

La communauté paulinienne de Philippiques à la lumière de l'archéologie historique

Considérations méthodologiques

Marie-Françoise Baslez

Volume 21, numéro 1, 2013

L'archéologie et la Bible

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1025474ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1025474ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Baslez, M.-F. (2013). La communauté paulinienne de Philippiques à la lumière de l'archéologie historique : considérations méthodologiques. *Théologiques*, 21(1), 191–212. <https://doi.org/10.7202/1025474ar>

Résumé de l'article

L'importance des fouilles archéologiques de Philippiques, première fondation paulinienne en Europe, ainsi que leur longue histoire, offre l'occasion de réfléchir sur les rapports entre Bible et archéologie. Le bilan historiographique met en évidence des surinterprétations et des anachronismes, afin de faire « coller » les vestiges au texte des Actes des apôtres ou, au contraire, provoquer la tradition chrétienne en avançant des hypothèses hasardeuses sur de nouvelles découvertes et les silences des textes. À Philippiques, l'intérêt historique des inscriptions l'emporte sur celui des vestiges et permet de restituer un contexte religieux et culturel de la mission chrétienne dans la moyenne durée, sinon pour la période précise du passage de l'apôtre. Mais c'est surtout la construction de la mémoire de saint Paul au cours des trois premiers siècles, comme héros fondateur et martyr intercesseur, que les vestiges archéologiques permettent d'étudier.

La communauté paulinienne de Philippi à la lumière de l'archéologie historique

Considérations méthodologiques

Marie-Françoise BASLEZ*

Histoire des religions

Université de Paris Sorbonne (France)

L'histoire du site archéologique de Philippi, en Macédoine, est très significative du revirement auquel on assiste aujourd'hui dans le rapport de la Bible à l'archéologie. Chacun le sait : dans une première étape, qui vit l'ouverture de chantiers majeurs, il s'agissait, conformément à l'esprit positiviste du XIX^e siècle, de « vérifier » la Bible par des vestiges matériels, en utilisant les textes sur le terrain ainsi que Schliemann l'avait fait des poèmes homériques dans sa quête de Mycènes et de Troie. Le plus souvent, cette vérification s'est avérée impossible, mais l'on prit conscience que les fouilles ouvraient d'autres problématiques et conduisaient au contraire à interroger la Bible en relisant les textes avec de nouvelles références et d'autres modèles. C'est le cas à Philippi, ville moyenne de Macédoine, fondée au IV^e siècle avant notre ère par Philippe II, le père d'Alexandre, sur le site de l'antique Krénidès (Les Petites Sources), pour contrôler les mines d'or et d'argent du Mont Pangée. Après avoir servi de champ de bataille en 42 lors des guerres civiles entre les héritiers de César et ses meurtriers, elle connut un grand développement à l'époque impériale romaine, sous les règnes d'Auguste et de Claude, comme colonie militaire de vétérans,

* Marie-Françoise Baslez est professeur d'histoire des religions de l'Antiquité à l'Université de Paris Sorbonne. Ses recherches portent sur les interactions entre les religions du monde gréco-romain, incluant le judaïsme hellénisé et les religions orientales, outre les cultes grecs et romains. Elle se consacre plus particulièrement à l'étude des persécutions et aux structures de communautés religieuses. Elle a récemment publié (2012) « Mémoire et histoire dans la littérature apocryphe juive et chrétienne », dans A. Gagné et J.-F. Racine, dir., *En marge du Canon*, Cerf, Paris, p. 107-119.

chargée de surveiller les tribus thraces du Nord, et comme étape sur la *Via Egnatia* qui menait soldats et marchands jusqu'à Rome à travers l'isthme balkanique. C'est ici que Paul fonda sa première Église en Europe en 50 ou 51 de notre ère, sous le règne de Claude. Cette fondation est documentée dans le Nouveau Testament par un texte autobiographique conservé, l'Épître aux Philippiens, et par un récit des Actes des apôtres.

La prospection du site fut initiée par des voyageurs et des archéologues français, dès le ^{xix}^e siècle¹, et la première grande fouille fut conduite par l'École Française d'Athènes dès le retour de la paix dans les Balkans à la fin de la première guerre mondiale. Aujourd'hui l'exploration archéologique associe l'École Française à une équipe d'archéologues suisses de l'Université de Lausanne et, bien sûr, aux Grecs pour qui le site représente certainement un enjeu national en référence à la figure fondatrice d'Alexandre, surtout depuis la recomposition géopolitique du centre des Balkans, et même un enjeu ecclésial du point de vue de l'Église autocéphale de Grèce, ce qui s'est manifesté par le réaménagement moderne d'un lieu de pèlerinage². Or, des objectifs nationalistes circonstanciels, de même que les exigences du tourisme religieux, jouent un rôle non négligeable dans le développement des programmes archéologiques et dans l'interprétation des trouvailles. Philippes se révèle donc être, surtout en ces dernières années, un champ d'exercice privilégié de l'esprit critique pour examiner les objectifs et la méthodologie de l'archéologie historique ainsi que la question de la surinterprétation.

Longue de plus d'un siècle, l'histoire de l'exploration archéologique de Philippes peut se diviser en trois phases. Les premières grandes fouilles de l'entre-deux-guerres mirent en évidence le tracé et le tissu urbain de la cité antique, en retrouvant les murailles, le théâtre et le forum (Collart 1937, 457-461 ; Lemerle 1945, 15-41 : commentaire linéaire d'Ac 16,8-40). La seconde phase, à partir des années 1960, s'attacha aux monuments paléochrétiens édifiés entre le ^{iv}^e et le ^{vi}^e siècle (Hoddinott 1963 ; Pallas 1977),

-
1. Sur les missions de Léon Heuzey en 1861, Paul Perdrizet en 1894 et 1899, Charles Picard et Charles Avezou en 1914, voir Collart (1937, 3-36).
 2. Réaménagement à partir de 1951, année célébrée comme le 1990^e anniversaire de l'arrivée de Paul et de la fondation de la « première Église d'Europe » (ce qui n'est pas exact puisque la communauté chrétienne de Rome date de 41 ou de 49 au plus tard). En 1972, fut érigé par le métropolite de Kavala une église-baptistère dédiée à sainte Lydie, « la première chrétienne européenne », au lieu supposé de sa rencontre avec l'apôtre (voir ci-dessous). Voir, en particulier, le petit livre édité par le métropolite de Philippes, Néapolis et Thasos, *Saint Paul the Apostle and Philippi*, traduction anglaise 1994, réédition 2003.

qui sont donc sans rapport direct avec la vie de Paul, mais ne signalent pas moins l'importance particulière de cette fondation paulinienne comme lieu de pèlerinage dans l'Antiquité tardive. Les recherches actuelles exploitent surtout la documentation épigraphique et iconographique (en particulier les reliefs votifs d'une série de petits sanctuaires rupestres creusés dans la paroi rocheuse de l'acropole : Collart et Ducrey 1975 ; Pilhofer 2009). L'enjeu est alors de reconstituer un « milieu philippien », social et religieux, pour mieux contextualiser, historiquement, l'Épître aux Philippiens et la séquence des Actes des apôtres. Certaines de ces recherches sont menées à la charnière de l'exégèse et de l'archéologie, ou en parallèle. Dans l'attente de la publication des inscriptions de la colonie romaine de Philippes (d'ailleurs hellénophone), que prépare l'École Française d'Athènes, Peter Pilhofer a publié en 2000 dans le cadre d'un centre de recherche néotestamentaire de l'Université de Tübingen un recueil de 767 textes, complété en 2009 de 62 inscriptions nouvelles, faisant suite à une thèse qui associait l'approche archéologique et épigraphique à une étude des sources textuelles disponibles, de Paul à Polycarpe : l'étude est cumulative, qui met à plat des données hétérogènes plutôt qu'elle ne procède à une véritable confrontation entre les pierres et les textes ; sélective au demeurant, elle se propose d'étudier de l'intérieur une communauté considérée comme emblématique, « la première communauté chrétienne d'Europe », plutôt que de rendre compte de son inscription dans un espace et dans un milieu (Pilhofer 1995). L'éphore des Antiquités responsable du site, Charalambos Bakirtzis, auteur du guide archéologique officiel, s'est associé en 1998 à un spécialiste du Nouveau Testament et de l'histoire de l'Église, Helmut Koester, pour une publication collective d'histoire paulinienne, dont l'enjeu était nouveau, puisqu'on voulait y traiter de Philippes au temps de Paul et après sa mort (Bakirtzis et Koester, 1998) : paradoxalement, comme le titre ne l'indique pas vraiment, faute de pouvoir retrouver l'horizon du milieu du 1^{er} siècle, contexte historique des écrits pauliniens, l'archéologie de Philippes est utilisée de façon subversive pour provoquer les textes et la tradition chrétienne, en postulant d'après des vestiges paléochrétiens que Philippes aurait pu être le lieu du martyre de Paul (voir ci-dessous).

1. La difficulté de lire les textes sur le terrain

Bien sûr, dès le début de la prospection archéologique, on a cherché à inscrire dans le paysage les passages concernés des Actes des apôtres. Heuzey, dès 1878, avait cru pouvoir identifier le lieu de la rencontre de Paul avec

Lydie, d'après les données fournies par les Actes des apôtres, à partir des premiers éléments topographiques repérés sur le terrain³. Dans cette région marécageuse, parcourue par de nombreux filets d'eau, le terme de « rivière » (Ac 16,13) paraissait ne pouvoir s'appliquer qu'au Gangites, un affluent du Strymon, qui coule à l'Ouest de la ville, à plus de deux kilomètres des murailles. Cela incita certains archéologues à considérer que la *pylè* indiquée par Luc (Ac 16,11) n'était pas une des portes de la ville, mais l'arche monumentale, érigée dès la fondation romaine à proximité du Gangitès, sur le trajet de la Via Egnatia, pour marquer la limite du territoire de la colonie romaine. Cette localisation n'a jamais fait l'unanimité, d'abord parce que la distance de l'arche au centre de la ville est supérieure aux 900 mètres que pouvait parcourir un Juif le jour du Sabbat (Ac 1,12)⁴, ensuite parce qu'une telle délimitation aurait inclu la nécropole occidentale à l'intérieur de l'espace urbain, ce qu'interdisait la loi romaine. D'autres historiens ont donc proposé de situer le lieu de prière des Juifs au lieu-dit Les Sources (Krenidès), à l'Est de la colonie (Lemerle 1945, 23-27)⁵, avant que l'identification par l'archéologue grec Lazaridis d'une troisième porte (Lazaridis 1973) — dite Porte des Marais, au Sud-Ouest de la ville et à cinquante mètres du ruisseau Zygaktis — ne conduise aujourd'hui à localiser la rencontre fondatrice au bord de ce cours d'eau et à y consacrer en 1972 un lieu de mémoire sous la forme d'une église-baptistère. Ainsi se crée un paysage relique (voir la typologie de Tardieu 1990)... Le texte des Actes des apôtres n'incite pas à rechercher les restes d'une synagogue antique monumentale, puisque dans la formule employée par Luc, qui est très usuelle — « là où nous pensions qu'il y avait prière (*proseuchè*) » (Ac 16,13) —, le terme grec *proseuchè* peut renvoyer aussi bien à l'acte de dévotion qu'à une « maison de prière », première désignation en grec de ce que nous appelons aujourd'hui une synagogue⁶; l'incertitude est la même

3. Voir Heuzey (1876-1877, 128-130), tiré des relevés et des observations de son voyage de 1861 (voir déjà Renan, *Histoire du christianisme*, III, *Saint Paul*). Suivi et développé par Collart (1937, 458-459).

4. Flavius Josèphe, *Antiquités Judaïques* 20, 169 et *Guerre des Juifs* 5, 70: cette distance varie selon les textes et les mesures antiques utilisées et reste somme toute indéterminée.

5. Pilhofer (1995, 165-173) revient à une localisation à l'Ouest de la ville, en acceptant l'existence d'une quatrième porte de la ville.

6. Une synagogue, au sens de communauté organisée, possédant sans doute un lieu de réunion, n'est pas attestée à Philippes avant le IV^e siècle (voir Bakirzis et Koester 1998, 27-35). Sur l'apparition et l'histoire des lieux de réunion construits, voir en général Olsson et Zetterholm (2003).

sur le site archéologique de Délos⁷, où les enjeux ne sont évidemment pas les mêmes.

De toute manière, la possibilité de lire le récit lucanien sur le terrain tourne court assez vite, car l'horizon archéologique des années 50, les années de Paul, n'est malheureusement pas repérable sur le site, puisque la ville a connu plusieurs fondations et réurbanisations successives. L'enquête pour retrouver des vestiges de ce qu'avait pu voir Paul est fortement compromise par la grande phase de constructions qui a eu lieu à l'époque des Antonins : l'impression générale dégagée aujourd'hui par les fouilles du site, sur le forum notamment, est celle de la seconde moitié du I^{er} siècle. Il fallut donc réinventer et réinterpréter des repères topographiques. En voulant retrouver et vénérer comme un espace relique, dès 1878, « la prison de saint Paul », on réinterpréta une pièce souterraine, décorée d'une fresque. C'était sans doute la citerne romaine souterraine, située au départ d'un escalier desservant un temple hellénistique, qui fut transformée en église et décorée d'une fresque vers le x^e siècle, car l'aménagement est postérieur à la ruine d'une basilique chrétienne du v^e siècle (Pelenakidou, 1980). Dans ce cas, le récit des Actes des apôtres et les données topographiques transmises par Luc ont servi à sacraliser dès l'époque byzantine un nouveau lieu de culte et à transmettre aux Modernes un témoignage de foi, non pas un témoignage historique : pour ce faire, il est d'ailleurs plus facile de réinterpréter un édifice fossilisé somme toute insignifiant, comme une citerne. Une autre possibilité consiste à s'approprier des vestiges significatifs et à les analyser dans une fourchette chronologique large au nom de l'argument de vraisemblance, en inversant la fonction normale du document archéologique, qui est d'établir une chronologie relative précise, voir une chronologie absolue : c'est ainsi que depuis les fouilles de 1991, qui ont mis au jour de vastes demeures caractéristiques de l'Antiquité tardive, on utilise ces dernières par analogie pour donner davantage de consistance historique à la figure de Lydie, chef de famille et chef d'entreprise selon les Actes des apôtres (Gonaris et Velenis 1991, 409-417 ; Bakirtzis et Koester 1998, 24)⁸.

7. L'utilisation du terme *proseuchè* dans des inscriptions votives suffit-elle à identifier un édifice comme « maison de prière » ou synagogue ? Un premier état de la question dans Bruneau (1970, 480-495), un dernier état de la question par Kraabel (1995, 110-112).

8. Sur l'usage abusif de l'analogie et de la vraisemblance, voir Portefaix (1988, 132, n. 4).

2. L'interprétation extensive des inscriptions : reconstitution d'un « milieu paulinien »

Ce n'est donc pas principalement en termes de localisation dans l'espace public que l'archéologie de Philippes peut apporter une contextualisation à la prédication paulinienne, contrairement à ce qui se passe à Corinthe. Reste alors, pour éclairer indirectement les textes pauliniens et apprécier la fiabilité du récit lucanien, un abondant stock d'inscriptions et l'iconographie de tout un ensemble de petits sanctuaires rupestres. Dès 1922, Charles Picard publia une première étude, hâtive, de ces reliefs votifs qu'il considérait comme une documentation d'histoire religieuse exceptionnelle et qu'il data automatiquement du 1^{er} siècle (Picard 1922, 117-201), parce qu'il en vit immédiatement l'enjeu quant à l'émergence et à la diffusion du christianisme. Cette imagerie ainsi datée expliquait dès lors la prédication de Paul par une attente spirituelle locale précise et inscrivait l'itinéraire de sa mission dans la trajectoire commune à tous les cultes venus de l'Orient, puisque sont installées à Philippes les divinités égyptiennes et phrygiennes.

Il est vrai que les cultes orientaux pratiqués à Philippes développaient souvent une thématique de mort et de résurrection : mythe d'Osiris, intégré aux mystères isiaques à l'époque impériale ; mythe de Dionysos, mis à mort, dépecé et ressuscité comme Osiris, dont la dévotion était très développée en Macédoine, surtout dans un cadre funéraire en association avec l'orphisme pour proposer un trajet de salut dans l'après-mort ; mythe d'Attis, le jeune amant divin de la déesse phrygienne Cybèle, dont on célébrait chaque année la mort et la résurrection⁹. Les dévots de Dionysos formaient à Philippes des communautés religieuses bien organisées, où se trouvaient rassemblés Grecs, Romains et Thraces (Pilhofer 2000, n° 095, 340, 524, 525, 529). On y vénérât aussi les dieux de Samothrace, dont le culte extatique à mystères, destiné à assurer le salut des marins en mer, prit à l'époque de Paul un caractère salvifique étendu à toutes les circonstances (Pilhofer 2000, n° 388)¹⁰. Dans le sanctuaire d'Isis fouillé à Philippes, on

9. Témoignages archéologiques : Koukouli-Chrysanthaki et Bakirtzis (2006, 25-28) ; Collart (1937, 389-486). Sur tous ces cultes et leur diffusion, voir maintenant la réédition du livre classique de Cumont (2006) ainsi que Turcan (1989). Les cultes romains, comme celui de Silvanus, sont également bien représentés dans cette colonie romaine.

10. Ex-voto de deux marins romains, au début du principat, après une vision des Dioscures. Une liste d'initiés (« mystes ») aux mystères de Samothrace, d'époque hellénistique, a été trouvée à Philippes et reste non publiée depuis la mort de Lazariadis (Musée Archéologique, inventaire *Lambda* 25 ; voir Pilhofer 2000, 336).

a retrouvé tout un dispositif à crypte évoquant les rites décrits par Apulée où l'on ensevelissait l'initié pour lui faire mimer la mort et où la sortie du tombeau lui faisait éprouver une re-vie identifiée à celle d'Osiris (Collart 1929, 70-100)¹¹. Tout cela pourrait justifier, évidemment, le choix de l'expression suivante dans la lettre aux Philippiens: « Se conformer à sa mort (du Christ) pour parvenir à la résurrection d'entre les morts » (Ph 3,11). On aimerait se dire que Paul savait sûrement ce qu'il faisait en utilisant les propres mots des Philippiens et en se référant, au moins indirectement, à leur quête d'une espérance pour l'après-mort. Mais l'on bute, encore une fois, sur un problème de chronologie, car ces témoignages de dévotion ne sont pas antérieurs à la deuxième moitié du I^{er} siècle, puisque ces sanctuaires ont été installés dans d'anciennes carrières, utilisées pour la construction du centre urbain (Collart et Ducrey 1975). Il est donc abusif ou au moins anachronique de parler dans les années 50 d'un foisonnement de cultes à mystères, mais les fouilles du site de l'Octogone dédié à Paul ont mis en évidence, dans une strate antérieure du III^e ou du II^e siècle avant notre ère, l'importance prise par les initiations de Samothrace (voir ci-dessous).

L'hypothèse du même Charles Picard d'une « colonie juive nombreuse, où triompha assez facilement en 52 la propagande de l'apôtre Paul », est tout aussi hasardeuse. Comme on l'a déjà relevé, une seule inscription mentionne l'existence d'une communauté juive organisée et d'une synagogue, qui n'est pas antérieure au III^e siècle de notre ère, voire au début du IV^e siècle¹², c'est-à-dire qu'à Philippes le judaïsme ne s'identifie vraiment qu'à l'époque chrétienne, alors qu'on s'efforce au contraire habituellement de retrouver la matrice juive du christianisme. L'épigraphie de Philippes ne permet pas davantage de rendre compte d'un autre problème soulevé par les Actes des apôtres et fondamental, celui-là, quant à la compréhension de la première dynamique chrétienne. Luc présente en effet Lydie comme une « craignant Dieu » (Ac 16,14), selon d'ailleurs un procédé d'écriture récurrent pour les figures de premier converti comme le centurion Corneille. Cette désignation, qui est monothéiste mais pas forcément juive, est utilisée, des siècles plus tard, dans deux inscriptions de la synagogue d'Aphrodisias,

11. Dix inscriptions isiaques ont été republiées en 2005 dans le *Recueil des Inscriptions relatives aux Cultes Isiaques (RICIS)*, 1, n° 113/1001-1002 et 1005-1012. La communauté fleurit aux II^e et III^e siècles, rassemble les notables de la colonie et est bilingue.

12. Noy, *IJO I. Eastern Europe*, Mac 12, p. 89-90: épitaphe de Nicostratos (l'amende prévue en cas de violation de la tombe est à payer à la synagogue). Le patronyme, rare, est attesté à Aphrodisias.

en Asie Mineure, pour un deuxième cercle de sympathisants grecs du judaïsme¹³, ce qui a ouvert l'hypothèse que le christianisme émergent aurait surtout puisé des adhésions dans ce vivier¹⁴. Par ailleurs, dans l'épisode philippien de la pythonisse (Ac 16,17), Luc fait explicitement allusion au culte du « Très-Haut », culte polysémique par excellence mais particulièrement bien attesté dans la région, en Macédoine et en Thrace¹⁵. Que recouvrait cette invocation ? Il pouvait s'agir de Zeus, centre du système polythéiste¹⁶, ou bien d'un Baal sémitique (par exemple, à Délos¹⁷), ou enfin du dieu des Juifs, comme pourraient le suggérer les Actes des apôtres qui font identifier Paul et Silas à Philippes comme les « serviteurs du dieu Très-Haut ». L'apôtre aurait alors utilisé dans sa prédication une aspiration locale diffuse à un divin transcendantal et la scène d'exorcisme relatée dans les Actes des apôtres aurait pu avoir lieu dans un sanctuaire de Théos Hypsistos, lieu de rencontre entre Grecs et Juifs (Mitchell 1999, 115-116). Il s'agit d'une recomposition, bien sûr, qui est aussi une surinterprétation, puisqu'elle consiste à associer des éléments du récit lucanien — *proseuchè*, Théos Hypsistos, « craignant-Dieu » — qui peuvent certes faire sens dans le judaïsme antique, mais dans des contextes et à des époques différentes, et qui sont aussi polysémiques. En tout cas, dans l'état actuel de la documentation, les fouilles de Philippes n'attestent d'aucune manière un culte au Très-Haut (Pilhofer 2000, 182-188). Cependant, dans la moyenne durée (I^{er}-II^e siècles), l'archéologie illustre une situation où des communautés religieuses petites, dynamiques, effervescentes, sont si proches les unes des autres qu'elles sont à la fois perméables et concurrentes : on trouve confirmation de cette contextualisation de la mission chrétienne dans le fait que le sanctuaire des dieux égyptiens a fait l'objet d'une réappropriation

13. Pour un état récent de la question, sur une base épigraphique, voir Koch (2006) et Chaniotis (2010, 32-44). La date de ces inscriptions, d'abord rapprochée le plus possible de la période apostolique, pour « vérifier » les Actes de apôtres, est maintenant descendue au IV^e siècle, voire plus tard encore.

14. Discussion dans Baslez (2012, 170-171).

15. Voir en dernier lieu Mitchell (1999) et, pour la région, Tacheva (1977). Le culte du Très-Haut est en particulier attesté à Thessalonique, à Pydna et à Amphipolis.

16. Son culte est attesté à Philippes (Collart et Ducrey 1975, 237-240).

17. Baslez (1977, 90 et 127-128) : les cultes de Zeus Hypsistos, culte de sommet, et de Théos Hypsistos, peut-être ou sans doute le dieu des Juifs, sont attestés simultanément à Délos. La documentation épigraphique susceptible d'identifier une communauté juive à Délos associe de la même manière que la séquence philippienne des Actes des apôtres l'emploi des termes *proseuchè* et *théos hypsistos*.

rapide, car l'autel païen y a été marqué d'une croix et d'une colombe dès le IV^e siècle¹⁸.

Enfin, étant donné que l'épigraphie apparaît depuis sa constitution en science auxiliaire de l'histoire, au XIX^e siècle, comme la preuve documentaire par excellence, on a voulu utiliser l'indication professionnelle donnée par Luc à propos de Lydie — une « négociante en pourpre » originaire de Thyatire, à la tête d'une entreprise familiale (Ac 16,14-15) — et la réinsérer dans le contexte économique et social fourni par les inscriptions du site, pour donner davantage de réalité historique à cette figure de convertie. Ainsi, au XIX^e siècle déjà, un érudit local, médecin de Thessalonique, avait fait état d'une inscription mentionnant la présence à Philippes d'une association de marchands de pourpre originaires de Thyatire, ce qui recoupaît de façon inespérée le récit des Actes, mais l'inscription n'a malheureusement jamais été retrouvée (Mertzidis 1897)¹⁹ : le seul document dont on dispose aujourd'hui est un fragment portant l'appellation de *purpurari*, qui est inscrit en latin et non plus en grec, si bien qu'il est nécessairement postérieur au II^e siècle²⁰. Reste l'argument de vraisemblance : à Thessalonique, qui n'est pas loin de Philippes, la capitale de la province, on a effectivement recueilli et publié une inscription qui atteste de l'existence d'une corporation de marchands de pourpre de Thyatire et la localise même précisément « dans la Dix-Huitième avenue »²¹ : c'est peut-être ce qui a inspiré un faux au XIX^e siècle, mais cela peut tout aussi bien prouver au contraire l'authenticité de l'inscription disparue en fournissant un parallèle régional et en suggérant un réseau commercial. Disons que, dans la moyenne durée sinon pour l'époque de Paul exactement, il y a convergence d'éléments pour attester de la présence de négociants en pourpre dans la région et d'un trafic entre la Macédoine et la Lydie, en Asie Mineure.

18. Inscription dédicatoire de l'autel et de bancs par le médecin Quintus Magius Evhemerus pour le salut de la Maison impériale et de la colonie (*Recueil des Inscriptions relatives aux Cultes Isiaques (RICIS)* 1, n° 113/1007).

19. Discuté par Robert (1939), très sceptique et par Lemerle (1945, 28-29), assez hésitant.

20. Signalée par Heuzey (1877, 28 ; voir maintenant *Corpus Inscriptionum Latinarum* III, 664).

21. *Inscriptiones Graecae* X.2.1, 291. Voir Baslez (2012, 142). Pilhofer (1995, 234-235), dans sa discussion de la *porphyropolis*, ne fait pas intervenir cette inscription parce que les limites de son enquête lui sont tracées par le texte lucanien et reste circonscrites à la documentation philippienne.

3. Des inscriptions au texte paulinien : parler le langage de son temps

S'il est donc vain de rechercher dans les vestiges monumentaux ou même dans les inscriptions les traces de réalités historiques ou de personnages contemporains de Paul, l'abondante épigraphie de Philippes suggère néanmoins d'ouvrir une autre voie d'approche des textes pauliniens, dans la perspective d'une histoire de la communication. L'une des difficultés pour l'historien des mentalités antiques, surtout s'il étudie une prédication, est de donner aux mots leur juste poids. Les débats suscités par Paul ont parfois été, dès l'Antiquité, des « querelles de mots » (2 Tm 2,14). Il en résulte que le travail de l'historien, pour raccourcir la distance entre le présent et le passé, est de restituer aux mots le sens pour lequel ils avaient été choisis par l'auteur : il faut donc faire l'histoire des mots pour éviter tout anachronisme et toute interprétation approximative ou erronée. Quand il s'agit des épîtres pauliniennes, l'intertextualité biblique fournit, bien sûr, une méthode et une approche indispensables, mais relève d'une écriture de croyant, la Bible étant le référent partagé entre l'auteur et ses lecteurs. L'objectif pastoral et le discours d'appel à la conversion suggèrent aussi de déterminer la stratégie de l'apôtre en évaluant dans quelle mesure le prédicateur rejoint son lectorat sur son propre terrain, en utilisant un vocabulaire et des notions qui lui sont familiers.

Or, c'est l'épître aux Philippiens qui pose de manière cruciale la question du rapport de Paul au monde, puisque l'apôtre y recourt à un lexique qui relevait normalement du champ politique pour ses contemporains : le verbe *politeuesthai* (Ph 1,27) — un *hapax* néotestamentaire, qui est pourtant une expression très courante et dont le sens ordinaire est « vivre en citoyen », « mener une vie publique »²² — ainsi que le nom apparenté *politeuma* (Ph 3,20), qui dérive lui aussi de *polis*, la « cité », et qui désigne des communautés représentatives organisées suivant le modèle civique, le plus souvent des communautés de soldats²³, quelquefois des communautés juives issues sans doute d'une colonisation militaire²⁴.

22. Voir les enquêtes complètes et les définitions précises données par les épigraphistes Wilhelm (1925) et surtout Hermann (1993, 71-72), qui récapitule toutes les attestations dans le vocabulaire des cités grecques.

23. La documentation est surtout égyptienne : état de la question par Méléze-Modrzejewski (2008, 76-82) et Mimouni (2012, 694-696).

24. Le terme de *politai* (« citoyen ») est employé par les pouvoirs publics pour les Juifs de Smyrne qui ont une forte organisation associative (Josèphe, *Antiquités Judaïques* 14, 259-261) et doit renvoyer à un *politeuma* puisqu'ils sont aussi comptés parmi les étrangers domiciliés (voir Mimouni 2012, 787-788) ; or les communautés juives

Dans la colonie de Philippes, justement, le noyau dirigeant était constitué par une population de vétérans, de soldats-cultivateurs, qui bénéficiaient, certes, de la citoyenneté et étaient inscrits dans la tribu romaine Voltinia, mais selon un système de droits civiques limités, le statut de droit latin; les inscriptions attestent que cette question des droits civiques comptait beaucoup pour les vétérans de Philippes, qui se considéraient en situation de minorité, réduits à un statut inférieur (Pilhofer 1995, 118-122; Oakes 2001, 50-54). L'on est tenté de rapprocher leurs revendications d'un passage de l'Épître aux Philippiens: « Beaucoup en effet, [...] leur fin sera la perte, [...] eux qui se comportent suivant les choses de la terre. Quant à nous, en effet, notre communauté civique (*politeuma*), elle est dans les cieux » (Ph 3,19-20, traduction littérale). Hormis quelques exégètes, pour qui *politeuma* est employé ici par métaphore²⁵, la plupart des commentateurs s'accordent à penser qu'on ne peut vider la terminologie utilisée par Paul de sa substance politique²⁶, attestée par les inscriptions, et que l'apôtre confronte ainsi implicitement plusieurs modèles de relation du religieux au politique²⁷. En demandant à ses auditeurs de dépasser la question des droits civiques pour penser au royaume de Dieu, Paul s'adressait à eux en parlant leur langage et en se référant à leur centre d'intérêt. À l'échelle régionale sinon locale, un examen plus poussé des inscriptions de Macédoine confirme que dans d'autres communautés religieuses, juives et isiaques, on avait l'habitude de poser dans les mêmes termes que Paul les rapports du religieux au politique en utilisant le verbe *politeuesthai* pour établir les normes de la vie publique que doit mener le croyant²⁸.

d'Asie Mineure sont issues d'une colonisation militaire séleucide, avec peut-être un précédent achéménide (Mimouni 2012, 773-774).

25. Aletti (2005, 274-275), qui comprend *politeuma* comme une notion abstraite et non institutionnelle, traduit par « modèle céleste constitutif du groupe » et évacue en conséquence toute signification politique de *politeuesthai*, proposant de traduire par « régler sa vie ».
26. Ainsi Hengel (1966, 178-181), Pilhofer (1995, 127-134), Fee (1995, 161-162), Grabe (2006, 289-302). Oakes (2001, 50-54) va le plus loin dans l'interprétation historique en limitant la portée du passage de Paul au problème pragmatique du statut des vétérans de la colonie, problème *de facto* dépassé à partir du moment où ils sont devenus une minorité.
27. Le concept de *politeuma* servira longtemps à cette confrontation dans l'ecclésiologie des premiers siècles chrétiens, par exemple dans l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée.
28. « Inscription grecque de Stobi », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 56, 1952, p. 291-298, trouvée dans la synagogue aménagée à la fin du IIe siècle (Hengel 1966, 145-183; *Inscriptiones Judaicae Orientis*; I. *Eastern Europe*, Mac1); inscription de

Cette base historique ouvre aussi une perspective sur l'organisation de la communauté chrétienne telle qu'elle ressort de l'Épître aux Philippiens. On sait que, dans son adresse, Paul ne la désigne pas comme une « Église », pas plus que celle de Rome. Pourtant, c'est celle des fondations pauliniennes, qui témoigne du plus haut degré d'une organisation corporative avec ses évêques et ses diacres (Ph 1,1). Ce sont des administrateurs, dont les fonctions de répartition des ressources au sein de la communauté apparaissent souvent dans les associations culturelles ou professionnelles du monde antique. En considérant l'antériorité de cette communauté paulinienne en Europe, son organisation comptable relativement sophistiquée (Pilhofer 1995, 147-152), la durée et l'efficacité de son soutien à la mission de Paul (Ph 4,15-16), on peut se demander si ce dernier n'a pas trouvé sur place un certain modèle d'organisation associative²⁹, celui justement d'un *politeuma*.

4. L'évidence archéologique : le travail de mémoire dans l'Église locale

À défaut de nous éclairer sur le vécu de Paul, la recherche archéologique récente nous renseigne de façon intéressante sur ce qu'il a représenté au cours des trois premiers siècles pour la communauté chrétienne de Philippi, comblant ainsi une lacune des sources textuelles après les missives de Polycarpe aux Philippiens, la première contemporaine du transfert d'Ignace vers 115, la seconde un peu plus tardive, datée vers 135 (Pilhofer 1995, 206-209).

Le témoignage archéologique le plus ancien relatif à Paul est l'inscription mosaïque d'une basilique dédiée à Paul par l'évêque Porphyrios : la ligne centrale dit mot à mot qu'il « a fait faire la broderie (c'est-à-dire le pavage en mosaïque) de la basilique de Paul ». Ce Porphyre est connu par les canons du concile de Serdique en 342/3, ce qui établit qu'il était en activité dans les années 340 (Bakirtzis 1995, 41-42). La basilique a donc été immédiatement construite après la paix de l'Église proclamée en 313. Jusque-là, la communauté chrétienne de Philippi devait se réunir dans des

Maronée (*Recueil des Inscriptions concernant les Cultes Isiaques*, 114/0203, ligne 10). Voir Baslez (2012, 341-345).

29. Voir Pilhofer (1995, 146-147), qui renvoie au modèle des procureurs dans certaines associations culturelles locales. Ascough (2003) pousse sans doute un peu trop loin le comparatisme entre la communauté de Philippi et les associations connues en Macédoine.

demeures privées, comme presque partout ailleurs³⁰. Les campagnes de fouilles menées dans les années 1970-1980 sur le site (Pelekanidis 1978 et 1980), au cœur de la cité, sur la place publique, ont mis en évidence trois états successifs et donc trois lieux sacrés superposés. En allant du plus ancien (qui est aussi le plus profond) au plus récent, on a trouvé un petit sanctuaire funéraire hellénistique (*herôon*), puis la première église dédiée à Paul vers 340, à laquelle correspond l'inscription, et enfin, dans un troisième état, un vaste aménagement datant de la fin du IV^e siècle dans lequel un bâtiment octogonal a absorbé le premier édifice chrétien, de plan basilical.

La petite chapelle païenne, datée du II^e siècle avant notre ère, recouvrait une tombe souterraine : cette chambre funéraire voûtée, analogue aux sépultures aristocratiques retrouvées nombreuses en Macédoine, comprenait dans un angle une table à offrandes et en son centre un cercueil au contenu intact. La sépulture était celle d'un enfant ou d'un adolescent (le squelette mesure 1m 20), nommé Euéphénès fils d'Exéchestos, dont la famille, d'après les inscriptions, était initiée aux mystères de Samothrace³¹, déjà signalés plus haut. Signe de divinisation dans le monde grec, le cadavre était recouvert de pièces d'orfèvrerie en or ; il portait également une coiffure en or avec disque et cornes évoquant nettement la coiffure d'Isis³². Ce jeune mort avait été divinisé en raison de sa consécration aux dieux de Samothrace et à Isis, à cause de sa mort prématurée, qui en faisait un bien-aimé des dieux, selon une pratique religieuse bien attestée par les épigrammes funéraires et suffisamment répandue à la fin de l'époque hellénistique pour avoir été relevée par l'auteur juif du livre de la Sagesse (à Alexandrie dans les années 25 avant notre ère), qui y voyait une forme particulièrement vivace d'idolâtrie (Vérilhac 1982, 313-338 ; voir Sg 14,15)³³. Pour les Grecs, les morts prématurés étaient des bien-aimés des dieux, qui s'empressaient de les accueillir

30. Cet état de choses se déduit du fait que la première installation d'une synagogue juive ou d'une « maison chrétienne », consiste à réaménager l'intérieur d'une vaste demeure privée. C'est le cas, par exemple, de la synagogue de Stobi, mentionnée ci-dessus.

31. Fragment d'inscription votive au Musée de Philippes, toujours en instance de publication depuis la mort de Lazaridis, signalé par Koukouli-Chrysantaki (1995, 20).

32. Rolley (1968, 218-219), qui avait eu immédiatement connaissance des trouvailles de la tombe de Philippes, identifie la pendeloque frontale portée par le mort avec un insigne isiaque, répandu dans la région sur des représentations funéraires, qui devait établir un lien particulier entre l'enfant et la divinité.

33. On pourra comparer avec l'héroïsation d'un jeune Dionysiaste à Athènes vers 100 avant notre ère (inscription IG II² 1326) et la série de jeunes morts qualifiés de « Nouvel Héraclès », « Nouvel Adonis », « Nouvel Endymion » et surtout « Nouveau Dionysos » à Alexandrie.

dans une sorte d'apothéose, ce qui faisaient d'eux des intercesseurs naturels pour leur famille et pour la cité qui les avait élevés. Le temple du héros de Philippes, daté avec certitude du II^e siècle avant notre ère grâce à son style et à ses inscriptions, est l'un des plus anciens que l'on connaisse parmi ceux consacrés à ce type de dévotion. Tous sont situés sur la place publique, surtout quand il s'agit d'une ville neuve ; tous fonctionnent comme un mémorial du personnage fondateur de la cité, celui qui en assure la continuité. La chapelle du jeune mort héroïsé de Philippes, située sur un des côtés du forum, était le centre d'un culte identitaire pour la communauté politique de Philippes, déjà ancien lors du passage de Paul.

La christianisation de la cité, à l'époque constantinienne, consista à substituer progressivement le culte d'un fondateur à un autre (Pelekanidis 1978). Fait remarquable, la première basilique chrétienne consacrée à Paul est absolument collée au lieu de culte du héros civique. Lorsqu'elle a été ouverte au culte après sa construction, la chapelle païenne est restée elle aussi en activité : les gens entraient dans la basilique de Paul en la longeant, les deux cultes fonctionnant simultanément en parallèle. Le culte chrétien a donc utilisé la position centrale de l'édifice du fondateur, au cœur de la cité, mais ne l'a pas éliminé. Après le tournant constantinien, avant la fermeture des temples et l'éradication des idoles païennes, qui ne se produisirent qu'à la fin du IV^e siècle, la figure de Paul s'est juxtaposée à celle d'un des fondateurs traditionnels de la cité, en récupérant une fonction vitale dans toute communauté grecque. La continuité était ainsi assurée et aussi l'incorporation de l'auteur de l'épître, prédicateur venu d'ailleurs, dans le groupe chrétien local ; le culte qui est rendu à sa mémoire en fait le concitoyen de cette communauté spirituelle dont il a semé les graines et qui s'est nourrie de ses écrits. C'est pourquoi, à partir du IV^e siècle, l'évêque de Philippes matérialise son inscription dans la succession apostolique en s'installant auprès de ce lieu de mémoire : dans un troisième état du quartier, la première basilique, un édifice à nefs, a été entièrement absorbée par une église beaucoup plus grande de forme octogonale avec un grand atrium, au centre d'un vaste complexe qui permettait à l'évêque de remplir sa fonction de patron de la cité.

5. Disputes archéologiques et interprétations hasardeuses autour de la mémoire de Paul

Si la coexistence, puis la substitution d'un culte de fondation à un autre ne souffre aucune discussion, la figure de Paul à Philippes et le travail de

mémoire de la communauté pose bien des interrogations, car l'archéologie signale aussi la mise en place d'un culte martyrial, alors que la tradition de l'Église, depuis la fin du II^e siècle, fait mourir l'apôtre dans la capitale de l'Empire³⁴.

Pourquoi, en effet, un édifice octogonal ? Comme l'édifice rond, du type Mausolée d'Auguste ou Château Saint-Ange (le mausolée d'Hadrien), il caractérise dans le monde romain les monuments funéraires (Grabar 1946, 204-313 ; Bakirtzis 1995, 45)³⁵. Ainsi, dans la mémoire collective locale, la figure de Paul se dédouble, ainsi que le révèle l'archéologie : d'abord honoré comme le fondateur de la communauté chrétienne du lieu, ce qu'exprime la localisation d'un lieu de mémoire au cœur de la cité, il y est ensuite vénéré comme martyr, d'où la forme de monument funéraire qui est donnée à la seconde basilique. Certes, toutes les basiliques cherchaient à se construire autour du tombeau ou, au moins, des reliques d'un martyr et l'on pourrait se contenter de postuler un transfert de reliques pour justifier la forme particulière prise par la seconde basilique. Mais les choses se compliquent, puisque les fouilles ont aussi mis au jour un dispositif constitué d'une grande cuve en marbre surmontée d'un baldaquin et reliée à un bassin de réception par une installation hydraulique ; c'était un lieu de pèlerinage, comme l'atteste la présence de petites monnaies de bronze. Tout cela a conduit certains historiens contemporains à interpréter la cuve comme un tombeau, par analogie avec d'autres vestiges de tombeaux de martyrs, car l'on sait d'après des textes chrétiens du V^e siècle qu'on venait chercher la guérison dans des bassins dont l'eau était recueillie près des tombeaux de martyrs ; cette interprétation est renforcée par la découverte récente d'éléments d'un baldaquin en marbre qui devait avoir sa place au-dessus de la cuve³⁶. Le deuxième état du lieu de culte chrétien semble bien répondre à une volonté de commémoration martyriale, mais de quel martyr peut-il s'agir ?

34. Témoignage du prêtre Gaius (Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique* 2, 25, 7) vers 180 sur les deux « trophées » apostoliques au Vatican et sur la route d'Ostie, vérifié par les fouilles de la nécropole du Vatican (mémorial de la fin du II^e siècle), mais non par celles de Saint-Paul Hors-les-Murs où l'aménagement funéraire retrouvé n'est pas antérieur à l'époque constantinienne.

35. L'archéologie éphésienne a récemment fourni de nouveaux exemples de monument funéraire octogonal, entre autres celui de la sœur de Cléopâtre.

36. Bakirtzis (1995, 45-48), suivant Gounaris (1990). Au contraire, Pelekanidis (1980), interprétait ces plaques de marbre comme les restes d'une table de service (*diakonikon*).

La première hypothèse, qui reste la plus vraisemblable, est celle d'un martyr philippin dont le culte aurait été introduit dans les années 400 : devenue Église établie, la communauté de Philippes aurait recherché, outre la référence identitaire à son fondateur, Paul, celle d'un martyr du crû qui aurait porté témoignage sur le lieu même : la lettre de Polycarpe aux Philippiens, dans la première moitié du II^e siècle, atteste de martyrs dans un passé proche et de difficultés actuelles avec les pouvoirs publics³⁷. Selon une seconde hypothèse, tout aussi vraisemblable car c'était une pratique répandue, il pourrait s'agir d'un simple cénotaphe de Paul, manière de commémorer la double dimension de l'apôtre, fondateur et martyr : à titre de confirmation indirecte, l'archéologie la plus récente, c'est-à-dire les fouilles menées de 2001 à 2005 à Saint-Paul Hors-les-murs, a permis l'exhumation d'un sarcophage constantinien, du IV^e siècle, inscrit « Paul apôtre et martyr », qui, lui, contient bien des restes humains et contribue de ce fait à confirmer la localisation à Rome du tombeau de Paul (voir maintenant Docci 2006).

La troisième hypothèse, qui est beaucoup plus polémique et qui veut utiliser l'archéologie pour provoquer les textes, défend l'idée que ce serait l'apôtre Paul lui-même qui serait enterré à Philippes, Rome ayant détourné à la fin du II^e siècle le souvenir de l'apôtre et érigé son trophée sur la route d'Ostie³⁸. Une thèse récente, consacrée au culte de Paul martyr en Occident, relève, de son côté, que Saint-Paul Hors-les-murs fut conçu comme un site de prestige destiné à accroître la légitimité de l'Église de Rome et de ses dirigeants et que les autres lieux pauliniens de la capitale avaient pour fonction de perpétuer la mémoire des rassemblements eucharistiques des premiers temps ; les témoignages du VI^e siècle manifestent de plus une polémique avec les Orientaux (Eastman, 2011). Les philologues apportent, eux aussi des arguments complémentaires, en soulignant que les textes chrétiens qui donnent des détails précis sur la mort de Paul à Rome ne datent que du III^e siècle, les écrits plus anciens de Clément de Rome, d'Ignace d'Antioche et d'Origène d'Alexandrie restant très vagues (Koestner 1995). Par un mouvement de balancier assez fréquent, l'archéologie récente

37. *Lettre de Polycarpe* 9, 1 (outre Ignace et ses compagnons, qui sont passés par Philippes ; Paul est dissocié de ce groupe de martyrs locaux) et 12, 3. Bien mis en évidence par Pilhofer (1995, 214-218).

38. Témoignage du prêtre romain Gaius (Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique* 2, 25, 7), vers 180, confirmé par les fouilles du Vatican, qui ont mis au jour un mémorial de cette époque, mais non à Saint-Paul Hors-les-murs, où rien n'est antérieur à l'époque constantinienne.

conduirait à reconnaître l'importance primordiale de textes apocryphes, en particulier de la *Passion de Paul* (Callahan 1995), ainsi que des écrits deutéropauliniens. En effet, le témoignage des Pastorales est aussi invoqué, en particulier celui de la deuxième Épître à Timothée qu'on tend à réhabiliter aujourd'hui comme une lettre autobiographique et qui est interprétée par Helmut Koester comme la preuve d'un procès et d'une exécution à Philippes (Koestner 1995, 62). C'est une constante: l'archéologie est bien souvent convoquée pour bouleverser et renouveler la hiérarchie des sources constitutives de la tradition chrétienne.

Conclusion

Même l'exploitation d'un dossier archéologique récent comme celui de Philippes porte encore la marque des pesanteurs de comportement et de raisonnement qui n'ont cessé de marquer le rapport de la Bible à l'archéologie depuis les origines. Des consignes de prudence méthodologiques doivent donc être répétées. Une approche critique et comparative de l'historiographie est nécessaire pour mesurer l'impact d'enjeux nationalistes et d'intérêts locaux, aujourd'hui à l'échelle européenne dans ce cas précis. La documentation épigraphique peut et doit être revalorisée par rapport aux vestiges monumentaux et aux repères topographiques, même si ces derniers ont pu être surdimensionnés par une archéologie de pèlerinage. Enfin, négliger la chronologie conduit à des surinterprétations: croiser des documents dans la moyenne durée construit une image vraisemblable plutôt qu'absolument fiable, tandis que travailler dans la longue, voire la très longue durée fait courir à tout instant le risque d'anachronisme.

L'archéologie monumentale du site de Philippes ne permet pas de dégager de traces du passage de l'apôtre en 50, ni même de reconstituer avec précision l'environnement dans lequel il a prêché. L'apport des inscriptions est donc déterminant en dépit du décalage chronologique. À l'échelle locale et à travers des mises en série régionales, elles contribuent à éclairer certains termes de l'Épître aux Philippiens, ainsi que la pédagogie décrite dans les Actes, tournée vers des gens déjà engagés dans une quête religieuse. En effet, le contexte religieux pluraliste dégagé à Philippes, en particulier par la fouille des sanctuaires rupestres — à une époque ultérieure, il est vrai — rend plausible l'affrontement de Paul avec une inspirée, figure emblématique, dans les Actes, d'autres prédications à caractère charismatique.

Les fouilles récentes ont mis aussi en évidence tout un travail de mémoire autour du souvenir de Paul entre le moment de la mission apostolique et l'époque constantinienne. En éclairant le choix de la situation de la première basilique Saint-Paul, l'archéologie montre à quel point la figure du fondateur a constitué le référent identitaire de la communauté philippienne au cours des premiers siècles. Une communauté chrétienne s'enracine dans la tradition apostolique, ainsi que nous le rappelle *L'histoire Ecclésiastique*; celle-ci est connue par des textes, mais se matérialise aussi par l'implantation de ses premiers monuments.

Références

- ALETTI, J.-N. (2005), *Saint Paul. Épître aux Philippiens*, Paris, Gabalda.
- ASCOUGH, R. S. (2003), *Paul's Macedonian Associations. The Social Context of Philippians and I Thessalonians*, Tübingen, Mohr-Siebeck.
- BAKIRTZIS, C. et KOESTER, H. (1998), dir., *Philippi at the Time of Paul and after His Death*, Harrisburg, Trinity Press International.
- BAKIRTZIS, C. et KOUKOULI-CHRYSANTHAKI, C. (2006), *Philippi*, Athènes, Hellenic Ministry of Culture (Archeological Receipts Funds).
- BASLEZ, M.-F. (1977), *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos*, Paris (Collection de l'École Normale Supérieure).
- (2012), *Saint Paul artisan d'un monde chrétien*, éd. augm., Paris, Pluriel.
- BRICAULT, L. (2005), dir., *Recueil des Inscriptions concernant les Cultes Isiaques (RICIS) I*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles Lettres.
- BRUNEAU, P. (1970), *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 217).
- CALLAHAN, A. D. (1995), « The Apostle as Martyr in Philippi », dans C. BAKIRTZIS et H. KOESTER, dir., *Philippi at the Time of Paul and after His Death*, Harrisburg, Trinity Press International, p. 67-84.
- CHANOTIS, A. (2010), « Godfearers in the City of Love », *Biblical Archaeology Review*, 36, p. 32-44.
- COLLART, P. (1929), « Le sanctuaire des dieux égyptiens à Philippi », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 53, p. 70-100.

- (1945a), *Philippes. Ville de Macédoine depuis ses origines jusqu'à l'époque romaine*, Paris (Travaux et mémoires de l'École Française d'Athènes 5).
- (1945b), « L'exploration du site: voyageurs et fouilles » (1936), *Philippes. Ville de Macédoine depuis ses origines jusqu'à l'époque romaine*, Paris, (Travaux et mémoires de l'École Française d'Athènes 5).
- COLLART, P. et DUCREY, P. (1975), *Philippes I. Les reliefs rupestres*, École Française d'Athènes (Bulletin de correspondance hellénique Supplément II).
- CUMONT, F. (2006), *Les religions orientales dans le paganisme romain*, réédition de C. Bonnet et F. Van Haepere, Rome, Nino Aragno Editore.
- EASTMAN, D. L. (2011), *Paul the Martyr. The Cult of the Apostle in the Latin West*, Atlanta, Society of Biblical Literature (Writings from the Greco-Roman World Supplements 4).
- FEE, G. D. (1995), *Paul's Letter to the Philippians*, Grand Rapids, Eerdmans (The New International Commentary on the New Testament).
- GOUNARIS, G. (1990), *The Balnaeum and the Northern Annexes of the Octagon of Philippi*, Athènes.
- GOUNARIS, G. et VELENIS, G. (1991), « Philippi Excavations 1991 », *To Archaialogiko Ergo ste Makedonia kai Thrakè*, 5, p. 409-424.
- GRABAR, A. (1946), *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique I*, Paris.
- GRABE, P. D. (2006), « ... As citizen of heaven live in a manner worthy of the Gospel of Christ » dans J. G. VAN DER WATT, dir., *Identity, ethics and ethos in the New Testament*, Berlin, De Gruyter, p. 289-302.
- HENGEL, M. (1966), « Die Synagogeninschriften von Stobi », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 59, p. 145-183.
- HERMANN, P. (1993), « Epigraphische Notizen 10. Politeia. Politeuesqai », *Epigraphica Anatolica*, 21, p. 71-72.
- HEUZEY, L. (1876-1877), *Mission archéologique de Macédoine*, Paris.
- HODDINOTT, R. F. (1963), *Early Byzantine Churches in Macedonia and Southern Serbia*, Londres, Macmillan.
- KLOPPENBORG, J. S. et WILSON, S. G. (1996), dir., *The Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, Londres/New York, Routledge.

- KOCH, D.-A. (2006), « The Godfearers Between Facts and Fiction : Two *Theosebeis* Inscriptions from Aphrodisias and their Bearing for the New Testament », *Studia Theologica*, 60, p. 62-90.
- KOESTER, H. (1995), « Paul and Philippi. The Evidence from Early Christian Literature », dans C. BAKIRTZIS et H. KOESTER, dir., *Philippi at the Time of Paul and after His Death*, Harrisburg, Trinity Press International, p. 49-65.
- KOUKOULI-CHRYSANTAKI, C. (1995), « Colonia Julia Augusta Philippensis », dans C. BAKIRTZIS et H. KOESTER, dir., *Philippi at the Time of Paul and after His Death*, Harrisburg, Trinity Press International, p. 5-35.
- KRAABEL, A.-T. (1995), « The Diaspora Synagogue Archeological and Epigraphic Evidence since Sukenik », dans D. URMAN et P. V. M. FLESHER, *Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery*, Leyde/New York/Cologne, Brill (Studia Post-Biblica 47), p. 95-126.
- LAZARIDIS, D. (1973), *Philippoi, romaïkè apoikia*, Athènes (Cités grecques antiques 20).
- LEMERLE, P. (1945), *Philippes et la Macédoine orientale*, Paris (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 158).
- MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, J. (2008), *Troisième livre des Maccabées*, Paris, Cerf (La Bible d'Alexandrie 15/3).
- MERTZIDIS, S. (1897), *Philippi*, Thessalonique (en grec).
- MIMOUNI, S. C. (2012), *Le judaïsme ancien, du IV^e siècle avant notre ère au III^e siècle de notre ère. Des prêtres aux rabbins*, Paris, PUF (Nouvelle Clio, L'histoire et ses problèmes).
- MITCHELL, S. (1999), « The cult of *Theos Hypsistos* between Pagans, Jews and Christians » dans P. ATHANASSIADI et M. FREDE, dir., *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford University Press.
- NOY, D., PANAYOTOV, A. et BLOEDHORN, H. (2004), *Inscriptiones Judaicae Orientis, I. Eastern Europe (IJO)*, Tübingen, Mohr Siebeck (Texts and Studies in Ancient Judaism 101).
- OAKES, P. (2001), *Philippians. From People to Letter*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OLSSON, B. et ZETTERHOLM, M. (2003), *The Ancient Synagogue From Its Origins until 200 C.E.*, Stockholm, Almqvist & Wiksell.
- PALLAS, D. (1977), *Les monuments paléochrétiens découverts de 1959 à 1973*, Cité du Vatican, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1977.

- PELENAKIDIS, S. (1978), « Kultprobleme im Apostel-Paulus Octogon von Philippi im Zusammenhang mit einem älteren Heroenkult », *Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana 1975. II: Comunicazioni su scoperte inedite*, Vatican (Studi di Antichità Cristiana 32), p. 393-397.
- (1980), « Topography of the city at Philippi Relating to the Monuments and Topography of the City » (en grec), *Proceedings of the First Local Symposium on 'Kavala and the Surrounding Area'*, 1977, Thessalonique, p. 149-158.
- PELENAKIDOU, E. S. (1980), « The Traditionnal Prison of St Paul in Philippi », dans *Proceedings of the First Local Symposium on 'Kavala and the Surrounding Area'*, 1977, Thessalonique, p. 427-435.
- PICARD, C. (1922), « Les dieux de la colonie de Philippes », *Revue de l'Histoire des Religions*, 86, p. 117-201.
- PILHOFER, P. (1995), *Philippi I. Die erste christliche Gemeinde Europas*, Tübingen, Mohr (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 87).
- (2009) [2000], *Philippi II. Katalog der Inschriften von Philippi*, 2^e éd. augmentée, Tübingen, Mohr (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 119).
- PORTEFAIX, L. (1988), *Sisters Rejoice. Paul's Letter to the Philippian and Luke-Acts as Seen by First-century Philippians Women*, Uppsala, Almqvist & Wiksell.
- ROBERT, L. (1939), « Inscriptions de Philippes », *Revue de Philologie*, 13, p. 136-150.
- ROLLEY, C. (1968), « Les cultes égyptiens à Thasos : à propos de quelques documents nouveaux », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 92, p. 187-219.
- TACHEVA, M. (1977), « Dem Hypsistos geweihte Denkmäler in Thrakien », *Thracia*, 4, p. 271-301.
- TARDIEU, (1990), *Les Paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain/Paris, Peeters.
- TURCAN, R. (1989), *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres.
- VÉRILHAC, A.-M. (1982), *Paidés ahôroi. Poésie funéraire II. Commentaire*, Athènes.
- WILHELM, A. (1925), « Zum griechischen Wortschatz », *Glotta*, 14, p. 78-82.

Résumé

L'importance des fouilles archéologiques de Philippes, première fondation paulinienne en Europe, ainsi que leur longue histoire, offre l'occasion de réfléchir sur les rapports entre Bible et archéologie. Le bilan historiographique met en évidence des surinterprétations et des anachronismes, afin de faire « coller » les vestiges au texte des Actes des apôtres ou, au contraire, provoquer la tradition chrétienne en avançant des hypothèses hasardeuses sur de nouvelles découvertes et les silences des textes. À Philippes, l'intérêt historique des inscriptions l'emporte sur celui des vestiges et permet de restituer un contexte religieux et culturel de la mission chrétienne dans la moyenne durée, sinon pour la période précise du passage de l'apôtre. Mais c'est surtout la construction de la mémoire de saint Paul au cours des trois premiers siècles, comme héros fondateur et martyr intercesseur, que les vestiges archéologiques permettent d'étudier.

Abstract

The value of the long-standing archaeological excavations at Philippi, where Paul is said to have preached for the first time on European soil, lies in the opportunity they offer to reflect on the relationships between the Bible and archaeology. The historical record has often been characterized by over-interpretation and anachronism, the intention being to make the remains 'fit' with the Acts of the Apostles, or, on the contrary, to upset Christian tradition by putting forward risky hypotheses about new discoveries and the silences in the texts. At Philippi the historical interest of the inscriptions outweighs that of the remains and allows us to restore a religious and cultural context to the Christian mission in the medium term, or indeed for the exact period when the apostle was there. But above all it is the construction of the memory of St Paul over the course of the first three centuries, as founding hero and martyr-intercessor, which the archaeological remains allow us to study.