

## L'auteur de *Luc-Actes* et la défense d'une identité chrétienne

Steeve Bélanger

### Résumé

*En rédigeant son œuvre, l'auteur de Luc-Actes était porté par une quête identitaire. En étudiant le contexte de rédaction par une approche historico-critique et en s'inspirant des théories identitaires et d'interactions groupales, nous tenterons de montrer que, loin d'être une œuvre désintéressée, son diptyque désirait répondre au climat d'animosité qui bouleversa les relations entre Juifs et chrétiens de même qu'entre les différentes Églises chrétiennes de la seconde moitié du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère. Nous verrons ainsi que ce contexte de vives tensions eut une incidence considérable sur l'orientation que l'auteur donna à son récit. Derrière cette histoire des premières communautés, il faudrait ainsi voir en Luc-Actes une apologie identitaire dont l'objectif principal était de légitimer une communauté particulière, intégrée au christianisme par l'élargissement de l'Alliance à la gentilité. Le recours à l'historiographie des origines lui permit alors de fixer la conscience identitaire de sa communauté d'appartenance.*

À juste titre, les *Actes des apôtres* peuvent être considérés, bien avant la rédaction de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, comme la première véritable historiographie<sup>1</sup> du christianisme ancien<sup>2</sup>. En effet, le prologue de l'*Évangile de Luc*, correspondant à celui du diptyque *Luc-Actes*<sup>3</sup>, annonce clairement l'intention de l'auteur: «j'ai, moi aussi, décidé de vous en faire une rédaction ordonnée, excellent Théophile, en restant attaché à les suivre, depuis le point de départ, tous, exactement, afin que vous découvriez, relative aux instructions que vous avez entendues, la certitude<sup>4</sup>.» Désirant faire œuvre d'historien<sup>5</sup>, l'auteur, puisant aux sources des traditions gréco-romaine et juive, aurait voulu rédiger une histoire complète du christianisme de son temps, du moins un récit plus exhaustif que celui qui circulait alors<sup>6</sup>, conduisant le lecteur de la naissance de Jésus à la mission apostolique qui entraîna les apôtres de Jérusalem «jusqu'aux confins de la terre<sup>7</sup>».

Derrière cet objectif avoué, est-il possible de penser qu'un autre dessein guida aussi la rédaction de l'*Ad Theophilum*? L'historiographie moderne s'est longtemps interrogée sur la question sans pouvoir parvenir à un consensus. Tout en nous situant dans ce vaste débat, nous tenterons de montrer que l'acte mémoriel que constitue *Luc-Actes* répondait à un besoin éminemment identitaire pour l'une des communautés qui composaient le christianisme du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère<sup>8</sup>. Pour ce faire, nous adopterons une démarche historico-critique en nous intéressant particulièrement au contexte de rédaction, tout en nous inspirant des théories sociologiques, identitaires et groupales pour cerner les enjeux interactionnels propres à cette période du christianisme ancien<sup>9</sup>. De toute évidence, *Luc-Actes* n'est pas une œuvre désintéressée, et l'un des principaux objectifs qui en a motivé la rédaction trouve sa justification dans un contexte particulier où l'identité du christianisme pagano-chrétien de tendance paulinienne se trouvait confrontée à l'hostilité du judaïsme et des autres tendances du christianisme. Devant cette animosité, allant de simples altercations verbales à des confrontations violentes, voire mortelles, peut-on envisager que l'auteur de *Luc-Actes* ait cherché à légitimer un christianisme universel par le biais d'un récit où les principaux protagonistes, guidés par la volonté divine, ouvrirent aux Gentils les portes de l'Église? Sous l'aspect d'un récit historique, *Luc-Actes* constituerait ainsi une apologie identitaire d'une communauté chrétienne se réclamant de Paul et à laquelle appartiendrait l'auteur.

La compréhension de ces visées identitaires impose, après une brève présentation de l'œuvre, de circonscrire, autant que faire se peut, l'identité de son auteur, tant sur le plan individuel, socio-culturel que religieux, de même que le contexte de production afin de montrer que le christianisme naissant se développait durant une période de transformations religieuses qui affectèrent autant les Juifs que les chrétiens. Cette période (30-90) était marquée par la présence d'une pluralité de tendances chrétiennes qui cherchaient à imposer leur perspective propre. L'auteur de *Luc-Actes* se voulait alors le porte-étendard de l'une d'entre elles et, par conséquent, participait ainsi activement au processus réciproque de construction identitaire. On peut croire que les tensions entre Juifs et chrétiens et que les oppositions intra-ecclésiastiques, sur lesquelles il convient de s'arrêter, influèrent sur la composition de cette œuvre. Implicitement, *Luc-Actes* semble avoir pour principal objectif de défendre l'identité de la communauté d'appartenance de l'auteur devant les attaques dont elle était probablement victime.

## **Luc-Actes : une historiographie en deux temps**

L'ouvrage que les modernes désignent par l'appellation *Luc-Actes* correspond au récit historique continu narrant les premiers pas du christianisme primitif à travers deux livres bibliques, soit l'*Évangile de Luc* et les *Actes des apôtres*. Alors que le premier raconte le temps de Jésus, de sa naissance à son ascension, le second poursuit le récit de l'ascension au temps des apôtres où s'ouvrit la voie de la prédication chrétienne dominée par les figures de Pierre et surtout de Paul<sup>10</sup>. Malgré certains remaniements perceptibles<sup>11</sup>, notamment dans l'extrapolation du récit de l'ascension en conclusion de l'*Évangile de Luc* et au début des *Actes des apôtres*<sup>12</sup>, ces deux livres formaient à l'origine un seul ouvrage dont l'unité n'est guère plus contestée<sup>13</sup>. Œuvre du même auteur, le diptyque aurait été séparé au cours du I<sup>er</sup> siècle, probablement avant 150, période où se repèrent les plus anciennes attestations de sa forme « canonique » en deux livres distincts<sup>14</sup>. Or, dès cette époque, les auteurs anciens cherchèrent à identifier l'auteur de *Luc-Actes*.

## **L'identité de l'auteur de *Luc-Actes* : une hypothèse**

La compréhension de cette identité demeure l'objet de profondes discussions dans la littérature savante. Malgré ces débats, quelques tendances se dégagent et certaines hypothèses trouvent un écho plus favorable, bien qu'il faille demeurer très prudent en la matière<sup>15</sup>. Tout d'abord, un large consensus lui reconnaît une haute culture grecque, laissant croire qu'il aurait vécu dans l'un ou l'autre des centres urbains du bassin méditerranéen oriental<sup>16</sup>. En raison de l'importance qu'il accorde dans son récit à Paul et à l'universalisme chrétien, on peut considérer avec vraisemblance qu'il appartenait à une communauté pagano-chrétienne de tendance paulinienne<sup>17</sup>. Concernant son origine religieuse, sa connaissance de la *Septante*, des mœurs et des coutumes juives laisse croire qu'il fut un craignant Dieu ou un prosélyte avant de se convertir au christianisme<sup>18</sup>.

Le débat devient plus virulent lorsqu'on aborde la contemporanéité de l'auteur avec l'apôtre des Gentils : a-t-il été témoin oculaire de certains des événements qu'il rapporte et, par le fait même, compagnon de Paul ? En se basant sur les brèves mentions des épîtres pauliniennes<sup>19</sup> et sur les passages en « nous »<sup>20</sup> dans les *Actes des apôtres*, certains l'ont associé à Luc, le médecin qui accompagna Paul durant son ministère<sup>21</sup>. L'étude du vocabulaire médical de *Luc-Actes*, réalisée par W.K. Hobart, conforta cette théorie<sup>22</sup>. D'autres spécialistes, tels que E. Haenchen, Ph. Vielhauer et S. Légasse, soulignant l'opposition existant entre les *Actes des apôtres* et les épîtres pauliniennes, refusèrent d'attribuer la rédaction à un contemporain

de Paul<sup>23</sup>. Selon eux, *Luc-Actes* ne pourrait qu'être l'œuvre d'un chrétien de la période postapostolique.

Comme l'état lacunaire de la documentation oblige à travailler à partir d'hypothèses et qu'il convient de se positionner dans ce vaste débat, nous désirons avancer l'idée, avec toute la prudence historique de mise, que l'auteur de *Luc-Actes* était originaire d'un centre urbain hellénistique où il acquit une haute formation en lettres grecques, qu'il fut d'abord un sympathisant au judaïsme (craignant Dieu ou prosélyte) avant une conversion tardive au christianisme et qu'il appartenait à une communauté pagano-chrétienne fondée par Paul ou se réclamant de lui au sein de laquelle il aurait rédigé son œuvre. L'auteur ne connut probablement pas l'apôtre des Gentils, mais introduisit dans le récit des passages en « nous » pour rehausser la crédibilité de son œuvre en se montrant personnellement témoin des événements<sup>24</sup>. Les divergences entre les *Actes des apôtres* et les épîtres pauliniennes pourraient fort bien être comprises par une volonté délibérée de l'auteur, voulant atténuer un radicalisme paulinien vivement contesté, afin de poursuivre un objectif qui primait, selon lui, sur toutes les autres considérations. Or, cet objectif semble avoir été dicté par le contexte particulier dans lequel vécut l'auteur de *Luc-Actes*.

### Les tensions d'un contexte rédactionnel

En ce qui concerne la date et le lieu de composition de *Luc-Actes*, la tendance majoritaire situe la rédaction entre 80-90 en raison des allusions à la prise de Jérusalem et à la destruction de son Temple<sup>25</sup>. Sa dépendance de l'*Évangile de Marc* situe le *terminus a quo* après 75-80. Pour bien saisir cette période et cerner l'incidence qu'eut le contexte sur l'auteur, il convient de situer la rédaction de *Luc-Actes* dans l'évolution des relations entre Juifs et chrétiens et entre les diverses communautés chrétiennes.

La première génération chrétienne (30-50) concevait son identité à l'intérieur des frontières du judaïsme. Pour les chrétiens de cette génération, le christianisme représentait un judaïsme renouvelé par l'accomplissement des prophéties. En proclamant la messianité de Jésus, ils ne faisaient que donner un nom au Messie attendu et ne croyaient nullement former un mouvement distinct du judaïsme. Pour eux, la croyance en Jésus n'impliquait aucune rupture avec le judaïsme dont ils continuaient à partager les croyances et à pratiquer les rites<sup>26</sup>. Ainsi, les premiers chrétiens ne constituaient qu'une secte juive parmi celles qui caractérisaient la réalité du judaïsme de cette période<sup>27</sup>. Le christianisme était ainsi composé de « beaucoup de Juifs [...] devenus chrétiens, sans

véritablement cesser d'être Juifs »<sup>28</sup>. Loin d'être monolithique, le christianisme était alors caractérisé par sa pluralité<sup>29</sup>. Alors que les judéo-chrétiens, groupés autour des figures de Pierre et de Jacques, étaient principalement recrutés en Israël et continuaient à prêcher parmi les Juifs, le courant judéo-hellénistique allait tranquillement s'ouvrir sur la Diaspora. Les protagonistes de ce mouvement étaient des judéo-chrétiens d'expression grecque provenant majoritairement des institutions synagogales de la dispersion. Leurs critiques du Temple et de la Loi leur attirèrent les foudres des autorités sacerdotales<sup>30</sup>. Chassés de Jérusalem après la persécution d'Étienne, ils furent dispersés dans les régions environnant la Judée où ils demeurèrent actifs dans les synagogues par leur activité missionnaire<sup>31</sup>. Par ce mouvement, la prédication aux Gentils s'ouvrit plus largement, particulièrement à Antioche, « [créant ainsi] les conditions nécessaires à l'élargissement universel du christianisme »<sup>32</sup>. Par contre, même porté aux Gentils, leur message n'invitait qu'à une conversion au judaïsme, mais un judaïsme renouvelé par la foi en Jésus, mort et ressuscité<sup>33</sup>. Toutefois, la prédication chrétienne, tant des judéo-chrétiens que des judéo-hellénistes, rencontra rapidement l'hostilité des Juifs de Palestine et de la Diaspora<sup>34</sup>. Malgré tout, le conflit demeurait interne au judaïsme et n'opposait nullement deux religions.

Tout comme la première, la seconde génération chrétienne (50-70) ne cessa de se définir selon l'identité juive, mais le conflit se transforma, puis se transporta à l'intérieur du christianisme dans son rapport à Israël. Cette période vit l'affrontement des tenants d'un judéo-christianisme, tendance toujours majoritaire, et des tenants d'un universalisme chrétien, dont Paul fut le plus illustre représentant. Alors que les judéo-chrétiens poursuivaient leur prédication en prônant que « croire au Christ consiste à s'intégrer au peuple d'Abraham et à suivre ses rites »<sup>35</sup>, Paul, Juif de la Diaspora hellénistique<sup>36</sup>, prêchait l'universalisation de l'Alliance basée sur le principe de la justification par la foi<sup>37</sup>, perspective qui rencontra une vive opposition de la part des Juifs et des chrétiens judaïsants, notamment ceux de la Diaspora<sup>38</sup>. Malgré sa position d'ouverture et d'inclusion des Gentils, Paul ne cessa de définir son identité en tant que Juif et ne se percevait pas en rupture avec le judaïsme : « il [n'avait] pas l'intention, ni la conscience de fonder une nouvelle religion »<sup>39</sup>. S'ouvrit alors une période de tensions entre mouvements chrétiens dont la résultante fut la séparation des champs de prédication : celle des Juifs fut dévolue aux judéo-chrétiens, celle des Gentils à Paul et aux Hellénistes<sup>40</sup>. Grâce à Paul et à ses héritiers, un vaste réseau pagano-chrétien, développé notamment auprès des sympathisants du judaïsme, va se constituer et prendre une importance exponentielle au sein de christianisme<sup>41</sup>. Les points de vue

irréconciliables entre ces mouvements chrétiens ne firent qu'accentuer leur distanciation et contribuèrent aux tensions intra-ecclésiastiques. Toutefois, comme le rappelle D. Marguerat, « nous sommes encore à un stade de rivalité entre frères ennemis » à l'intérieur d'un conflit familial<sup>42</sup>. Il est alors toujours impossible de parler en termes de conflits interreligieux.

Le christianisme et le judaïsme de la troisième génération chrétienne (70-90), celle à laquelle appartient probablement l'auteur de *Luc-Actes*, connurent une période de transformations identitaires. En effet, la première révolte juive (66-73) amorça le début du repli identitaire du judaïsme dont les résultantes se feront d'autant plus sentir après la révolte de Bar Kokhba (132-135)<sup>43</sup>. Déstabilisé, le judaïsme se recentra à Yabné (Iamnia) sous la direction du pharisien Yohanan Ben Zacchai<sup>44</sup>. La refonte du judaïsme, qui se transforma peu à peu en religion du Livre, passa par la mise en place progressive d'une « orthodoxie » qui ne s'imposa véritablement qu'au cours du III<sup>e</sup> siècle, ce que n'avait pu faire le judaïsme sectaire de la période du Second Temple<sup>45</sup>. C'est ainsi que le rabbinisme naissant, pour survivre à cette crise, en vint à considérer les autres mouvements sectaires comme déviants et tenta de les rejeter, puis finalement de les exclure du judaïsme<sup>46</sup>. Très tôt, soit dès la fin du I<sup>er</sup> siècle, des chrétiens furent certainement victimes de cette tentative d'exclusion, en particulier ceux des communautés judéo-chrétiennes qui demeuraient fortement attachés aux synagogues et à la Loi, alors que ceux des communautés pagano-chrétiennes, qui s'en étaient tranquillement émancipés, n'en furent que peu affectés<sup>47</sup>. Comme le souligne R. E. Brown, certaines zones furent particulièrement soumises à de vives tensions entre Juifs et chrétiens et entre Juifs et judéo-chrétiens<sup>48</sup>. Par contre, il ne faut pas généraliser ce repli identitaire et ce rejet de l'altérité, car même après 135, le judaïsme demeura ouvert et accueillant en certains endroits et plusieurs chrétiens continuèrent à fréquenter les synagogues<sup>49</sup>. La séparation entre le christianisme et le judaïsme ne fut donc ni immédiate ni généralisée. Elle ne sera plus sensible qu'au II<sup>e</sup> siècle, période où apparut un antijudaïsme chrétien dans la littérature, notamment chez les apologistes<sup>50</sup>. Peu à peu, réfléchissant sur sa propre identité, le christianisme devint une « nouvelle religion affranchie de ses liens au judaïsme »<sup>51</sup> et le conflit devint, au fil du temps, interreligieux<sup>52</sup>.

Cette situation de tensions entre Juifs et chrétiens a fort probablement envenimé les relations déjà tendues entre communautés judéo-chrétiennes et pagano-chrétiennes de tendance paulinienne. Cela peut être corroboré par certaines œuvres chrétiennes qui, entre 60 et 150, font preuve d'antipaulinisme<sup>53</sup>. D'autant plus qu'à cette époque, les chrétiens, grâce aux

perspectives d'ouverture introduites par Paul, se recrutaient de plus en plus parmi les Gentils, ce qui ne fut pas sans provoquer le courroux des judaïsants relégués au rang de tendance minoritaire. Possiblement en raison de l'échec qu'ils rencontrèrent dans leur prosélytisme et en réaction à leur rejet du judaïsme synagogal dont ils les tinrent responsables, les judéo-chrétiens ont fort probablement accusé Paul et ses héritiers d'apostasie, voire de « propagande pour l'apostasie d'Israël<sup>54</sup>. » Ce fut donc dans un contexte de tensions entre judaïsme et christianisme et d'oppositions intra-ecclésiastiques que l'auteur de *Luc-Actes* rédigea son œuvre. L'influence de ce contexte sur sa rédaction est notamment perceptible dans les *Actes des apôtres* où Paul, tout au long du récit, ne cesse de rencontrer l'opposition des Juifs et de certains judaïsants. On peut donc croire avec vraisemblance que la rédaction de *Luc-Actes* fut dictée par ce climat d'animosités auquel son auteur aurait voulu répondre.

### **Luc-Actes ou une apologie identitaire**

Plusieurs théories ont été avancées concernant l'objectif principal poursuivi par l'auteur de *Luc-Actes* sans toutefois faire l'objet d'un consensus : apologie de Paul ou de sa mémoire, apologie en vue d'influencer le procès de Paul ou visant à faire bénéficier le christianisme d'une tolérance politique en se prévalant des privilèges du judaïsme, volonté de faire disparaître l'antagonisme entre les mouvements pétriniens et pauliniens, apologie visant à faire bénéficier le christianisme d'une tolérance politique en se prévalant des privilèges du judaïsme, récit visant à convertir les païens, édification des chrétiens et dialectique des catéchumènes<sup>55</sup>. On constate à quel point la recherche demeure divisée sur la question. Comme nous venons de le mentionner, nous estimons qu'en resituant l'œuvre dans son contexte rédactionnel, nous pourrions possiblement cerner l'objectif principal poursuivi par l'auteur.

La majorité des spécialistes s'entendent pour voir en *Luc-Actes* une perspective apologétique. Or, si apologie il y a, celle-ci visait fort probablement à défendre l'universalisme chrétien dont se réclamait la communauté d'appartenance de l'auteur, car ses membres, provenant majoritairement de la gentilité, en étaient les premiers bénéficiaires. Nous avons mentionné qu'à l'époque de rédaction de *Luc-Actes*, de fortes tensions divisaient Juifs et chrétiens de même que communautés judéo-chrétiennes et pagano-chrétiennes de tendance paulinienne. L'auteur de *Luc-Actes* chercha indéniablement à défendre sa communauté d'appartenance accusée par les Juifs et les judéo-chrétiens d'avoir apostasié Israël, « de n'être que le produit d'une infidélité à la religion dont les livres sacrés

étaient également ceux de l'Église»<sup>56</sup>. Son objectif principal visait à montrer que Paul et ses héritiers étaient en continuité avec le judaïsme<sup>57</sup> et que l'universalisme chrétien qui découlait de sa prédication « était voulu par Dieu, guidé par l'Esprit saint, dans l'accomplissement des promesses messianiques »<sup>58</sup>. Par conséquent, en ce qui concerne l'histoire racontée, si Paul est l'instrument par lequel se concrétise cet universalisme, il n'en est point l'instigateur<sup>59</sup>. Dans l'optique de l'auteur, on ne pouvait reprocher à Paul d'avoir accompli la volonté divine, car celle-ci guida l'itinéraire des apôtres de Jérusalem à Rome<sup>60</sup>.

Par ailleurs, l'auteur tend à donner « une image de l'Église beaucoup plus unie et d'une relation suivie de Paul avec Jérusalem, alors que Paul parle de relations tendues<sup>61</sup> ». En récréant cette harmonie fictive des premières communautés, l'auteur désirait renforcer l'idée que la mission de Paul se voulait en continuité avec l'œuvre pétrinienne, renforçant ainsi sa validité, et qu'elle recevait l'approbation de la communauté jérusalémite<sup>62</sup>. Loin de réaliser une biographie de Paul, l'auteur en transforma délibérément l'image pour promouvoir l'universalisme chrétien comme l'accomplissement des plans divins<sup>63</sup>. C'est probablement dans cette perspective qu'il faut percevoir l'atténuation du radicalisme paulinien dans le récit, ce qui contribua probablement à assurer la postérité de l'apôtre des Gentils.

D'autre part, l'auteur déploya un effort considérable pour ancrer le christianisme dans le judaïsme. Cette perspective lui permet de montrer que la séparation du christianisme avec le judaïsme ne fut pas la résultante d'une infidélité du premier envers le second, mais la conséquence d'un rejet répété de la part des Juifs. En effet, la prédication de Paul s'adressait d'abord aux Juifs, mais leur « incrédulité », leur « aveuglement » et leur « hostilité » répétés le conduisirent ensuite à se tourner vers les Gentils. Ce n'est donc pas sans raison que le dernier discours de Paul se termine sur cette déclaration : « Alors, que vous soit connu ceci : c'est pour les Gentils qu'a été dépêché ce salut de Dieu. Eux, oui, ils écouteront. »<sup>64</sup> Il faut donc en conclure que, dans la perspective de *Luc-Actes*, s'il y eut séparation entre le judaïsme et le christianisme, celle-ci était indésirée, mais inévitable<sup>65</sup>. La responsabilité de la séparation n'incombait donc pas aux chrétiens, mais plutôt aux Juifs qui demeurèrent sourds au message évangélique. Par conséquent, pour l'auteur, sa communauté d'appartenance n'était pas le fruit d'une désertion d'Israël, car sa légitimité s'inscrivait dans le plan divin qui avait ouvert, par la foi en Jésus-Christ, l'Alliance à la gentilité. En rédigeant *Luc-Actes*, l'auteur cherchait alors à défendre l'identité de sa communauté d'appartenance ébranlée par les accusations dont elle était victime<sup>66</sup>.

En raison de l'objectif principal poursuivi par l'auteur, il convient alors de penser qu'il s'adressa, en premier lieu, à un auditoire chrétien de langue grecque. Préférentiellement, on doit y voir une communauté pagano-chrétienne, fondée par Paul ou se réclamant de lui et à laquelle appartiendrait l'auteur, qui subissait les foudres des judéo-chrétiens et possiblement des Juifs des synagogues environnantes. La préface de *Luc-Actes* semble d'ailleurs confirmer que son lectorat était composé de chrétiens, lorsqu'il mentionne que Théophile possède déjà une connaissance des fondements du christianisme dont l'auteur désire assurer la validité<sup>67</sup>. Par ailleurs, l'usage de la *Septante* dans son œuvre indique que le lectorat connaissait suffisamment les *Écritures* pour en repérer les renvois intertextuels et pour réactualiser le récit<sup>68</sup>. Il ne peut donc s'agir que de chrétiens puisqu'un lecteur païen en aurait été rebuté<sup>69</sup>. Finalement, les spécialistes s'entendent pour dire que ce lectorat était composé de personnes cultivées<sup>70</sup>. L'hypothèse voulant que l'auteur s'adresse, entre autres, à des chrétiens membres d'une élite urbaine cultivée est corroborée par le fait que, dans le prologue de l'*Évangile de Luc*, le dédicataire, réel ou fictif, est qualifié d'excellent<sup>71</sup>. Ainsi, en dédiant son œuvre à Théophile, lui-même chrétien et éminent personnage de sa communauté, l'auteur désirait que le lecteur implicite, celui auquel s'adressait réellement *Luc-Actes*, s'identifie à lui<sup>72</sup>. L'apologie identitaire que constitue *Luc-Actes* fut composée pour des chrétiens, dont certains appartenaient à l'élite locale, se questionnant sur la légitimité de leur communauté au sein du christianisme.

Une relecture des *Actes des apôtres* par une approche historico-critique et socio-identitaire a permis de constater à quel point cette œuvre n'est pas aussi désintéressée que le sous-entendait son auteur. Alors qu'il prétendit raconter l'origine du christianisme et des premières communautés chrétiennes en toute objectivité pour parfaire l'éducation religieuse de Théophile, il avait aussi à l'esprit un tout autre dessein<sup>73</sup>. Membre cultivé d'une communauté pagano-chrétienne fondée par Paul ou se réclamant de lui, l'auteur rédigea son diptyque à une époque où les tensions entre communautés chrétiennes et entre Juifs et chrétiens étaient vives. Ces hostilités étaient, entre autres, alimentées par le processus de repli identitaire que subissait le judaïsme et la crise qui opposait l'Église aux synagogues. Sa communauté d'appartenance subissait alors une recrudescence des attaques de la part des Juifs et des judéo-chrétiens qui accusaient ses membres d'avoir apostasié Israël, de s'éloigner de la pureté originelle du christianisme telle que l'avait proclamé Jésus-Christ. Cette double animosité eut une incidence considérable sur l'orientation qu'il donna à son récit.

En réponse à cette offensive, l'auteur chercha alors à légitimer l'universalisme qui fondait l'identité de son Église d'appartenance en montrant que : (1) cet universalisme était la volonté de Dieu et non une volonté humaine ; (2) que les Gentils étaient intégrés à l'Alliance par la foi en Jésus-Christ tel que l'avait proclamé l'Esprit saint à Pierre et à Paul ; (3) que le christianisme dont il se réclamait était en continuité avec Israël dont l'aveuglement et l'endurcissement avaient été prédits par Isaïe ; (4) que la séparation qui découlait de leur refus de croire en Jésus-Christ était, par conséquent, inévitable bien qu'indésirée. Son récit historiographique était ainsi porté par une quête identitaire visant à répondre aux attaques, affectant l'identité même de sa communauté d'appartenance, lancées contre la fidélité de Paul au judaïsme, contre son autorité apostolique et contre l'universalisme qu'il prêchait<sup>74</sup>. Par un recours aux origines, l'apologie identitaire que constituait *Luc-Actes* avait donc pour objectif principal de fixer l'identité de sa communauté d'appartenance en assurant et en situant sa légitimité en continuité avec un judaïsme renouvelé par la réalisation des promesses messianiques. Finalement, pour l'auteur, ce renouvellement n'était concevable qu'à travers son ouverture sur la gentilité, rendue possible grâce à l'universalisation de l'Alliance telle que Dieu l'avait fait connaître aux apôtres.

## Notes

1. Inspirée des traditions gréco-romaine et juive, l'historiographie chrétienne ancienne apparaît comme une (re)lecture, ou plutôt une (re)construction des événements passés en vue d'en donner un récit logique et « véridique ». L'*historia*, telle que définie par les auteurs anciens, se voulait un discours écrit, tenu sur le passé et prétendant à la vérité. Or, à cette époque, l'historiographie est un genre littéraire, une branche de l'éloquence et non une discipline. Par conséquent, en tant que genre littéraire, l'historiographie ancienne est soumise à certaines règles qui constituent en quelque sorte le code éthique de l'historien et qui serviront de base à l'élaboration de l'historiographie chrétienne. Malgré ces balises, le genre historiographique n'a pas de code d'usage établi et unique et l'historien ancien jouit en quelque sorte d'une grande liberté rédactionnelle. Il est davantage soumis à une déontologie historique qu'à des traités théoriques. Cette déontologie reposait, entre autres, sur une enquête des témoignages, une « critique » des sources, une recherche rationnelle de l'enchaînement causale des événements et la probité de l'historien. L'historiographie ancienne avait ainsi une prétention d'objectivité, malgré sa subjectivité réelle. Les *Actes des apôtres* peuvent ainsi être considérés comme une tentative historiographique narrant les prémices communautaires du christianisme primitif, malgré un manquement à certaines règles d'usage de l'historiographie ancienne. Eusèbe de Césarée semble lui-même considérer les *Actes des apôtres* comme une œuvre historique, une œuvre documentaire précieuse pour l'histoire des origines du christianisme. « Première histoire du christianisme ou récit romancé des origines du christianisme », pour reprendre les termes de Y.-M. Blanchard, il n'en demeure pas moins que *Luc-Actes* s'apparente fortement à l'historiographie ancienne, bien qu'il présente une histoire théologiquement orientée qui passe sous silence certains milieux chrétiens. Sur les concepts abordés, cf. Ch.-O. Carbonnell, *L'historiographie*. 6<sup>e</sup> édition. Paris, PUF, 1998, p. 3-28; H. Ingelbert, « Historiographie chrétienne », dans J. Leclant (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, PUF, 2005 p. 1073-1074; *Idem*, « Théologie chrétienne de l'histoire », dans *Ibid.*, p. 2177-2179; D. Marguerat, « Luc, pionnier de l'historiographie chrétienne », *Recherches de science religieuse*, 92, n° 4 (2004), p. 513-538; Y.-M. Blanchard, « Irénée de Lyon, lecteur des Actes des apôtres », *Cahiers Évangiles*, n° 128 (2004), p. 50-54.
2. Œuvre apologétique rédigée entre 300 et 325, l'*Histoire ecclésiastique* relate l'histoire de l'Église, dès ses origines au règne de Constantin, premier empereur à se convertir au christianisme. On considère généralement Eusèbe de Césarée (265-340) comme le premier véritable historien du christianisme ancien. Il est vrai qu'il s'autodésigne, au début de son *Histoire ecclésiastique*, comme le premier à aborder le sujet, comme le défricheur d'une histoire jamais complètement écrite. Il reconnaît par contre l'existence de rédactions partielles antérieures à son œuvre, brides d'histoire qu'il compte bien utiliser après les avoir soumises à une lecture « critique ». De fait, son *Histoire ecclésiastique* marque un tournant dans l'historiographie chrétienne et sert en quelque sorte de modèle pour les trois siècles subséquents. Il est toutefois possible d'apercevoir les prémices de ce genre littéraire à partir de 170 avec des auteurs tels que Tatien, Clément d'Alexandrie ou Hippolyte de Rome qui eurent des interrogations d'ordre historique sur l'ancienneté de la tradition monothéiste dans laquelle s'inscrit le christianisme en tant que prolongement du judaïsme, sur l'âge et la fin du monde, etc. À partir de 220, sont apparues les premières chroniques chrétiennes qui tentèrent de recenser de manière systématique les informations historiques en vue d'établir des synchronismes entre la tradition biblique et la tradition classique. C'est d'ailleurs à partir de sa chronique, les *Canons chronologiques* rédigés vers 300, qu'Eusèbe de Césarée entreprit la rédaction de son *Histoire ecclésiastique*. H. Ingelbert, « Historiographie chrétienne », *op. cit.*; Y.-M. Blanchard, *loc. cit.*

3. Le prologue de l'*Évangile de Luc* est fort probablement celui de l'ouvrage. La présence d'un deuxième prologue au début du livre des *Actes des apôtres* est possiblement l'ajout d'un rédacteur ultérieur qui l'aurait introduit lors de la séparation du diptyque. Sur le prologue de l'*Évangile de Luc* et celui des *Actes des apôtres*, cf. A. Loisy, *Les Actes des apôtres*, Paris, Émile Nourry, 1920, p. 6 et p. 94; É. Trocmé, *Le livre des Actes et l'histoire*. Paris, PUF, 1957, p. 31-35.
4. *Lc*, 1, 3-4 [nous soulignons]. Les citations lucaniennes sont tirées de *L'Évangile de Luc*. Texte traduit et annoté par E. Delebecque, Paris, Belles Lettres, 1976, vii-155 p. et *Les Actes des apôtres*. Texte traduit et annoté par E. Delebecque, Paris, Belles Lettres, 1982, vii-142 p.
5. Soulignons d'abord que parmi les évangiles synoptiques, l'*Évangile de Luc* est le seul à introduire le récit par un prologue, caractéristique de l'historiographie gréco-romaine. En écrivant qu'il rédigea son récit en ordre depuis le point de départ, l'auteur se positionne incontestablement dans le rôle de l'historien antique. Entre lui et le lecteur se conclut alors tacitement un pacte de lecture permettant la réception du texte selon les normes et les conventions particulières au genre littéraire de l'historiographie gréco-romaine auquel l'auteur affine son œuvre. Le péritexte de *Luc-Actes* oriente et circonscrit alors l'acte de lecture en indiquant la manière dont ce récit doit être lu, créant ainsi chez le lecteur une attente spécifique, soit celle de suivre un récit narratif, en ordre depuis les origines, les événements tels qu'ils se sont déroulés. Or, plusieurs éléments textuels permettent de rapprocher *Luc-Actes* du genre historiographique gréco-romain : (1) présence d'un prologue dédicatoire à l'ouvrage à un personnage éminent, rappelant l'existence d'œuvres antérieures, mentionnant une recherche de témoignages et annonçant les intentions de l'auteur ; (2) retour aux origines, mise en scène, ou en récit, des événements ; (3) liberté de l'auteur pour compléter le récit des événements lorsque ses sources s'avéraient lacunaires ; (4) (re)construction des discours des protagonistes du récit placés à des moments cruciaux de l'histoire racontée ; (5) recherche de précisions chronologiques, topographiques, sociologiques et institutionnelles, etc. Toutefois, alors que *Luc-Actes* s'assimile à l'historiographie gréco-romaine pour ce qui est de la facture du récit, il s'apparente davantage à l'historiographie juive en ce qui a trait au sujet. Alors que l'historiographie gréco-romaine ne s'intéresse qu'aux sujets considérés comme nobles, soit l'histoire des peuples, des empires, des grands personnages, l'historiographie juive parle du peuple de Dieu. *Luc-Actes* se situerait donc à la croisée des chemins de ces deux genres historiographiques montrant à quel point son auteur est baigné par la culture helléniste et synagogale. De même, bien que *Luc-Actes* s'inspire de la tradition historiographique gréco-romaine, notamment celui de l'historien local, il faut comprendre que son auteur puise également dans d'autres genres littéraires, car à son époque, ceux-ci étaient souvent mêlés. Pour une excellente étude de cette question, voir D. Marguerat, *loc. cit.* Voir également J. Dupont, « L'état des questions. Les problèmes du livre des *Actes* entre 1940 et 1950 », dans J. Dupont, *Études sur les Actes des apôtres*, Paris, Cerf, 1967, p. 47-49; É. Trocmé, *op. cit.*, p. 77, 80-87 et 108-111; M. Quesnel, « Luc, historien de Jésus et de Paul », dans B. Pouderon et Y.-M. Duval (dir.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles. Actes du colloque de Tours (Septembre 2000) organisé par l'Université de Tours et l'Institut Catholique de Paris*, Paris, Beauchesne, 2001, p. 57-66; O. Flichy, « État des recherches actuelles sur les *Actes des apôtres* », dans M. Berder (dir.), *Les Actes des apôtres. Histoire, récit, théologie. XX<sup>e</sup> congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Angers, 2003)*, Paris, Cerf, 2005, p. 28-32; D. Marguerat, *La première histoire du christianisme (Les Actes des apôtres)*, 2<sup>e</sup> édition mise à jour, Paris / Genève, Cerf / Labor et Fides, 2003, p. 11-43; M.-F. Baslez, « Le monde des *Actes des apôtres*. Approches

- littéraires et études documentaires», dans M. Berder (dir.), *op. cit.*, p. 63-84; J.-N. Aletti, *Quand Luc raconte. Le récit comme théologie*, Paris, Cerf, 1998, p. 275; L. 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, 1993, p. 57-58, cité par J.-N. Aletti, *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'Évangile de Luc*, Paris, Seuil, 1989, note 219, p. 219.
6. Au début du premier prologue, l'auteur de *Luc-Actes* mentionne qu'il rédigea son œuvre après que « beaucoup ont entrepris de recomposer un récit relatif aux actes parachevés parmi nous » (Lc 1,1). Il souligne ainsi que des traditions textuelles circulaient déjà à son époque, ce qui nous renvoie incontestablement à l'*Évangile de Marc* rédigé aux alentours de 70 et dont il s'est fortement inspiré pour la première partie de son diptyque. Il est généralement admis que *Marc* est le plus ancien évangile dont dépendent les synoptiques de *Luc* et *Matthieu*. L'utilisation de l'*Évangile de Marc* par l'auteur de *Luc-Actes*, un évangile centré sur les Juifs et laissant peu de place aux Gentils, ou d'un proto-Marc, est acceptée par la majorité des chercheurs. Toutefois, l'auteur ne mentionne pas un, mais plusieurs récits qui l'auraient précédé. Bien que l'*Évangile de Matthieu* fut composé sensiblement à la même période que le III<sup>e</sup> évangile, ils appartiennent à des aires géographiques différentes et ne sont pas connus l'un de l'autre. Il faut donc exclure *Matthieu* des textes auxquels se réfère le prologue du III<sup>e</sup> évangile. Il faut également exclure l'hypothétique *Source Q*, car celle-ci ne constituerait pas un récit suivi, mais une collection de *logia* (paroles et paraboles de Jésus) utilisée à la fois par l'auteur du I<sup>er</sup> et celui du III<sup>e</sup> évangile. Devons-nous alors penser, à la suite de J.-N. Aletti, que l'adjectif « nombreux » pour qualifier la quantité de récits en circulation pourrait n'être qu'un effet de rhétorique ou, en suivant la théorie de E. Trocmé, que l'auteur utilise le pluriel pour lui permettre de critiquer le II<sup>e</sup> évangile sans le mentionner explicitement ? Les deux théories sont intéressantes, mais demeurent hypothétiques. Dans l'état actuel de nos connaissances, nous sommes très mal renseignés pour élucider l'allusion lucanienne de ce « beaucoup ont entrepris ». La seule certitude probante que nous ayons, c'est que le récit de *Luc-Actes* est postérieur à l'*Évangile de Marc* que l'auteur du diptyque a l'intention de compléter en exposant l'histoire des premières communautés chrétiennes. J.-N. Aletti, *op. cit.*, p. 220. Sur les sources de *Luc-Actes*, voir J. Dupont, « L'état des questions. Un important commentaire du livre des Actes », dans J. Dupont, *op. cit.*, p. 130; J. Dupont, *Les sources du Livre des Actes. État de la question*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1960, 168 p.; É. Trocmé, *op. cit.*, p. 9-10, 42-46, 70-75 et 106-214; É. Trocmé, « Les premières communautés : de Jérusalem à Antioche », p. 89-93; D. Marguerat, *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, Labor et Fides, p. 111-112; M.-É Boismard et A. Lamouille, *Les Actes des deux apôtres*, tome 1: *Introduction – Textes*, Paris, Librairie Lecoq, 1990, p. 12-30.
7. Lc 1, 8.
8. Dès ses origines, la pluralité communautaire constituait la réalité du christianisme ancien. C'est pour cette raison que certains spécialistes préfèrent parler des christianismes plutôt que du christianisme pour rendre compte de cette pluralité originelle. Cette diversité des premières communautés transparaît dans les *Actes des apôtres*, bien que l'auteur dresse délibérément un portrait de l'Église primitive beaucoup plus harmonieux et unitaire qu'il ne l'était véritablement afin de servir les objectifs qu'il s'était fixés, notamment celui d'accorder un assentiment unanime à la mission paulinienne par la communauté jérusalémite. Au cours de la narration, nous voyons à l'œuvre des communautés judéo-chrétiennes et pagano-chrétiennes dont, entre autres, la communauté jérusalémite groupée autour de la figure de Pierre puis de

Jacques, la communauté des judéo-hellénistes marquée par la figure d'Étienne, l'un des Sept, la communauté judéo-chrétienne d'Antioche, les diverses communautés pagano-chrétiennes fondées par Paul, etc. Il est aisé de comprendre la complexité des relations intra-ecclésiastiques, d'autant plus que ces différentes communautés « concevaient et vivaient leur identité chrétienne de façon différente, voir antithétique. » E. Norelli, « La mémoire des origines chrétiennes : Papias et Hégésippe chez Eusèbe », dans B. Pouderon et Y.-M. Duval (éd), *op. cit.*, p. 2. Sur la pluralité du christianisme au I<sup>er</sup> siècle, voir F. Vouga, *Querelles fondatrices. Églises des premiers temps et d'aujourd'hui*, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 15-20 ; G. Alberigo, « Le christianisme un et pluriel. L'Église et les Églises. Les grandes étapes de l'éloignement et du rapprochement », dans J.-M. Mayer et al. (dir.), *Histoire du christianisme*, tome 1 : *Le nouveau peuple. Des origines à 250*, L. Pietri (éd), Paris, Desclée-Fayard, 2000, p. 203-227 ; E. Trocmé, « Les premières communautés : de Jérusalem à Antioche », dans *Ibid.*, p. 61-95 ; D. Marguerat, « Juifs et chrétiens : la séparation », dans *idem*, p. 189-224 ; J. Dupont, « L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres », dans J. Dupont, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 1984, p. 296-318.

9. On définit l'identité comme « la capacité d'un individu ou d'un groupe à s'autoreconnaître et à être reconnu par les autres ». L. Sciolla, « Identité », dans *Dictionnaire de la pensée sociologique*, M. Borlandi et al. (dir.), Paris, PUF, 2005, p. 335. Par conséquent, toute identité repose sur une dynamique d'interactions entre le *Soi* et l'*Autre*, car tous deux concourent à définir réciproquement l'individu ou le groupe. Dans cette présente étude, notre attention se porte sur cette dynamique intergroupe dans la mesure où celle-ci influe sur l'identité de la communauté d'appartenance de l'auteur de *Luc-Actes*. En effet, la compréhension que cette communauté a de son identité religieuse dépend, entre autres, des relations qu'elle entretient avec les autres communautés chrétiennes et avec les Juifs. Et comme l'identité d'un groupe n'est jamais fixe, mais plutôt évolutive, elle se modifie au gré des variations contextuelles. Ainsi, lorsque surviennent des événements marquants qui transforment le contexte historique, la réalité identitaire du groupe s'en trouve indéniablement affectée et, par le fait même, les relations intergroupales en subissent les contrecoups. Il convient alors de situer la communauté d'appartenance de l'auteur dans l'évolution historique des relations entre Juifs et chrétiens et entre communautés chrétiennes, ce qui permettra alors de comprendre comment cette dernière a défini sa position à l'intérieur de ces interactions groupales et, par la même occasion, sa propre identité. Sur le concept identitaire, voir *Identité(s) : l'individu, le groupe, la société*, C. Halpern et J.-C. Ruano-Borbalan (coord.), Auxerre, Sciences Humaines Éditions, c2004, 391 p. ; L. Bagniet, *L'identité sociale*, Paris, Dunod, 1998, 118 p. ; A. Mucchielli, *L'identité*, 5<sup>e</sup> édition mise à jour, Paris, PUF, 2002, 127 p. Sur les relations groupales, voir S. Worchel, « Les cycles des groupes et l'évolution de l'identité », dans J.-C. Deschamps et al. (dir.), *L'identité sociale. La construction de l'individu dans les relations entre groupes*, Saint-Martin-d'Hères, Presses universitaires de Grenoble, 1999, p. 69-83 ; W. Doise, avec la collaboration de J.-C. Deschamps, *Expériences entre groupes*, Paris, Mouton, 1979, 326 p.
10. Dans les *Actes des apôtres*, la première partie de l'histoire racontée (*Ac* 1-12) est centrée sur le geste de Pierre jusqu'en *Ac* 12, 17 où il quitte le récit, pour une destination d'ailleurs inconnue, pour ne revenir mystérieusement qu'en *Ac* 15, 7 lors de l'Assemblée de Jérusalem, comme si les décisions de cette dernière, pour être effectives selon l'auteur, avaient besoin de son approbation. Par la suite, Pierre, jusqu'alors mentionné à 64 reprises, sera éclipsé du récit. La seconde partie de l'histoire racontée (*Ac* 13-28) se consacre au geste de Paul. Si l'on adjoint le chapitre 9, celui de sa

conversion sur le chemin de Damas, aux chapitres 13 à 28, environ 17 chapitres accordent la prédominance à Paul. Par ailleurs, des chapitres 7 à 28, Paul est nommé 140 fois, illustrant l'importance considérable de ce personnage au sein du récit.

11. Pour A. Loisy, le texte final des *Actes* s'avère n'être qu'une version falsifiée d'un original perdu, appauvrissant la qualité documentaire de l'œuvre. A. Loisy, *op. cit.*, p. 6, 26, 89, 94 et 103-107. Cherchant à réhabiliter l'antériorité du texte *Occidental* sur le texte *Alexandrin*, soit les deux traditions manuscrites circulant depuis le II<sup>e</sup> siècle, M.-É. Boismard et A. Lamouille, pour justifier les nombreux remaniements, ont émis l'hypothèse, complexe et très contestée, d'une rédaction par trois auteurs successifs appartenant à des périodes distinctes de l'histoire de l'Église. M.-É. Boismard et A. Lamouille, *op. cit.*, p. 3-51. Il est vrai que les traditions manuscrites des deux versions des *Actes des apôtres* comportent de nombreuses divergences et de multiples remaniements laissant perplexes les savants sur l'antériorité de l'une ou l'autre recension, bien que la préférence soit généralement accordée au texte *Alexandrin*. Cf. J. Dupont, *Les sources du Livre des Actes. État de la question*, p. 159-160. Face au débat, R. Dupont-Roc en arrive à la conclusion que la critique textuelle demeure incapable de résoudre la question de l'origine du texte des *Actes des apôtres* et que les efforts doivent être tournés vers l'étude de la réception du texte dans leur milieu respectif. R. Dupont-Roc, «La tradition textuelle des *Actes des apôtres*. Positions actuelles et enjeux», dans M. Berder (dir.), *op. cit.*, p. 60-61.
12. Pour amoindrir la séparation des deux livres, un rédacteur postérieur aurait réaménagé l'épisode de l'ascension. É. Trocmé, *op. cit.*, p. 31-35.
13. L'unité de *Luc-Actes* est perceptible à plusieurs niveaux. Elle se constate, entre autres, par une proximité stylistique, linguistique, théologique, thématique et narrative. Sur la question, voir O. Flichy, *loc. cit.*, p. 18 et 24-28. J. Dupont, «L'état des questions. Les problèmes du livre des Actes entre 1940 et 1950», dans J. Dupont, *Études sur les Actes des apôtres*, p. 18.
14. D'une part, il semble que l'*Évangile de Luc* circulait déjà à Rome entre 150 et 160, puisqu'on en retrouve des extraits dans la première *Apologie* de Justin. D'autre part, l'*Adversus Haereses* d'Irénée de Lyon, datant de la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle, est la première source à mentionner explicitement un livre intitulé les *Actes des apôtres* indépendant de l'*Évangile de Luc* (*Adv. Haeres.* III, 13, 13). La séparation de *Luc-Actes* remonte donc avant sa mort à la fin du II<sup>e</sup> siècle ou au début du III<sup>e</sup> siècle. Finalement, le *Canon de Muratori*, manuscrit dressant une liste des livres «canoniques» du *Nouveau Testament* afin d'en défendre l'origine apostolique, mentionne de façon séparée les deux livres du diptyque : l'*Évangile de Luc* et les *Actes de tous les apôtres*. Toutefois, la datation du manuscrit, dont l'original grec est perdu, est largement contestée et les tentatives de datation vacillent entre le II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> s. et le IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s. Irénée demeure alors le plus haut témoignage d'une séparation effective de *Luc-Actes*. É. Trocmé émet l'hypothèse que *Luc-Actes* constituait un évangile de type long et que sa séparation en deux livres distincts aurait été l'œuvre des autorités de l'Église, qui auraient voulu harmoniser en longueur textuelle le III<sup>e</sup> évangile avec les autres synoptiques. É. Trocmé, *op. cit.*, p. 34-35. L'entrée de ces deux livres dans le «canon» néotestamentaire, qui ne sera fixé qu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, voire au Concile de Trente (1546), pourrait être justifiée par une volonté de combattre les mouvements gnostiques, notamment le marcionisme et le valentinianisme, contre qui s'élève Irénée de Lyon dans l'*Adversus Haereses*. Sur le canon néotestamentaire et le *Canon de Muratori*, cf. W. Vogels, «Canon», dans P.-M. Bogaert et al. (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Montréal, Iris Diffusion Inc., 1987, p. 228-233; M. de Mérode, «Muratori, canon», dans *ibid.*, p. 874; J.-D. Kaestli, «La place du Fragment de Muratori dans l'histoire du canon : à propos de la thèse de Sundberg et

Hahneman», *Cristianesimo nella storia*, vol. 15, n° 3 (1994), p. 609-634 ; P. Vallin, « La formation de la Bible chrétienne », dans C. Theobald (dir.), *Le canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques*, Paris, Cerf, 1990, p. 233-236 ; J.-D. Dubois, « Le Canon de Muratori », dans F. Cudaut (dir.), *À la naissance de la parole chrétienne. Tradition et Écritures au deuxième siècle*, Paris, Cerf, 1991, p. 80-83. Sur la réception de *Luc-Actes*, cf. É. Trocmé, *op. cit.*, p. 26-27 et 33-37 ; A. Loisy, *op. cit.*, p. 6-17.

15. Dans son œuvre, l'auteur de *Luc-Actes* est avare de commentaires sur sa propre identité, limitant ainsi notre connaissance de sa personne et de son milieu d'origine. Toutefois, son œuvre laisse entrevoir quelques éléments permettant de cerner certains traits de sa personnalité et de sa communauté d'appartenance.
16. La richesse de son vocabulaire, dont il use « comme [un] écrivain bien formé en auteurs grecs », tend à indiquer qu'il reçut une formation littéraire dont la qualité est perceptible à travers son œuvre. Il est d'ailleurs très prolifique à enrichir le corpus néotestamentaire de nouveaux termes. Sa grande érudition se constate également par sa connaissance des coutumes et des institutions juives, du droit romain, de la navigation, de la médecine, de la géographie, de l'histoire, de la rhétorique et par sa maîtrise de la narration. *Les Actes des apôtres*. Texte traduit et annoté par É. Delebecque, p. xxv-xxxix ; A. Loisy, *op. cit.*, p. 89 ; P. J. Tomson, *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament dans leur relation au judaïsme*, Traduit du néerlandais par J. Duponcheele, Paris, Cerf, 2003, p. 220. La tradition (Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, et Jérôme, *De viris illustribus*) lui attribue une origine antiochienne, idée partagée par certains chercheurs. R. E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, Paris, Bayard, c2000, p. 363. D'autres proposèrent comme milieu d'origine Philippe en Macédoine, hypothèse trouvant une certaine justification par le premier passage du récit à la première personne du pluriel qui se situe dans cette ville. E. Renan, *Histoire des origines du christianisme*, tome 2 : *Les apôtres*, Paris, C. Lévy, 1866, cité par A. Loisy, *op. cit.*, p. 24. Bien qu'il soit impossible de connaître avec certitude son lieu d'origine, nous pouvons toutefois affirmer avec M.-F. Baslez que son univers culturel est bien celui des cités hellénistiques. M.-F. Baslez, *loc. cit.*, p. 67.
17. En effet, son œuvre, notamment dans le livre des *Actes des apôtres*, est marquée par une ouverture aux Gentils, c'est-à-dire aux non-Juifs issus du paganisme gréco-romain, qui deviendront, au fur et à mesure que progresse le récit, membres à part entière de l'Église. Or, cette perspective est plus susceptible de correspondre à la position d'une communauté dont les membres seraient majoritairement d'anciens Gentils convertis au christianisme. Selon É. Trocmé, ce serait dans l'une ou l'autre des communautés fondées par Paul, ou se réclamant de lui, possiblement une communauté de Macédoine, d'Achaïe ou d'Asie Mineure, que les *Actes* furent le plus susceptibles d'avoir été écrits. É. Trocmé, *op. cit.*, p. 74. Aucun élément ne permet de conclure à une rédaction à Rome, comme le prétend A. Loisy, *op. cit.*, p. 24, 91 et 105. et M.-É. Boismard et A. Lamouille, *op. cit.*, p. 30 (principalement pour la rédaction de la version tardive des *Actes*, soit Act III). Cette hypothèse est généralement fondée sur la finale abrupte des *Actes des apôtres* où Paul demeure en attente d'un procès devant le tribunal impérial. Selon cette théorie, l'auteur aurait rédigé son œuvre alors que Paul était toujours en détention dans la ville. Il n'aurait pu le terminer soit parce qu'il fut, pour une raison inconnue, empêché de rédiger un troisième livre qui aurait raconté l'issue du procès et le voyage de Paul en Espagne, soit parce qu'il y aurait trouvé la mort, possiblement lors de la persécution de Néron en 64. Toutefois, rien ne permet d'étayer cette hypothèse. É. Trocmé, *op. cit.*, p. 34-37 ; J. Dupont, « L'État des questions. Un important commentaire du livre des Actes », dans J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres*, p. 130. F. Bovon croit en la

- possibilité d'un missionnaire itinérant, nombreux à cette époque, qui sillonnait le réseau routier oriental afin de poursuivre la prédication évangélique et universaliste de Paul. F. Bovon, *L'œuvre de Luc. Études d'exégèse et de théologie*, Paris, Cerf, 1987, p. 24-25.
18. Il est fort probable qu'un Gentil converti directement au christianisme, sans s'être d'abord converti au judaïsme, n'aurait pas été aussi familier avec les *Écritures* et l'univers juif que l'auteur de *Luc-Actes*, ce qui nous laisse croire que ce dernier était un craignant Dieu ou un prosélyte, c'est-à-dire un Gentil converti en tout ou en parti au judaïsme. Dans son *Quaest. Herb. in Genesis*, Jérôme écrit que l'auteur ne connaissait pas l'hébreu puisqu'il était prosélyte. Par ailleurs, A. Loisy souligne qu'en *Col. 4, 11*, Paul mentionne qu'un seul de ses compagnons était d'origine juive, soit Justus, laissant croire que l'auteur de *Luc-Actes*, si l'on admet la possibilité qu'il fut un compagnon de Paul, était un craignant Dieu ou un prosélyte. À notre avis, l'hypothèse voulant qu'il soit craignant Dieu ou prosélyte semble la plus probante. Par ailleurs, on peut croire qu'il serait de conversion tardive, ce qui serait confirmé par *Lc 1, 1-4*, lorsque l'auteur mentionne qu'il s'est renseigné sur ce qui fut transmis par les témoins oculaires, laissant penser qu'il n'était pas des premiers convertis, ceux qui accompagnaient Jésus lors de son ministère public. L'auteur appartiendrait ainsi à la deuxième, voire à la troisième génération de chrétiens dépendamment de la date de rédaction acceptée. Voir A. Loisy, *op. cit.*, p. 15-16; R.E. Brown, *op. cit.*, p. 363; P. J. Tomson, *op. cit.*, p. 226.
  19. On retrouve la mention de Luc, médecin et compagnon de Paul, en *Col 4, 14*; *Phm 24*; *2 Tm 4, 11*.
  20. Dans les *Actes des apôtres*, le narrataire use du « nous », laissant croire qu'il participait aux événements rapportés. Les passages concernés se retrouvent en *Ac 16, 10-17*; *20, 5-21, 18*; *27, 1-28, 16*. Plusieurs théories tentèrent d'expliquer ces passages en « nous ». On a émis l'hypothèse que l'auteur aurait utilisé, pour ces passages, un journal de voyage rédigé par Paul lui-même ou par l'un de ses proches collaborateurs. L'auteur aurait copié textuellement ces passages pour les introduire dans son récit. Leur conservation s'expliquerait par le fait qu'il n'aurait pas eu le temps d'uniformiser le récit en supprimant les « nous », ce qui nous semble incohérent pour un rédacteur dont on reconnaît la qualité littéraire et dont l'œuvre, par le raffinement de sa composition et de sa structure, ne semble nullement inachevée. On a également estimé que l'auteur aurait volontairement conservé les « nous » de sa source afin de montrer qu'il était présent lors des événements. Il est également possible que l'auteur ait ajouté délibérément ces passages en « nous » par artifice littéraire pour assurer la crédibilité de son œuvre et, par le fait même, sa propre crédibilité, ce qui ne serait pas un cas d'exception dans la littérature ancienne. Sur ces passages, cf. J. Dupont, *Les sources du Livre des Actes. État de la question*, p. 160-161; A. Loisy, *op. cit.*, p. 12, 18-19, 26, 42, 89; É. Trocmé, *op. cit.*, p. 124-127; *Les Actes des apôtres*, Texte traduit et annoté par E. Delebecque, p. xx-xxii; M.-É. Boismard et A. Lamouille, *op. cit.*, p. 16-18.
  21. La tradition attribuant à Luc la composition de *Luc-Actes* remonte au II<sup>e</sup> siècle. Irénée de Lyon fut le premier, dans son *Adversus Haereses*, à mentionner cette tradition : « De son côté, Luc, le compagnon de Paul, consigna en un livre l'Évangile que prêchait celui-ci. » (*Adv. Haeres.* III, 1, 1); « Luc, le compagnon et disciple des apôtres » (*Adv. Haeres.* III, 10, 1), « Que ce Luc ait été inséparable de Paul et son collaborateur dans la prédication de l'Évangile » (*Adv. Haeres.* III, 14, 1); « Ayant été présent à tous ces événements, Luc les a consignés de façon précise. » (*Adv. Haeres.* III, 14, 1), etc. De même, le *Canon de Muratori* mentionne que l'Évangile de Luc et les *Actes de tous les apôtres* furent rédigés par Luc, médecin. Jérôme reprendra cette

tradition dans le *De Viris Illustribus*. En fait, cette tradition se serait basée sur les premiers textes rassemblés sous le nom de Paul pour établir l'identité de l'auteur de *Luc-Actes*. Les anciens ont fort probablement cherché dans les épîtres, parmi les compagnons de Paul, un homme suffisamment cultivé pour rédiger une telle œuvre. Luc étant médecin, il était le plus susceptible de posséder une telle érudition, ce qui contribua à placer sous sa plume le III<sup>e</sup> évangile et les *Actes des apôtres*. Toutefois, la quête de l'identité de l'auteur de *Luc-Actes* est encore une fois justifiée par le besoin de légitimer ces écrits, ce qui impose une certaine prudence sur la question avant de reconnaître en Luc le rédacteur de *Luc-Actes*. Pour A. Loisy, il semble impossible que l'œuvre ait d'abord circulé de façon anonyme. Le nom de l'auteur devait alors être mentionné. Les anciens n'auraient fait que le lien entre le rédacteur signant le texte et portant le nom de Luc et celui mentionné dans les épîtres. Entre 1940 et 1950, la théorie voyant en Luc le rédacteur de cette œuvre était largement répandue, bien que contestée. Selon J. Daniélou, les similitudes de style entre *Luc-Actes* et l'*Épître à Timothée* et l'*Épître à Tite* laisseraient croire que Luc fut le secrétaire de Paul avant de rédiger son œuvre. A. Loisy, *op. cit.*, p. 7-17; J. Dupont, « L'état des questions. Les problèmes du livre des Actes entre 1940 et 1950 », p. 17; J. Daniélou, *L'Église des apôtres*, Paris, Seuil, 1970, p. 104.

22. W. K. Hobart, *The Medical Language of St. Luke: a Proof from Internal Evidence that "The Gospel According to St. Luke" and "The Acts of the Apostles" Were Written by the Same Person, and that the Writer Was a Medical Man*, Dublin, Hodges, Figgis, & Co., 1882, xxxvi-305 p. cité par É. Trocmé, *op. cit.*, p. 9-10 et A. Loisy, *op. cit.*, p. 105. Cette théorie fut reprise dans les travaux de A. Harnack.
23. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, 661 p., cité par J. Dupont, « L'état des questions. Un important commentaire du livre des Actes », *op. cit.*, p. 129-130. Ph. Vielhauer attaqua vivement le portrait de Paul dans les *Actes des apôtres*. Ph. Vielhauer, « Zum "Paulinismus" der Apostelgeschichte », *Aufsätze zum Neuen Testament* (ThB 31), Munich, Kaiser, 1965, p. 9-27, cité par D. Marguerat, « Luc, pionnier de l'historiographie chrétienne », p. 515. Pour S. Légasse, la description de Paul dans les *Actes* « s'accorde mal, quand elle ne s'oppose pas, à ce que lui-même nous livre de ses plus fermes pensées et convictions ». S. Légasse, « Paul et l'universalisme chrétien », dans J.-M. Mayer *et al.* (dir.), *op. cit.*, p. 98. Sur cette opposition, cf. M. Quesnel, *Paul et les commencements du christianisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 17-23. Pour É. Trocmé, cette opposition s'expliquerait par le fait que Luc n'aurait été qu'un compagnon épisodique de Paul, qu'il n'aurait assisté que rarement aux discours et qu'il n'aurait probablement pas connu les épîtres pauliniennes. É. Trocmé, *op. cit.*, p. 72 et 143-149; É. Trocmé, *Saint Paul*, Paris, PUF, 2003, p. 9.
24. Alors que Luc, le compagnon médecin de Paul, est mentionné en *Col* 4, 14, *Phm* 24 et 2 *Tm* 4, 11, seule l'*Épître à Philémon* est largement reconnue comme authentique. L'*Épître aux Colossiens* aurait vraisemblablement été rédigée par un proche collaborateur de Paul et ce dernier aurait possiblement côtoyé Luc. L'*Épître à Timothée* serait une rédaction plus tardive. *Phm* demeure alors l'attestation la plus ancienne d'un collaborateur nommé Luc, médecin de profession. Toutefois, aucun de ces écrits ne permet de conclure que Luc fut le rédacteur de *Luc-Actes* et la tradition, reposant sur le même corpus, ne garantit pas la fiabilité de cette information. Il est donc préférable, et surtout plus avisé, de considérer l'auteur comme un paulinien, admiratif de l'œuvre de l'apôtre, mais non comme un proche collaborateur de Paul. Sur le corpus paulinien, cf. F. Vouga, *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, D. Marguerat (éd.), Genève, Labor et Fides, p. 138-155.

25. « Quand vous verrez des armées encerclant Jérusalem, sachez alors qu'elle est proche, sa désolation. Alors, que les gens de la Judée fuient dans la montagne, ceux qui sont à l'intérieur de la ville, qu'ils en sortent, ceux des campagnes, qu'ils n'y entrent pas, parce que ce sont là les jours de la suprême justice, pour que soit accompli tout ce qui est écrit. Malheur aux femmes enceintes, aux femmes allaitant, en ces jours-là ; car il y aura lourde fatalité, contrainte sur la terre et colère contre ce peuple. Ils tomberont sous la dent du coutelas, ils seront emmenés en captivité chez tous les Gentils, et Jérusalem se verra foulée aux pieds par des Gentils, jusqu'à ce que soient accomplis les temps des Gentils. Il y aura des signes dans le soleil, la lune et les astres, et sur la terre une angoisse des nations, éperdues au fracas et aux secousses de la mer, les hommes perdant le souffle, par la frayeur et l'attente des choses en train de survenir au monde ; car les puissances des cieux seront secouées. Et alors ils verront le Fils de l'Homme venant sur une nuée avec force et puissance et gloire. » (*Lc* 21, 20-27). On peut voir dans ce passage une prolepse externe annonçant la prise de Jérusalem et la destruction du Temple par Titus en 70, soit plus de dix ans avant la rédaction de *Luc-Actes* et dix ans après les événements narrés.
26. D. Marguerat, « Juifs et chrétiens : la séparation », p. 191.
27. Le judaïsme de la période du Second Temple était caractérisé par la pluralité des écoles de pensée (*haïresis*) ayant leurs perspectives propres. Les plus connus sont les Esséniens, les Pharisiens et les Sadducéens. Il n'existait alors aucune autorité centrale capable d'imposer une orthodoxie particulière. Cf. M. Simon, *Les sectes juives au temps de Jésus*, Paris, PUF, 1960, 139 p.
28. M. Carrez, « L'appel de Paul à César (*Ac* 25, 11) : la double appartenance, juive et chrétienne de la première Église d'après le livre des *Actes* », dans M. Carrez, J. Doré et P. Grelot (dir.), *De la Torah au Messie : études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut catholique de Paris (octobre 1979)*, Paris, Desclée, 1981, p. 504. Comme le rappelle M. Sachot, ces chrétiens « sont juifs et pleinement juifs, se soumettant à toutes les obligations de la Loi juive, depuis l'entraide jusqu'à la circoncision, en passant par la prière et les jeûnes, les règles alimentaires et de pureté rituelle, l'observance du sabbat et des fêtes, la fréquentation du Temple, etc. Toutes ces pratiques, dans la mesure où elles n'apparaissent pas contraires à leur lecture évangélique, ne sont pas remises en cause. Mais, surtout, l'organisation synagogale et les institutions palestiniennes, comme le Temple et le Sanhédrin, sont à leurs yeux les références normales qu'il s'agit d'investir. » M. Sachot, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 80.
29. Voir note 7.
30. Voir le discours d'Étienne en *Ac* 7, 2-51. É. Trocmé résume ainsi la vision originale des Hellénistes : « Dieu ne réside pas dans le Temple, qui n'est autre qu'une maison de prière vouée à la destruction et à la profanation et dont la reconstruction ne fait pas partie du plan divin. » É. Trocmé, *Le livre des Actes et l'histoire*, p. 69.
31. Le martyr d'Étienne (*Ac* 6,8-7, 60) constitue le premier récit hagiographique du *Nouveau Testament*. Étienne, qualifié « [d'homme] plein de foi et d'Esprit-Saint », s'attira particulièrement les foudres des Juifs de Jérusalem en raison de sa prédication libérale à l'égard de la Loi et du Temple. Arrêté après un complot orchestré par certains Juifs, il fut ensuite jugé par le Sanhédrin puis lapidé en dehors de la ville, probablement au nord de la porte de Damas, non sans avoir déclamé une critique véhémement à l'égard des Juifs. Sa persécution ouvrit la voie à une série de violences à l'égard des judéo-hellénistes de Jérusalem qui quittèrent alors la ville pour s'établir dans diverses communautés de la Diaspora. La dispersion des Hellénistes provoqua

la première mission extra-judéenne du christianisme. Le livre des *Actes* nous apprend que les Hellénistes prêchaient d'abord l'évangile aux Juifs, sauf à Antioche où ils ouvrirent leur prédication aux gentils (*Ac* 11, 19).

32. M. Simon et A. Benoit, *Le judaïsme et le christianisme antique. D'Antiochus Épiphane à Constantin*, Paris, PUF, 1968, p. 94.
33. *Ibid.*
34. On retrouve dans les *Actes des apôtres* de nombreux épisodes exposant la répression juive à l'égard des chrétiens de Jérusalem: Pierre et Jean sont arrêtés puis jetés en prison (*Ac* 4, 3), les apôtres sont arrêtés puis jetés en prison (*Ac* 5, 17), Étienne est arrêté, jugé puis lapidé (*Ac* 6,8-7, 60), Jacques, frère de Jean, est exécuté par Hérode et Pierre est arrêté (*Ac* 12, 1-18), etc. Par ailleurs, il est possible de voir dans le soulèvement des Juifs de Rome une opposition entre Juifs et judéo-hellénistes. Cet événement, mentionné par Suétone et par les *Actes des apôtres*, se produisit sous le règne de Claude en 41 ou 49. Lorsque Suétone écrit que «les Juifs se soulevaient continuellement, à l'instigation d'un certain Chrestos», il relate en fait un conflit opposant Juifs et chrétiens nouvellement arrivés à Rome. La prédication chrétienne dans l'*Urbs* fut probablement le fruit des judéo-hellénistes et s'enracina dans les synagogues. Le conflit était donc de l'ordre des synagogues et devait avoir pour objet le message messianique. La réaction des Juifs locaux envers les judéo-hellénistes a dû être suffisamment importante, voire violente, et créer assez de remous dans la Ville pour exiger une intervention de l'autorité romaine. En expulsant les Juifs de Rome, aucune distinction ne semble avoir été faite entre Juifs et chrétiens, car la mesure toucha autant les uns que les autres. Or, il aurait été impossible pour l'autorité romaine de faire cette distinction puisque les premiers comme les seconds se réclamaient du judaïsme, illustrant à quel point les premiers chrétiens se considéraient toujours comme pleinement Juifs. Pour l'autorité romaine, le conflit est interne au judaïsme et son intervention ne visait que le rétablissement de l'ordre public. Suétone, *Claude*, 25; *Ac* 18, 2; F. Vouga, *Les premiers pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats*, Genève, Labor et Fides, c1997, p. 199-201; M. Simon, *Les premiers chrétiens*, Paris, PUF, 1967, p. 114-115.
35. D. Marguerat, *loc. cit.*, p. 205.
36. Selon l'information fournie par les *Actes*, il serait originaire de Tarse, une ville de la province de Cilicie comportant une importante communauté juive. Cf. *Ac*, 21, 39; 22, 3.
37. D'une part, pour Paul, l'universalisme chrétien signifiait que désormais «il n'y a ni Grec, ni Juif, ni circoncis, ni incirconcis, ni barbare, ni Schyte, ni esclave, ni homme libre, mais Christ: il est tout en tous» (*Col* 3, 11). Par cette affirmation, Paul abolissait les frontières d'une élection divine, âprement défendue par les Juifs comme leur étant exclusive, en l'ouvrant à tous ceux qui croient en Jésus-Christ. Les Juifs n'étaient plus autorisés à se prévaloir de leur supériorité dans la relation avec Dieu, car tous étaient désormais placés sur le même pied d'égalité. D'autre part, l'essence du message paulinien exprime l'idée que la justification de l'homme passe par sa foi et non par les œuvres de la Loi: «Mais maintenant, indépendamment de la Loi, la justice de Dieu a été manifestée; la Loi et les prophètes lui rendent témoignage. C'est la justice de Dieu par la foi en Jésus Christ, pour tous ceux qui croient, car il n'y a pas de différence: tous ont péché, sont privés de la gloire de Dieu, mais sont gratuitement justifiés par sa grâce, en vertu de la délivrance accomplie en Jésus Christ.» (*Rm* 3, 21-24). Cette justification, offerte gratuitement à ceux qui mettent leur espérance dans le Christ, rendait la Loi caduque et n'imposait plus un passage obligé par le judaïsme pour se convertir au christianisme. Il est aisé de comprendre

- en quoi le message paulinien provoqua l'ire des Juifs et des chrétiens judaïsants, demeurés attachés aux valeurs, aux rites, aux normes et aux privilèges du judaïsme. É. Trocmé, *Saint Paul*, p. 94 ; S. Légasse, *loc. cit.*, p. 97-154.
38. Dans la Diaspora, « les Juifs et les chrétiens s'affrontent dans une compétition dont l'enjeu est les âmes des païens en mal de vérité. » M. Simon et A. Benoit, *op. cit.*, p. 77. En abolissant le respect de la Loi mosaïque et l'imposition de la circoncision, qui étaient un frein au prosélytisme juif et judéo-chrétien, Paul contribua grandement à l'expansion du mouvement chrétien aux dépens du judaïsme, c'est pourquoi certains ont vu en lui le véritable fondateur du christianisme.
  39. D. Marguerat, *loc. cit.*, p. 199. M. Simon précise que « ce n'est que progressivement sans doute, et à un rythme très inégal selon les milieux, que les fidèles des premières générations ont pris conscience de ce qui les différenciait de leur milieu d'origine. » M. Simon, « Le christianisme : naissance d'une catégorie historique », dans M. Simon (dir.), *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1981, p. 329. Ainsi, on ne peut considérer Jésus ou Paul comme fondateur du christianisme, car tous les deux se percevaient à l'intérieur des limites identitaires du judaïsme. En fait, le christianisme ne peut se prévaloir d'un fondateur outre celui d'une collectivité fondatrice dont la réflexion tendra à l'éloigner du judaïsme pour prendre une identité autonome, ce qui ne se produisit que très lentement au cours des premiers siècles de notre ère, favorisé par l'expulsion des chrétiens des synagogues. É. Trocmé, « Paul, fondateur du christianisme? », dans P. Geoltrain (dir.), *Aux origines du christianisme*, Paris, Gallimard, 2000, p. 390-399.
  40. Cette séparation des champs de prédication est mentionnée par Paul : « Au contraire, ils virent que l'évangélisation des incirconcis m'avait été confiée, comme à Pierre celle des circoncis. » (*Gal 2, 7*) Avec Paul, le christianisme sortit plus rapidement du monde synagogal dans lequel il était alors confiné pour s'ouvrir sur la gentilité, favorisant par le fait même son expansion. S. Légasse, *loc. cit.*, p. 127-137. Les *Actes des apôtres* reprennent cet événement, qu'ils situent lors de l'Assemblée de Jérusalem où, en plus de séparer les champs de prédication, furent établies les règles de conduite imposées aux Gentils désirant se convertir au christianisme (*Ac 15*). Or, par cet épisode, l'auteur des *Actes* vise à unifier les points de vue des protagonistes et à assurer à Paul la légitimité de son apostolat par l'ensemble des membres présents. Ce n'est donc pas sans raison que cet épisode constitue un moment clé du récit, car après *Ac 15*, la prédication est de plus en plus tournée vers les Gentils. Sur l'Assemblée de Jérusalem, cf. Ch. Perrot, « Les décisions de l'Assemblée de Jérusalem », *Recherches de science religieuse*, 69, n° 2 (1981), p. 195-208.
  41. F. Vouga, *op. cit.*, p. 91.
  42. D. Marguerat, *loc. cit.*, p. 204.
  43. La période précédant la première révolte juive (66-73) est marquée par une augmentation des tensions politiques, car les procureurs « sont presque tous des incapables, occupés surtout à exploiter la province sur le plan financier et à blesser les sentiments patriotiques et religieux des Juifs ». P. Schäfer, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité*, Paris, Cerf, 1989, p. 140. Après une série d'altercations d'importance variable, et surtout en réaction aux excès des gouvernements provinciaux successifs et de leur armée, un vaste mouvement de soulèvement populaire s'organisa et embrassa la Palestine, notamment dans ses zones urbaines. La réaction de Rome ne tarda pas et en 71, après plusieurs mois de conflits ouverts, Titus investit Jérusalem et en incendia le Temple. La Palestine perdit alors toute trace d'autonomie pour être gouvernée par un légat propréteur. Le didrachme juif, impôt du Temple de

Jérusalem, fut transformé en nouvelle taxe, le *fiscus iudaicus*, versée dans les coffres du temple de Jupiter Capitolin, construit à l'emplacement de l'ancien Temple. Les causes de la seconde révolte juive (132-135) sont plus nébuleuses. L'interdiction de la circoncision par Hadrien en 132 et sa volonté, dès 130, de construire la *colonia Aelia Capitolina*, une colonie païenne, à l'emplacement de Jérusalem ont fort probablement contribué au soulèvement dirigé par Bar Kokhba qui, dans une perspective messianique, se proclama prince d'Israël. Après une vive répression romaine, Jérusalem fut rasée et remplacée par la *colonia Aelia Capitolina* dont l'accès fut interdit aux Juifs sous peine de mort, sauf le 9 Ab où ils purent aller se lamenter sur les ruines du Temple. La province changea également de nom pour se nommer Syrie-Palestine, fondant alors sans distinction les Juifs dans les populations syriennes. Or, ces années de mouvements eurent un impact considérable sur l'identité juive qui se replia sur elle-même, ce qui se constate par l'absence de tendance propagandiste vers l'Autre. Les Juifs perdirent, peu à peu, l'espoir de reconstruire le Temple et d'un retour prochain à Jérusalem. Sur les révoltes juives, cf. A. Paul, *Le monde des Juifs à l'heure de Jésus. Histoire politique*, Paris, Desclée, 1981, p. 54-58; C. Saulnier et Ch. Perrot, *Histoire d'Israël*, tome 3: *De la conquête d'Alexandre à la destruction du Temple (331 a. C. - 135 a. D.)*, Paris, Cerf, 1985, p. 325-332; M. Sartre, *Le Haut-Empire romain. Les provinces de Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères*, Paris, Seuil, c1997, p. 348-371. Sur le repli identitaire du judaïsme, cf. F. Blanchetière, « De l'importance de l'an 135 dans l'évolution respective de la synagogue et du christianisme », dans B. Pouderon et Y.-M. Duval (dir.), *op. cit.*, p. 92-96.

44. Membre du parti pharisien, Yohanan Ben Zakkaï se rallia aux Romains avant qu'ils n'investissent Jérusalem et reçut l'autorisation de fonder à Yabné une académie, pour l'étude de la *Torah*, et un tribunal juif, le *Beth Din* composé uniquement de docteurs pharisiens, qui reprirent le rôle jusqu'alors joué par le Sanhédrin. À Yabné, Yohanan Gamaliel II, qui succéda à Yohanan Ben Zakkaï, donna une impulsion nouvelle au judaïsme qui finit très progressivement par se confondre avec l'identité du mouvement pharisien. On assiste alors à la montée du pharisaïsme, base du rabbinisme qui lui succédera, aux dépens de la classe sacerdotale, qui perdit sa raison d'être avec la destruction du Temple, et des autres mouvements juifs anéantis au cours de la première guerre juive. L'une des tâches fondamentales de la communauté de Yabné consista en l'établissement d'un certain « canon » des *Écritures* juives, la *Torah* écrite, contribuant au passage d'une religion du Temple à une religion du Livre. Sortant du régime sacrificiel, le judaïsme palestinien se tourna vers le réseau synagogaal et concentra son attention sur l'étude et le commentaire de la *Torah*. La synagogue devint alors l'institution centrale du judaïsme rabbinique en prenant le relais du Temple comme lieu privilégié de lecture et d'explication des *Écritures* et comme centre de prières. M. Sartre, *op. cit.*, p. 361-363.
45. Durant la période du Second Temple, la diversité des [sectes juives] et la présence d'une Diaspora étendue à travers les *Nations* n'avaient pas permis la mise en place d'une certaine forme d'autorité, encore moins d'une orthodoxie, d'autant plus que le prestige du Grand prêtre se trouva amoindri en raison de sa dépendance à l'autorité romaine. Or, le peuple juif n'avait jamais autant ressenti un tel besoin d'autorité qu'après les événements de 70, car « le choc de la destruction du Temple leur avait fait comprendre qu'ils avaient besoin de retrouver une unité, afin d'assurer sa survie sociale et nationale, derrière ses leaders ». Cette unité sera le fait du parti pharisien, puis du mouvement rabbinique qui lui succéda. F. Blanchetière, « Comment le même est-il devenu l'autre? ou comment Juifs et Nazaréens se sont-ils séparés? », *Revue des sciences religieuses*, 71, n° 1 (1997), p. 24.

46. Ainsi, « la diversité et le fractionnement sectaire de la période du Second Temple ont fait place à une orthodoxie dictée par les canons de la piété pharisienne ». D. Marguerat, *loc. cit.*, p. 206. Après 70, les barrières entre Juifs et étrangers ne cessèrent de se multiplier, limitant les rapports jadis entretenus entre les Juifs et l'altérité. F. Blanchetière, *loc. cit.*, p. 9-32. Il est important ici de nuancer en mentionnant que cette « uniformisation forcée » du judaïsme sous la tutelle des docteurs de la Loi fut un processus à la fois lent et complexe qui ne trouva une certaine concrétisation, qui demeura tout de même partielle, qu'à partir du III<sup>e</sup> siècle.
47. Dans sa forme finale, ce furent les chrétiens d'origine juive et fréquentant toujours les synagogues qui étaient visés par la *Birkat ha-minim*, bénédiction dénonçant les hérétiques et les déviants, et non l'ensemble des chrétiens. La formulation de la *Birkat ha-minim* et son intégration dans la prière quotidienne, la *Shemoneh-'eres*, sont postérieures à la destruction du Second Temple, soit fort probablement entre 90 et 100, donc approximativement à la même période que la rédaction de *Luc-Actes*. Cette bénédiction concernait la relation entre les Juifs et les judéo-chrétiens et non entre les Juifs et les chrétiens. Le conflit qu'elle sous-entend est donc interne au judaïsme. Or, la *Birkat ha-minim* constituait une arme puissante dans les mains des rabbins, dans le processus d'exclusion des judéo-chrétiens des institutions synagogales où leur présence était parfois mal tolérée. Cf. S.C. Mimouni, « Une prière pharisienne contre les chrétiens d'origine juive: la « Bénédiction des hérétiques », *Religion & Histoire*, n° 6 (2006), p. 63-67; S. C. Mimouni, « La « Birkat Ha-Minim »: une prière juive contre les judéo-chrétiens », *Revue des sciences religieuses*, 71, n° 3 (1997), p. 275-298.
48. R. E. Brown, *op. cit.*, p. 120-121.
49. « L'explication par les catastrophes palestiniennes tourne court. Elle est infirmée par la survivance, après 70 et même après 135, d'un judaïsme hellénistique très ouvert et très accueillant; elle l'est surtout par ce conflit même dont Harnack conteste la réalité, entre l'Église et la Synagogue: il n'est plus concevable une fois opéré le repli d'Israël. » M. Simon, *Verus Israel. Études sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, E. De Boccard, 1964, p. 433-434. D'ailleurs, au IV<sup>e</sup> siècle, Jean Chrysostome nous parle de ces chrétiens qui, en plusieurs lieux, continuèrent à fréquenter les synagogues et à participer aux principales fêtes juives, comportements qu'il dénonce vivement dans ses virulents discours *Contre les Juifs* où il n'hésite pas à comparer les synagogues au repaire de Satan, des meurtriers, des prostitués, des efféminés, bref de tout ce qu'il y a de plus dépravé dans la société. Cela illustre à quel point la séparation entre le judaïsme et le christianisme fut lente, complexe et évolutive.
50. Sur les apologistes, voir B. Pouderon, *Les apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle*. Paris, Cerf, 2005, 355 p.
51. F. Blanchetière, « De l'importance de l'an 135 dans l'évolution respective de la synagogue et du christianisme », p. 96.
52. On ne pourra parler de conflits interreligieux tant et aussi longtemps que le christianisme ne prit pas conscience de son autonomie par rapport au judaïsme, ce qui ne se fit que progressivement et très lentement. Toutefois, au II<sup>e</sup> siècle, on peut considérer que cette distanciation devenait plus marquée. Pour désigner les chrétiens, les apologistes de cette période parlèrent de *triton Genos* (*tertium Genus* en latin), d'une troisième race distincte à la fois des Grecs et des Juifs, voire d'une quatrième race selon Aristide: « Il vous manifeste, Ô Roi, qu'il existe quatre races d'homme en ce monde: les barbares et les Grecs, les Juifs et les chrétiens. » Aristide, *Apol.* 2, 4 sy. cité par B. Pouderon, *op. cit.*, p. 125. Or, ce terme revêt un aspect identitaire

important, car bien qu'ils ne renièrent pas leurs racines juives, les apologistes prirent conscience que le christianisme n'appartenait désormais plus au judaïsme et qu'il devait se distancier du peuple juif en illustrant la spécificité de leur mouvement. Alors que les Grecs s'opposaient aux barbares, les Juifs s'opposent désormais aux chrétiens. Voir *ibid.*, p. 22; M. Sachot, « Comment le christianisme est-il devenu *religio*? », *Revue des sciences religieuses*, n° 59 (1985), p. 101-105. Si les premiers intellectuels chrétiens furent rapidement aptes à percevoir la distinction entre judaïsme et christianisme, dans la réalité des communautés, cette séparation fut fort probablement plus longue à se concrétiser. C'est pourquoi il est difficile de dater avec certitude la séparation effective entre les deux religions, d'autant plus qu'elle varia selon les ères géographiques. Pour un bon survol de la question, voir le dossier « Judaïsme et christianisme: séparation ou rupture? », publié dans la revue *Religion & Histoire*, janvier, n° 6 (1997), p. 8-73.

53. Parmi cette littérature antipaulinienne, É. Trocmé mentionne l'*Évangile de Matthieu* (5, 17-19; 13, 24-30), l'*Épître de Jacques* qui écrit que la foi demande des œuvres (2, 14 ss.), la *Deuxième Épître de Pierre* qui se méfie des épîtres de Paul (3, 16), le roman pseudo-clémentin (I<sup>er</sup> siècle) où un individu, qu'on croit être à Paul bien qu'il ne soit pas explicitement nommé, est présenté par Pierre comme un ennemi du véritable christianisme, puis finalement l'ensemble de la tradition judéo-chrétienne des siècles subséquents. É. Trocmé, *Le livre des Actes et l'histoire*, p. 54.
54. *Ibid.*, p. 58.
55. Sur la théorie d'une apologie de Paul, voir *Ibid.*, p. 51-55; É. Trocmé, *Saint Paul*, p. 9; S. Légasse, « L'apologétique à l'égard de Rome dans le procès de Paul, Actes 21, 27 - 26, 32. », *Recherches de science religieuse*, n° 69 (1981), p. 251. Sur la volonté de l'auteur d'influencer le procès de Paul ou de favoriser de meilleures relations entre l'autorité romaine et le christianisme, voir respectivement J. Dupont, « L'état des questions. Les problèmes du livre des Actes entre 1940 et 1950 », p. 20 et E. Haenchen, *op. cit.*, cité par J. Dupont, « L'état des questions. Un important commentaire du livre des Actes », p. 129-130; É. Trocmé, *Le livre des Actes et l'histoire*, p. 51. La théorie d'un antagonisme entre les mouvements pétriniens et pauliens auquel désirait répondre *Luc-Actes* fut avancée par l'école Tübingue, mais celle-ci est désormais rejetée par l'ensemble des spécialistes. A. Loisy, *op. cit.*, p. 19-21; J. Dupont, *loc. cit.*, p. 21; D. Marguerat, « Luc, pionnier de l'historiographie chrétienne », p. 516. En étudiant l'accomplissement de la volonté divine dans la structure de *Luc-Actes*, D. Peterson arrive à la conclusion que l'œuvre vise à édifier les chrétiens plutôt qu'à convertir les païens. D. Peterson, « The Motif of Fulfilment and the Purpose of Luke-Acts », dans B. W. Winter et A. D. Clarke (éd.), *The Book of Acts in Its First Century Setting*, vol. 1: *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, B.W. Winter (éd.), Carlisle / Grand Rapids, Paternoss Press/William B. Eerdmans Publishing Compagny, 1993, p. 83-104. Sur le caractère dialectique de *Luc-Actes*, voir J. Dupont, *loc. cit.*, p. 20. Toutefois, comme pour toutes grandes œuvres, il est probant que l'auteur poursuit simultanément plusieurs objectifs qui ne sont pas nécessairement contradictoires. Nous estimons par contre que l'auteur a accordé une plus grande importance à un objectif particulier et que c'est celui-ci qu'il convient de mieux cerner.
56. S. Légasse, *loc. cit.*, p. 251.
57. S. Légasse a probablement vu juste lorsqu'il mentionne que « Luc met beaucoup d'effort pour montrer que Paul n'a pas trahi sa religion: cela n'est ni gratuit, ni pur héritage historique. » *Ibid.*

58. J. Dupont, « Le salut des Gentils et la signification théologique du livre des Actes », dans J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres*, p. 419.
59. Lors de l'apparition de Jésus sur le chemin de Damas, ce dernier dit à Paul : « je te suis apparu pour ceci : te constituer serviteur et témoin et des choses que tu as vues et des choses en lesquelles je t'apparaîtrai. » (Ac 26, 16) Ainsi, Paul a été choisi pour accomplir la volonté divine qui avait déjà ouvert, par l'entremise de Pierre, les voies de l'universalisme chrétien. Il n'est donc point l'instigateur de l'ouverture aux Gentils, mais la continuateur, l'instrument choisi par Dieu pour rendre témoignage : « comme tu es allé à Jérusalem attester ce qui me touche, il faut que, de même, tu ailles jusqu'à Rome porter témoignage. » (Ac 23, 11)
60. En étudiant les manifestations divines dans les *Actes des apôtres*, J.-N. Aletti a clairement montré que dans le récit, Dieu conduit l'ensemble des événements selon son propre dessein et intervient à chaque moment décisif de la narration. Par conséquent, l'introduction des Gentils au sein de l'Église n'est pas l'œuvre d'une volonté humaine, mais la résultante de la volonté divine qui abolit les frontières du pur et de l'impur permettant le baptême de Corneille, puis celles de tous les Gentils : « Ce que Dieu a purifié, cesse de le souiller. » (Ac 10, 15) Cf. J.-N. Aletti, *Quand Luc raconte. Le récit comme théologie*, p. 22-67.
61. M. Quesnel, *op. cit.*, p. 22.
62. D'ailleurs, l'ouverture aux Gentils ne fut pas instiguée en premier lieu par Paul, mais par Philippe (Ac 8) et surtout par Pierre (Ac 10-11). En plaçant le premier geste d'ouverture aux Gentils sous le patronage de Pierre, figure dominante de la première communauté, l'auteur lui attribue une haute autorité.
63. Si l'on resitue la geste de Paul dans l'ensemble du diptyque *Luc-Actes*, force est de constater que, quoiqu'il y occupe une place importante, elle n'est pas disproportionnée. Il faut alors se rendre à l'évidence qu'il ne s'agit pas d'une biographie de Paul, mais que ce dernier sert le dessein poursuivi par l'auteur. É. Trocmé, *op. cit.*, p. 50.
64. Ac 28, 28.
65. D. Marguerat, *op. cit.*, p. 211-215.
66. Lorsqu'un groupe sent son identité menacée, il enclenche automatiquement un processus de protection-défense. Celui-ci est mis en branle lorsque « la valeur sociale du groupe est atteinte, soit par une dévalorisation, une dérision, ou une mise en échec par des événements ou actions d'autres groupes ». A. Mucchielli, *Les mentalités*, Paris, PUF, c1985, p. 87. L'étude du contexte de rédaction de *Luc-Actes* a montré que les relations intergroupales étaient tendues, voire conflictuelles. On peut vraisemblablement penser que la communauté d'appartenance de l'auteur subissait alors des attaques provenant à la fois de judaïsants et de Juifs et que celles-ci étaient suffisamment importantes pour être ressenties comme une menace de son identité. Il n'est d'ailleurs pas impossible que certains membres de cette communauté aient fait défection pour s'agréger à une communauté judéo-chrétienne, amplifiant par le fait même le niveau de menace identitaire. Ce fut donc en réponse à cette situation de crise identitaire que l'auteur rédigea son diptyque. Toutefois, son apologie identitaire ne se veut pas un rejet absolu de l'altérité, mais offre une vision plutôt conciliante tentant des rapprochements avec les communautés judéo-chrétiennes.
67. « [...] afin que vous découvriez, relative aux instructions que vous avez déjà entendues, la certitude » (Ac 1, 4) [nous soulignons].
68. J.-N. Aletti, *L'art de raconter Jésus. L'écriture narrative de l'Évangile de Luc*, p. 223-224.

69. É. Tromé, *op. cit.*, p. 108.
70. *Ibid.*, p. 78; S. Légasse, *loc. cit.*, p. 251; M.-F. Baslez, *loc. cit.*, p. 67, 73 et 84.
71. *Lc* 1, 3. Pour É. Trocmé, Théophile était une personne réelle plutôt qu'un symbole, alors que J.-N. Aletti, plus prudent sur la question, ne rejette pas l'hypothèse d'un nom d'emprunt ou symbolique. É. Trocmé, *op. cit.*, p. 48; J.-N. Aletti, *op. cit.*, p. 223.
72. Comme le prologue mentionne ce lecteur explicite, Théophile, celui-ci doit être inclus dans la stratégie narrative de l'auteur. En se construisant l'image de son lecteur implicite, membre de l'élite urbaine, l'auteur choisit de façon délibérée de s'adresser à ce lecteur explicite. Par le biais de ce lecteur explicite, l'auteur désirait que son lecteur implicite s'identifie à lui. En créant cette empathie pour Théophile, le lecteur implicite restera alors plus alerte au récit afin de parfaire lui-même ses connaissances du christianisme.
73. Il faut être critique face à l'objectivité prétendue par l'auteur de *Luc-Actes*. S'il clame vouloir raconter « tous » les événements, « exactement » tels qu'ils se sont produits, son histoire est incontestablement orientée. Il sélectionne les événements qu'il relit selon la thèse qu'il entend défendre et passe sous silence certains milieux chrétiens de l'époque. Bien que notre intérêt portait sur l'objectif que nous estimons primer sur les autres, nous ne nions pas l'existence d'objectifs secondaires comme la volonté de parfaire l'éducation religieuse du lecteur.
74. Dans une étude sur l'identité protestante, J. Zumstein a montré à quel point la quête identitaire est un perpétuel recommencement. Celle-ci s'amorce, entre autres, lorsque surviennent des changements contextuels suffisamment importants pour ébranler l'identité du groupe. Cf. J. Zumstein, *Le Protestantisme et les premiers chrétiens. Entre Jésus et Paul*, Labor et Fides, Genève, 2002, 136 p. Cette déstabilisation enclenche alors un processus de questionnements sur les éléments constitutifs de cette identité afin de permettre l'émergence d'une identité mieux adaptée à la nouvelle réalité historique. Le recours à la mémoire des origines est alors ressenti comme nécessité, car celle-ci donne sens à cette identité. Ce fut donc par ce procédé que l'auteur de *Luc-Actes* contribua à la quête identitaire de sa communauté d'appartenance. Or, « pour que cette mémoire puisse remplir sa fonction, il faut donc qu'elle ne soit pas seulement proposée, mais reçue et partagée par la communauté ». É. Noreli, *loc. cit.*, p. 1-2. La réception rapide de *Luc-Actes*, comme récit des origines, est un indicateur illustrant que son auteur fut l'un des agents qui permirent de fixer les bases de l'identité chrétienne. Toutefois, il ne faudrait pas conclure trop rapidement et prétendre que cette identité était clairement établie à la fin du I<sup>er</sup> siècle. Bien au contraire, l'identité chrétienne était toujours en cours d'élaboration, bien que certains éléments commençaient à se structurer, ceux-là même qui se trouvaient au cœur des relations conflictuelles sous-jacentes au récit de *Luc-Actes*. De fait, comme le rappelle M.-F. Baslez, « l'étude des origines du christianisme à travers les textes néotestamentaires et apostoliques, ainsi que ceux du judaïsme contemporain, évoque [cette] longue quête identitaire, durant laquelle la religion nouvelle a progressivement réglé ses rapports avec le judaïsme et s'est construite par un travail de mémoire et l'établissement d'une tradition ». M.-F. Baslez, « Les premiers temps de l'Église : identités chrétiennes », dans *Les premiers temps de l'Église : de saint Paul à saint Augustin*. Textes présentés par M.-F. Baslez, Paris, Gallimard, 2004, p. 65. On peut donc dire, à la lumière de ce que nous révèle le contexte de rédaction, que *Luc-Actes* assumait une double fonction : celui d'apologie identitaire et celui de questionnement sur *Soi*, donc de quête d'une identité. Or, loin de s'opposer, ces deux aspects s'avèrent complémentaires. Les attaques dont était victime la communauté d'appartenance de l'auteur contribuèrent au questionnement identitaire, voire enclenchèrent le processus de quête identitaire, et obligèrent, pour les nécessités d'établir une défense, de circonscrire les particularités de leur identité.