excès de liberté (14,15). La tolérance dont fait preuve l'apôtre coïncide étrangement avec l'éthique du décret apostolique. Ne peut-on pas penser que Paul ne le mentionne pas (car il ne jouit pas d'un statut sotériologique), mais qu'il s'y conforme par souci d'unité ? On pourrait même – mais c'est de la fiction – suspecter derrière cette censure une répugnance de l'apôtre à mentionner cette mesure qu'il n'aurait, lui-même, pas édictée...

Quoi qu'il en soit, on voit se profiler dans le livre des Actes *une face de Paul peu connue des lecteurs de ses lettres*, le « Paul inconnu » (*unknown Paul*) dont fait état Jacob Jervell⁸⁹. Le Paul lucanien arbore des traits occultés ou minorisés dans l'imagerie traditionnelle basée sur les épîtres. Même s'il ne fut pas le juif rigoriste qu'imagine Jervell, il y a gros à parier que le « Paul historique » fut, dans son rapport à sa religion d'appartenance, plus proche du Paul lucanien que de l'auteur colérique de la lettre aux Galates. On en verra un signe dans le fait que l'écriture de la lettre aux Romains peut être considérée à de multiples égards comme un correctif aux durs propos de Ga 3–4⁹⁰ – à commencer par Rm 9–11, où Paul défend

⁸⁷ Analyse de la confrontation entre Ga 2 et Ac 15 in : Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13–28)*, pp. 88–91.

⁸⁸ Dossier sur la réception du décret aux II^e-III^e siècles : Jürgen WEHNERT, *Die Reinheit des „christlichen Gottes-volkes“ aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht (FRLANT 173), 1997, pp. 145–208.

⁸⁹ Jacob JERVELL, *The Unknown Paul: Essays on Luke-Acts and Early Christian History*, Minneapolis, Augsburg, 1984.

⁹⁰ Voir à ce propos la stimulante étude d'Ulrich LUZ, « Paul's Gospel of Justification in Construction and Development: A Sketch », in : ID., *Exegetische Aufsätze*, Tübingen, Mohr Siebeck (WUNT 357), 2016, pp. 511–528, surtout 521–526.

sur le salut d'Israël une position plus dialectique que celle de Luc, mais que l'auteur de l'œuvre à Théophile n'aurait pas rejetée⁹¹.

Luc ne fut assurément pas l'archiviste de Paul. Sa configuration narrative du personnage témoigne d'un effort de réception créative, interprétative et distanciée⁹². Si elle a conduit à ce qui apparaît bien comme une domestication et un adoucissement de la verve théologique paulinienne, elle ne transige pas sur la valeur indéfectible de l'héritage paulinien. On perçoit ici la limite de toute visée apologétique : elle actualise le personnage, mais en retient ce qui assure, dans le présent, sa stature fondatrice.

Conclusion

Luc : historien ou théologien ? J'ai montré que cette alternative est à répudier. Luc est historien, parce que la Parole s'est faite chair dans une destinée humaine qu'il s'agit de décrire. Il est théologien, parce que l'histoire est le lieu de la révélation de Dieu. *Sous sa plume, l'histoire devient kérygme et le kérygme se décline dans l'histoire. Luc a voulu être l'historien de Dieu.*

Mais l'auteur de l'œuvre *ad Theophilum* n'argumente pas ; il raconte. Il ne présente pas d'arguments en tension dialectique, mais rédige un récit où affleurent tensions et déplacements. On n'attendra pas d'une théologie narrative la précision cinglante d'une formulation rhétorique. En revanche, son pouvoir d'évocation est sans pareil. N'imposons pas à Luc un canon

⁹¹ Avec Vittorio FUSCO, « Luca-Atti e il futuro di Israele », in : ID., *Da Paolo a Luca*, 2, Brescia, Paideia, 2003, pp. 365–386. Simon BUTTICAZ parle d'une traduction narrative lucanienne des grands axes de l'argumentation paulinienne de Rm 9–11 : « “Dieu a-t-il rejeté son peuple ?” [Rm 11,1] : Le destin d'Israël de Paul aux Actes des apôtres. Gestion narrative d'un héritage paulinien », in : Daniel MARGUERAT (éd.), *Reception of Paulinism in Acts / Réception du paulinisme dans les Actes des apôtres*, pp. 207–225, cf. 225.

⁹² Cet effort de reprise créative a été montré par Simon BUTTICAZ dans son article : « La relecture des *lapsi* pauliniens chez Luc. Esquisse d'une typologie », in : Claire CLIVAZ, Corina COMBET-GALLAND, Jean-Daniel MACCHI, Christophe NIHAN (éd.), *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique. Cinquième colloque international du RRENAB 2010*, Leuven, Peeters (BETHL 248), 2012, pp. 319–330. Une thèse récente valorise le paulinisme de l'évangile de Luc avec un bref regard sur les Actes : Christophe SINGER, *Justes, justice, justification. Harmoniques pauliniennes dans l'évangile de Luc*, Berlin, de Gruyter (BZNW 220), 2016.

emprunté à la rhétorique paulinienne, aussi déplacé qu'un habit qui ne lui conviendrait pas. Pour parodier une formule connue⁹³ : face à Paul, *let Luke be Luke!*

⁹³ J'emprunte la formule à Jörg FREY, « Fragen um Lukas als "Historiker" und den historiographischen Charakter der Apostelgeschichte », in : Jörg FREY, Clare K. ROTH-SCHILD, Jens SCHRÖTER (éd.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, p. 15.

