Globethics Repository



La conversion progressive et le rôle d’ apôtre dans l’ histoire du salut : les cas de Simon Pierre et Paul de Tarse dans Luc-Actes : étude exégétique

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Book
Authors	Munguiko Bintu, Sébastien
DOI	10.58863/20.500.12424/4277585
Publisher	Globethics Publications
Rights	Globethics Publications;Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International
Download date	2026-11-16 05:04:36
Item License	http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/4277585

Ethics Theses 39

La conversion progressive et le rôle d'apôtre dans l'histoire du salut

Les cas de Simon Pierre et Paul de Tarse dans Luc-Actes : Étude exégétique

Sébastien Munguiko Bintu

Histoire | Salut | Réconciliation

Évangiles | Pragmatisme

Étude exégétique | Conversion progressiv

Dieu | Cheminement | Consécratio

Société et Politique | Cloisonnemen

Développement | Religion | Afric

Globethics

La conversion progressive et le rôle d'apôtre dans l'histoire du salut

Les cas de Simon Pierre et Paul de Tarse dans Luc-Actes : Étude exégétique

In Memoriam

À mes regrettés parents Magheni Mikamba et Namulago Cheusi Thérèse;
À mes regrettés frères Muhameri Pontier, Batarama Alexandre et Muheka Kasidika;
À mes oncles Muduga Sindani, Fandiri Kamondo et Radjabu Kamondo,

Que le destin a arrachés très tôt à mon affection.

Épigraphe

À cause de cela même, faites tous vos efforts pour joindre à votre foi la vertu, à la vertu la connaissance, à la connaissance la tempérance, à la tempérance la patience, à la patience la piété, à la piété l'amour fraternel, à l'amour fraternel la charité. Car si ces choses sont en vous, et y sont avec abondance, elles ne vous laisseront point oisifs ni stériles pour la connaissance de notre Seigneur Jésus-Christ. Mais celui en qui ces choses ne sont pas est aveugle, il ne voit pas de loin, et il a mis en oubli la purification de ses anciens péchés.

(2 Pi 1, 5-9)

La conversion progressive et le rôle d'apôtre dans l'histoire du salut

Les cas de Simon Pierre et Paul de Tarse dans Luc-Actes : Étude exégétique

Sébastien Munguiko Bintu

Globethics Theses Series No. 39

Globethics Theses Series

Director: Prof. Dr Fadi Daou, Executive Director of Globethics
Series Editor: Dr Ignace Haaz, Managing Editor

Globethics Theses Series 39
Sébastien Munguiko Bintu, *La conversion progressive et le rôle d'apôtre dans l'histoire du salut. Les cas de Simon Pierre et Paul de Tarse dans Luc-Actes : Étude exégétique*
Geneva: Globethics, 2023
DOI: 10.58863/20.500.12424/4277585
ISBN 978-2-88931-513-0 (online version)
ISBN 978-2-88931-514-7 (print version)
© 2023 Globethics Publications

Managing Editor: Dr Ignace Haaz; Assistant Editor: Jakob Bühlmann Quero

Cette publication a connu l'appui financier du Pasteur Olivier Labarthe et de la Société des Amis de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève (SAFT).

Globethics International Secretariat
150 route de Ferney
1211 Geneva 2, Switzerland
Website: *www.globethics.net/publications*
Email: *publications@globethics.net*

All web links in this text have been verified as of March 2023

The electronic version of this book can be downloaded for free from the Globethics website: www.globethics.net.

The electronic version of this book is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). See: https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/. This means that Globethics grants the right to download and print the electronic version, to distribute and to transmit the work for free, under the following conditions: Attribution: The user must attribute the bibliographical data as mentioned above and must make clear the license terms of this work; Non-commercial. The user may not use this work for commercial purposes or sell it; No derivative works: The user may not alter, transform, or build upon this work. Nothing in this license impairs or restricts the author's moral rights.

Globethics retains the right to waive any of the above conditions, especially for reprint and sale in other continents and languages.

TABLE DES MATIÈRES

Abréviations des livres du Nouveau testament 13

Autres sigles et abréviations 15

Introduction 17

Première partie

La conversion progressive et le rôle d'apôtre dans l'Évangile de Luc et les Actes des Apôtres

Avant-propos 62

1 L'œuvre de Luc et la question des sources 65

1.1 L'Évangile selon Luc et les Actes des Apôtres 65

1.2 Les sources littéraires de Luc sur Simon Pierre 72

1.3 La figure de Pierre dans les évangiles de Marc, de Matthieu et de Jean 75

1.3.1 La figure de Simon Pierre dans l'évangile de Marc 75

1.3.2 La figure de Simon Pierre dans l'évangile de Matthieu 78

1.3.3 La figure de Simon Pierre dans l'évangile de Jean 82

2 Une conversion progressive : Simon Pierre dans le troisième Évangile 89

2.1 Une conversion de Simon Pierre et la promesse de sa vocation (Lc 5,1-11) 89

2.1.1 Critique textuelle 91

2.1.2 Contexte littéraire 94

2.2 Simon Pierre le confesseur messianiste (Lc 9,18-22) 112

2.2.1 Établissement du texte 113

2.2.2 Traduction du texte (Lc 9,18-22) 114
2.2.3 Contexte de la péricope 114
2.2.4 Critique des traditions et de la rédaction 116
2.2.5 Explication du texte de Lc 9,18-22 119
2.2.6 Synthèse théologique 126

2.3 L'existence dans la suivance (Lc 9,23-27) 127
2.3.1 Texte et sa traduction 128
2.3.2 Éléments d'analyse littéraire 129
2.3.3 Quelques lignes théologiques de Lc 9,23-27 132

2.4 Le risque de sommeil et de sédentarisation du disciple dans le récit de la transfiguration (Lc 9, 28- 36) 136
2.4.1 Analyse de Lc 9,28-36 138
2.4.2 Explication du récit (Lc 9,28-36) 146
2.4.3 Éléments de synthèse théologique 155

2.5 Simon Pierre au crible de la tentation et le risque de l'apostasie (Lc 22,31-34) 157
2.5.1 Texte et traduction 158
2.5.2 La traduction du texte 160
2.5.3 Contexte de Lc 22,31-34 160
2.5.4 Compréhension de Lc 22,31-34 162
2.5.3 Synthèse théologique 168

2.6 Le reniement et la véritable conversion de Simon Pierre (Lc 22,56-62) 169
2.6.1 Problème de traduction et rapports synoptiques 170
2.6.2 Structure et sens théologique de la péricope: Lc 22,54-62 172
2.6.3 Synthèse théologique de Lc 22,54-62 186

3 Simon Pierre dans les Actes des Apôtres, ultime conversion 191

3.1 Remarques sur les Actes des Apôtres 192

3.2 Relèvement de Simon Pierre et son don de la parole d'apôtre (Ac 2,14-41) 193
3.2.1 Texte et traduction 193
3.2.2 Contexte (Ac 2,14-41) 195
3.2.3 Sources du texte 197
3.2.4 Structure et compréhension du texte 198
3.2.5 Synthèse théologique d'Ac 2,14-41 218
3.3.2 Niveaux rédactionnels 224

3.3.3 Contexte 225
3.3.5 Synthèse théologique (Ac 10,34-43) 242

3.4 Simon Pierre converti soutient la mission (Ac 15,6-21) 245

3.4.1 Établissement du texte (Ac 15,6-21) 247
3.4.2 Contexte 250
3.4.3 Structure du texte (15,6-21) 253
3.4.4 Explication du texte 256
3.4.5 Synthèse théologique 265

Conclusion intermédiaire : Première partie 271

Deuxième partie : Paul de Tarse, une figure de conversion dans les Actes des Apôtres

Introduction à la seconde partie 278

4 Sources littéraires et Paul de Tarse avant sa conversion 281

4.1 Le concept « conversion » et le choix paradigmatique de Paul de Tarse 281

4.2 Critique de l'authenticité des données des Actes sur Paul de Tarse 291

4.3 La figure de Paul à la lumière de ses épîtres 301

4.4 Paul de Tarse avant sa conversion au Christ 307
4.4.1 Paul et ses origines juive et grecque 308
4.4.2 Paul de Tarse, un défenseur de la Loi juive 310
4.4.3 Paul de Tarse et ses premiers contacts avec le christianisme 311
4.4.4 La face de Paul d'après le discours d'Ac 7,51–8,4 314

4.5 Synthèse théologique 322

5 Conversion et vocation de Paul selon le récit d'Acte 9,1-30 et les discours d'Acte 22 et 26 325

5.1 Introduction 325

5.2 Une matrice de la conversion de Paul de Tarse (Ac 9,1-30) 329

5.2.1 Délimitation et Problème de traduction d'Ac 9,1-30 334
5.2.2 Contexte et genre littéraire 339
5.2.3 Structure du récit (Ac 9,1-30) 345
5.2.4 Explication du récit 346
5.2.5 Synthèse théologique 361

5.3 Vocation de Paul de Tarse dans ses discours (Ac 22,1-22 et 26,2-23) 365
5.3.1 La vocation de Paul dans son discours aux Jérusalémites (Ac 22,1-22) 366
5.3.2 Discours de Paul devant le roi Agrippa figure du monde païen (Ac 26,1-23) 394

6 Paul, son rôle d'apôtre dans l'histoire du salut et de sa réception 423

6.1 Paul le modèle pour le travail selon Ac 20, 32-35 425
6.1.1 Texte et son contexte 425
6.1.2 Compréhension du texte (Ac 20,33-35) 426
6.1.3 Synthèse théologique 429

6.2 Paul face à la question du Gender 431

6.3 Paul face aux enjeux politiques du moment 445

Conclusion intermédiaire : Deuxième partie 461

Troisième partie :
Synthèses théologiques et conclusion générale

7 Rapport entre Simon Pierre, Paul de Tarse et leur réception dans l'histoire du salut ……473

7.1 La symbolique de Douze dans la perspective lucanienne
7.2 Rapport entre Simon Pierre et Paul de Tarse 476
7.2.1 Leur origine et vocation 477
7.2.2 Face à leur vision de la fin de temps 479
7.2.3 Leurs regards sur l'assemblée de Jérusalem (Ac 15) 481
7.2.4 La nécessite de la dispute dans la tradition biblique comme soubassement du dialogue interreligieux 486

7.2.5 Pierre et Paul, des charismes pour l'intérêt communautaire et pour une réconciliation multidimensionnelle en Afrique subsaharienne 493

7.3 Simon Pierre et Paul de Tarse dans l'histoire de leur réception. 499

7.3.1 Simon Pierre dans l'histoire de la réception..... 499

7.3.2 Paul de Tarse dans l'histoire de la réception..... 508

8 Conclusion générale..... 547

Bibliographie..... 565

DÉDICACE

À monsieur Prosper KICHWAMBILI BUDASHENGWA, le premier à m'apprendre les notions de l'écriture et à mettre en moi le goût des études.

REMERCIEMENTS

Beaucoup de personnes m'ont aidé de bien de manières pour la mise au point de ce travail. Que chacune d'elles se reconnaisse et accepte ici ma profonde gratitude.

De manière plus particulière, j'exprime ma reconnaissance aux deux Professeurs ordinaires : Samuel Ngayihembako Mutahinga de l'Université libre des Pays des Grands Lacs (ULPGL) et Andréas Dettwiler de la Faculté autonome de théologie de l'Université de Genève (UNIGE), respectivement promoteur et co-promoteur de cette thèse. Grâce à leurs encouragements, leurs conseils, leurs corrections et observations, fruit d'une compétence éprise de l'esprit scientifique, j'arrive à la fin de ce parcours qui n'est qu'un commencement d'une nouvelle expérience.

Ensuite, ma reconnaissance va tout droit aux Recteurs de l'ULPGL-Goma et à de l'ULPGL-Bukavu pour tous les efforts consentis en vue de me faciliter la formation doctorale pendant des moments difficiles. Par la Faculté autonome de théologie de Genève, je remercie l'Université de Genève qui a pris en charge mon séjour des recherches en Suisse.

Mes remerciements s'adressent aussi au Bureau de l'enseignement supérieur protestant (BESUP) en République démocrtique du Congo pour son soutien financier en vue de la finalisation de ma thèse doctorale.

Je suis reconnaissant envers les Professeurs Vincent Muderhwa, Paluku Balerwa, Denis Luhiriri et Joseph Mukabalera pour avoir accepté de lire le manuscrit et m'ont proposé des observations pertinentes.

Même si vouloir citer c'est s'exposer au risque d'oublier certains des meilleurs amis, je ne saurais taire l'appui moral et matériel de l'Église

de la 3e CBCA CAP Nguba à Bukavu, de la Paroisse de Chêne Bougeries de l'Église réformée de Genève ainsi que des personnes comme les couples Claire-Jean-Daniel Macchi, Françoise-Olivier Labarthe, Gioia-Luc Bulundwe ; Madame Juselle Nabozi Balegamire, Philippe Ruvunangiza, Ephraim Ziribanchi, Bertin Kamondo, Vévé Katavali, Kabosho Muvunga, Sylvain Mahamba, Emmanuel Mwambala.

Enfin, mes vifs remerciements à ma chère épouse Valérie Kalimba pour son accompagnement et son endurance durant toutes les années de ma formation et de mes recherches. Que tous nos enfants et mes grands frères, Jean de Dieu Ruhunga et Placide Kahsusi, se sentent reconfortés par l'aboutissement de cette aventure.

Sébastien Munguiko Bintu

ABRÉVIATIONS DES LIVRES DU NOUVEAU TESTAMENT

1 Co : Première épître aux Corinthiens[1]

1 Jn : Première épître de Jean

1 P : Prmière épître de Pierre

1 Th : Première épître aux Thessaloniciens

1 Tm : Première épître à Timothée

2 Co : Deuxième épître aux Corinthiens

2 Jn : Deuxième épître de Jean

2 P : Deuxième épître de Pierre

2 Th : Deuxième épître aux Thessaloniciens

2 Tm : Deuxième épître à Timothée

3 Jn : Troisième épître de Jean

Ac : Actes des Apôtres

Ap : Apocalypse de Jean

Col : L'épître aux Colossiens

Ep : L'épître aux Éphésiens

Ga : L'épître aux Galates

He : L'épître aux Hébreux

[1] Nouveau testament commenté, 2012, traduction de la TOB.

Jc : L'épître de Jacques

Jn : Évangile selon Jean

Jude : L'épître de Jude

Lc : Évangile selon Luc

Mc : Évangile selon Marc

Mt : Évangile selon Matthieu

Ph : L'épître aux Philippiens

Phm : L'épître à Philémon

Rm : L'épître aux Romains

Tt : L'épître à Tite

AUTRES SIGLES ET ABRÉVIATIONS

Act I : Première rédaction des Actes des Apôtres (Évangile et Actes n'étant pas encore séparés)

Act II : Deuxième rédaction (séparation Évangile et Actes)

Act III : Troisième niveau de rédaction (fusion entre Ac I et Ac II ou modification des récits.

CNTI : Collectif Nouveau Testament Interlinéaire grec-français avec le texte de la Traduction Œcuménique de la Bible et de la Bible en français courant, Société biblique française –Bibli'o, 2015

Lc-Ac : Unité littéraire Évangile selon Luc et les Actes des Apôtres[2]

Le geste de Paul : Ac 13–28 avec inclusion du chapitre 9 [1].

Le geste de Pierre : Ac 1–12 avec inclusion du chapitre 15.

LecDiv : Collection « Lectio Divina »

LXX : La Septante ou Traduction Grecque de la Bible

NA27 : NESTLE-ALAND, Novum Testamentum Greace, 27e édition révisée, 1997/2003.

NA28 : NESTLE-ALAND, Novum Testamentum Greace with dictionary, 28e édition révisée, Germany, Deutshe Bibelgesellschaft, 2012.

[2] Un tel jeu littéraire est voulu par le narrateur pour justifier l'idée de continuité dans la théologie de Luc-Actes.

p. : Une ou plusieurs pages

pp. : Pages de l'article lu

Q : Source des Logia ou des paroles de Jésus

Source L : Sonder quelle lucanienne.

TA : Texte Alexandrin

TO : Texte Occidental

v. : Un ou plusieurs versets

INTRODUCTION

Le choix de cette thématique n'a pas été fortuit. Nous vivons en face des églises des masses et pourtant d'une spiritualité en crise et peu profonde. On remarque très vite certains membres d'églises qui justifient leur gaucherie par la vulnérabilité liée à la nature humaine et croient n'être pas responsables de leur progrès spirituel. Ils se refusent de fournir des efforts en vue d'améliorer les relations qui sous-tendent leur communion à Dieu dont ils se réclament pourtant, confesseurs.

D'autres croient avoir acquis la plénitude de la vie dès leur première expérience de conversion. Ils s'enrôlent avec le temps à l'hypocrisie et sont souvent victime de leur orgueilleuse assurance. Où les deux groupes tirent-ils le modèle ?

Simon Pierre et Paul de Tarse sont des figures emblématiques les plus célèbres dans l'œuvre littéraire Lc-Ac. Pourquoi sont-ils les seuls qui occupent une place de choix dans le christianisme des premiers siècles ? Si l'Église aujourd'hui ne cesse de se référer à eux pour des questions de foi et de la vie jusqu'à les considérer comme des modèles de foi et de vocation en tant qu'apôtres dans l'histoire du salut, comment y sont-ils parvenus ? Pourtant, les deux apôtres ne constituent pas des figures moins problématiques dans Lc-Ac.

S'intéresser seulement à ce que, dans Lc-Ac, aurait constitué leur succès ou leur faiblesse, c'est oublier qu'ils sont passés par une conversion progressive. Simon Pierre et Paul de Tarse ont connu des moments de tâtonnements, d'incohérences et même de reniement jusqu'à la stature voulue par le Seigneur, afin qu'ils jouent le rôle d'apôtre. Leur singularité ainsi que leur mise en rapport n'ont pas manqué de friction entre les deux orientations importantes de l'Église de l'époque : le ju-

déo-christianisme et le pagano-christianisme. Aussi, leur personnalité et leur maturité spirituelle acquises par l'effet de la conversion, leur avaient permis de sauver l'Église de l'impasse, des divisions qui menaçaient son unité.

Le but de cette étude est de montrer que l'œuvre de Luc renferme des récits susceptibles de faire comprendre que la conversion qui aboutit à la consécration ne s'est pas réalisé en un laps de temps. Elle est le fruit d'un long et douloureux processus. C'est une marche qui n'est pas exempte de tâtonnements comme de rebellions que, heureusement, Dieu fait surmonter par sa grâce. Il ne s'agit pas là d'un état d'être tout abouti, mais d'un cheminement de manière progressive qui s'étend jusqu'à la Parousie.

À travers les deux figures d'apôtres, rien ne permet de penser aux événements spectaculaires comme les premiers contacts avec les textes pourraient le révéler. Mais ces derniers nous mettent en présence des vies intérieures qui se renouvellent progressivement, dans une parfaite liberté vers les bons choix souhaités et voulus par Dieu.

C'est ainsi que l'étude centrée sur les deux figures pourrait avoir des incidences significatives sur l'Église, en général, et sur les églises africaines, en particulier. Le salut de ces églises ainsi que les sociétés africaines, aujourd'hui désarticulées, passe obligatoirement par une véritable conversion des mentalités à l'image de Simon Pierre et de Paul de Tarse. Car, à des moments précis, Simon Pierre et Paul de Tarse ont su marquer les croyants et leur société en traduisant, chacun au milieu de ses contemporains, selon ses capacités et ses qualités, la vision et le projet de Dieu. L'image constituée de ces apôtres par la tradition de l'Église du premier siècle, sera une partie remise pour montrer aux croyants de tous les temps, le modèle de conversion paradigmatique.

0.1 Les présupposés épistémologiques de l'étude

L'investigation sur les figures de Simon Pierre et de Paul de Tarse, telle qu'elles ressortent des témoignages fournis par Lc-Ac[3] présuppose les attitudes d'esprit et les méthodes qui ont acquis droit de cité dans le domaine de la critique. L'étude est motivée par les présupposés selon lesquels il convient d'éviter, autant que possible, l'équivoque concernant les motifs et la logique internes qui sous-tendent notre approche méthodologique.

Faut-il rappeler que dans cette recherche, d'après les critiques historiques et formistes, les écrits du NT ne sont pas des ouvrages ayant pour but documentaire au sens strict ni des récits autographes des auteurs. Ce sont plutôt des compositions et même des recompositions ou des témoignages rendus sur Jésus et l'expérience de la foi des premières communautés chrétiennes. L'évidence s'observe dans les lettres de Paul dont le dessein était de répondre aux besoins et aux interrogations particulières des communautés chrétiennes. Il faut en dire autant des évangiles et des Actes, ces écrits ayant un caractère narratif. Ces écrits, soulignent

---

[3] Le troisième évangile et les Actes des Apôtres sont pris comme une œuvre d'un même auteur bien qu'elle a été subdivisée en deux parties. Nombre d'exégètes plaident en faveur de cette hypothèse d'unicité de l'œuvre de Luc. Celle-ci elle-même présente des indices justificatifs de son unité : le récit conclusif de l'évangile (l'ascension de Jésus : Lc 24,50-53) est repris au début des Actes (Ac 1,9-12). Ce qui justifie que les Actes sont la continuité de l'Évangile. Pour les détails voir aussi R. E. BROWN, *L'Église héritée des apôtres*, Paris, Cerf, 1996, p. 101 ; O. MAINVILLE [Dir.], *Ecrits et milieu du Nouveau Testament. Une introduction*, Paris, Médiaspaul, 1999, p. 170). Par rapport à l'évangile, dans les Actes des Apôtres, Luc veut redonner courage à ses lecteurs et de les convaincre que le message de Jésus Christ n'a rien perdu de son pouvoir. Par son double regard, c'est-à-dire à la fois historique et pastoral, Luc a tracé des pistes fort stimulantes y compris pour nos temps de grands bouleversements (Cf. D. MARGUERAT, *Un admirable christianisme. Relire les Actes des Apôtres*, Poliez-le-Grand, Editions du Moulin, 2010, p. 99).

Brown, Donfried et Reumann, ne constituent pas des simples comptes rendus, neutres et impartiaux, mais des documents dont la présentation a été modelée par la foi[4].

Il a été posé, par exemple, dans le même contexte, la question du Jésus historique et du Christ du kérygme[5]. En d'autres termes, le témoignage des évangiles n'est pas un procès-verbal. Il est constitué plutôt des rapports vivants sur la personne de Jésus. Ils restent cependant, les sources les plus importantes pour les recherches sur le Jésus historique[6], bien qu'ils puissent être soumis aux analyses des contextes, confrontés aux sources non-chrétiennes et même à la littérature du monde gréco-romain du 2e siècle ap. J.-C. Certes, la figure de Jésus reste l'image d'interrogation de l'histoire. Il doit être vécu parmi nous comme écriture non à posséder, mais à laquelle il faut chercher à se rapprocher[7].

De façon analogue, tenter de retrouver successivement le Simon Pierre et le Paul de Tarse de l'histoire, n'est pas une tâche aisée lorsqu'on les soumet au tribunal de la raison historique et des sources non-chrétiennes. Et cela n'est pas la préoccupation majeure de cette étude. Celle-ci se base pluôt sur les traditions recceuillies et mises en compositions par le narrateur de Luc-Actes. La tâche n'est pas forcement d'aborder les personnages de Simon Pierre et Paul de Tarse comme des

---

[4] R.E. BROWN, K.P. DONFRIED ET J. REUMANN, *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1974, p. 14.

[5] E. LOHSE, *Théologie du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 23-24. En effet, tout ce que les évangiles mettent dans la bouche de Jésus ne lui serait pas authentique compte tenu de la distance entre le Jésus historique et la rédaction des évangiles. Mais grâce à la *Formgeschichte* ou la *Traditionsgeschichte*, on peut remonter aux paroles de Jésus ainsi que par le principe de dissimilitude de la *Religionsgeschichte*. Ce principe consiste à déceler une tradition chrétienne qu'on ne peut ramener au judaïsme ou à la chrétienté tardive.

[6] A. DETTWILER, A la recherche de Jésus historique, Genève, Faculté Autonome de Théologie de l'Université de Genève, 3/3/2016 (inédit).

[7] *Ibid.*

figures strictement historiques. Le souci majeur consiste seulement à découvrir comment Luc, dans son grand projet de l'universalité du salut, intègre les deux personnages et les met dans un processus progressif jusqu'à constituer au sein du christianisme naissant, un modèle paradigmatique de conversion. Il s'agira ici d'interroger les synoptiques et les Actes des Apôtres principalement. Si des passages tirés de certaines épîtres pauliniennes seront évoqués c'est uniquement vouloir trouver le rapport qu'ils établissent avec le Paul de Luc dans le cadre d'une conversion progressive à travers l'histoire de rédaction.

En effet, chercher à déterminer la figure de Simon Pierre chez Luc, c'est vouloir découvrir et mettre à la portée de l'Église, un modèle de conversion et de vocation comme apôtre. Il s'agit également de fournir un terrain solide au dialogue entre communautés confessantes en vue du salut universel sous-tendu par la mission de l'apôtre et son assimilation à Jésus après sa conversion ultime.

Chronologiquement, l'on ne peut examiner le portrait de Pierre sans penser aux épîtres pauliniennes qui ont la préséance de rédaction par rapport aux évangiles et aux Actes des Apôtres. Dans ces épîtres, Simon Pierre y est mentionné comme un personnage mis en relief. Toutefois, Paul dans ces épîtres, ne se réfère à Pierre que pour défendre son évangile et son apostolat. Pour lui, Simon Pierre est le garant de la tradition chrétienne et apostolique dont lui-même se réclame. Et à la lumière des Actes, Daniel Marguerat[8] souligne que l'auteur met en œuvre des personnages principaux dont Simon Pierre et Paul de Tarse pour l'accomplissement de son projet.

Concernant la conversion de Paul de Tarse, il sera question de voir comment il a réalisé un tel progrès sur le chemin de Damas par rapport à ses anciennes considérations en tant que membre du mouvement des Pharisiens, mouvement le plus zélé de la Torah dans le judaïsme du

---

[8] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12)* (*Commentaire du Nouveau Testament Deuxième série, 5a*), Genève, Labor et Fides, 2007, p. 28.

premier siècle. Car, sur une interrogation d'ordre général, on sait à la suite de Dreyfus qu'aux yeux de la communauté juive, un fils d'Israël qui abandonne la religion des ancêtres, n'est pas seulement un déserteur, mais un traître, un renégat, pire il devient un homme détruit, un être dévasté[9].

Ainsi, se réalise chez Paul, un changement radical de perspective, en vertu duquel ce qui était « gain et réussite », est devenu perte et échec. Sa réussite dans le judaïsme, n'était-elle pas pour lui un piège qui lui bouchait la vue ? Ne l'empêchait-elle pas de connaître et de recevoir le bien incomparable, la vraie justice qui vient de Dieu ? Paul ayant reconnu que sa perfection religieuse le séparait de Dieu, tout a été retourné. Jésus est maintenant pour lui le Christ qui lui dévoile la perversité de sa perfection. Il a reçu la vraie connaissance de Dieu que Jésus faisait connaître quand il franchissait les lignes de démarcation et allait s'asseoir à la table des péagers, souligne Senft[10]. Pour montrer l'importance de cette conversion, l'auteur des Actes des Apôtres présente trois récits décrivant le même événement (Ac 9 ; 22 et 26) avec un accent particulier de progression dans la confession de sa foi et dans la compréhension de sa vocation, mais dans des contextes bien différents.

Enfin, il est à noter que dans son œuvre, Luc a fait de Simon Pierre et de Paul de Tarse deux figures principales de l'histoire primitive. Il a, en gros, consacré pour le cas des Actes, la première moitié de son œuvre à Simon Pierre (le geste de Pierre), la seconde à Paul de Tarse (le geste de Paul), voulant ainsi, semble-t-il, tracer un tabloïde bien ordonné de la manière dont la Parole de Dieu a progressé à travers l'empire romain. L'auteur des Actes tente de montrer comment les deux personnages ont progressé, chacun à sa manière, dans la foi jusqu'à la conversion ultime.

---

[9] P. DREYFUS, *Saint Paul, un grand reporteur sur les traces des apôtres*, Paris, Centurion, 1990, p. 79.

[10] C. SENFT, *Jésus de Nazareth et Paul de Tarse*, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 69.

C'est cette perspective qui intéresse le plus la présente étude, avant qu'elle ne jette un regard latéral sur les conséquences liées à cette conversion.

0.2 Intérêt du sujet

Cette étude se fixe comme objectif de montrer de manière aussi objective que le Nouveau Testament renferme en son sein des récits susceptibles de faire comprendre que la conversion-consécration ne se réalise pas en un laps de temps limité. Mais elle suit une progression, une marche vers le but ultime. En interrogeant les textes bibliques sur la progression des premiers enrôlés et leaders autorisés du christianisme du premier siècle, la présente investigation s'intéresse principalement à Simon Pierre et à Paul de Tarse dans l'œuvre de Luc. La découverte de leur mise en rapport dans Lc-Ac préfigure l'universalité de l'Évangile du Christ ressuscité et l'existence au monde d'une église réconciliée malgré ses deux orientations théologiques importantes mais différentes. Et à son tour, l'église est investie de la mission de réconcilier toute l'humanité.

En effet, les résultats de certaines recherches montrent que les évangiles synoptiques dont Marc et Matthieu d'abord, présentent la personne de Simon Pierre comme un personnage très agité et perturbé dans la « suivance » de Jésus[11] ; ou comme un personnage qui ne peut faire confiance[12]. Le quatrième évangile quant à lui, semble opposer à Simon

[11] C. SENFT, *L'Évangile selon Marc*, Genève, Labor et Fides, 1991. Pour Senft, en Marc par exemple, la confession de la messianité et le reniement sont les deux points extrêmes qui résument la vie de Simon Pierre comme disciple et apôtre.

[12] P. GIBERT, *Simon Pierre apôtre et compagnon*, Paris, Bayard, 2001 : celui-ci présente l'apôtre comme une figure qui ne fait pas confiance.

Pierre une figure idéale, celle du disciple « bien-aimé »[13]. Mais, on se rend compte que ce personnage idéalisé par le rédacteur final de l'évangile selon Jean, n'est pas nommé. Est-ce une façon de pouvoir singulariser une personne par rapport à d'autres ? Toutefois, on sait que les disciples fonctionnent dans les trois évangiles comme un jeu de miroir de leurs communautés. Ce schéma implicite dans Mt, Mc et Jean, paraît plus explicite chez Luc. Dans Lc-Ac, Simon Pierre a évolué dans sa foi et dans sa vie d'apôtre. Cette évolution correspond aussi au déploiement de l'histoire du salut qui va des juifs aux païens. Par cette présentation, Luc offrirait un paradigme de conversion et du rôle d'un apôtre dans le déploiement de l'histoire du salut.

Il faut dire en passant que selon le concept lucanien de l'histoire du salut, Simon Pierre ne serait pas seulement une figure paradigmatique de conversion, mais aussi une figure unique. Il fait partie de Douze, une entité sans succesion dans les débuts fondateurs du christianisme et n'offre aucunemment pas la voie à un régime de sussession apostolique. Il constituerait de ce fait, une entité « *sui generis* » qui ne contient pas seulement une fonction paradigmatique. Cette seconde dimension de la figure de Simon Pierre, bien qu'importante aussi, n'intéresse pas la présente recherche.

Il en est de même de Paul de Tarse. Comment a-t-il été choisi par le Seigneur, lui le persécuteur des croyants ? Ce pharisien qui était zèlé de la Torah et qui n'osait peut-être pas se retracter un instant des ses con-

---

[13] J. ZUMSTEIN*, L'évangile selon saint Jean* (Commentaire du Nouveau Testament 2e série, 4b), Genève, Labor et Fides, 2007 : Dans l'évangile selon Jean, le leitmotiv est tout à fait différent. L'idée d'un disciple idéal en parlant de Pierre n'est pas la préoccupation de l'évangéliste bien qu'il le réhabilitera en son chapitre 21 pour de raison de notoriété apostolique de sa communauté. Dans tout état de cause, Simon Pierre dans le quatrième évangile est un personnage fragile, lent à comprendre et qui s'oppose sans cesse à la volonté de son Maître. C'est plutôt le disciple bien-aimé qui apparaît dans cet évangile comme un personnage idéalisé.

victions[14]. Pour devenir l'« Apôtre » de taille que lui reconnaissent les Actes des Apôtres, Paul de Tarse a progressé dans la connaissance et la confession de sa foi en Jésus Christ. Et cette étude tente de découvrir ce modèle de cheminement qui ne s'est pourtant pas réalisé sans failles. C'est son expérience avec le Ressuscité, Vivant et qui est présent en communauté qui donne l'importance et le fondement de la conversion de Paul de Tarse[15].

En focalisant le regard sur les personnages comme Simon Pierre et Paul de Tarse, dans le cas du questionnement de cette aventure, il s'agit de faire remarquer que la vie de disciple à l'image de ces figures qui incarnent toute la chrétienté, n'est pas que réussite. Elle est parsemée de succès comme de défaites qui, pour autant n'empêchent aucunement Dieu à les aimer et à les conduire progressivement jusqu'à la stature de l'homme qu'il attend d'eux. Les différentes étapes et péripéties de la progression dans leur foi ainsi que leur vocation comme serviteurs de Dieu, invitent le croyant de ces jours à en saisir la portée théologique. Ce qui permettrait, de facto, de récuser l'automatisme de la foi et comprendre que la vie chrétienne commence en un point donné de l'histoire, se construit, et progresse jusqu'à l'accomplissement des temps.

Que les diversités raciales, ethniques, régionales, religieuses, politiques et sociales, mises en rapport comme c'est le cas ici de Simon Pierre et de Paul de Tarse, préfigurent en priorité l'unité de la foi grâce à la réconciliation qu'offre l'Esprit de Dieu. C'est à ce niveau qu'on pourrait, sans faille, réaliser que le progrès dans la foi est un prédicat d'un amour divin méconnu et du sens ultime de la vie où tout amour humain

---

[14] Cf. P. DREYFUS, *Saint Paul, un grand reporteur sur les traces des apôtres*, Paris, Centurion, 1990, p. 80.

[15] J. BLENKINSOPP, *L'apôtre Paul : sa vie dans le Christ*, Paris, Salvador-Mulhouse, 1968, p. 7.

est invité à puiser, l'envie et la force permettant de tendre vers son plus haut degré d'intensité[16].

0.3 Problématique

Pour Luc, le premier acte public de Jésus est une prédication à Nazareth, qui se termine par la rupture dramatique entre lui et son public juif. Cette rupture est liée à l'annonce de l'exode de l'Évangile vers les peuples païens. Jésus se présente, d'entrée de jeu, comme le sauveur de tous les hommes dans une perspective missionnaire universaliste[17]. Cette vision traverse le troisième évangile et se poursuit dans les Actes des apôtres avec deux figures de prou comme représentants de deux ailes du christianisme. Il s'agit de Simon Pierre pour le judéo-christianisme et de Paul de Tarse pour le pagano-christianisme. Et pourtant, selon l'œuvre lucanienne, Simon Pierre est en même temps l'initiateur de la mission vers les païens.

En proposant pour cette étude le thème « Simon Pierre et Paul de Tarse », on se demande pourquoi seulement Simon Pierre et Paul de Tarse. Les auteurs du Nouveau Testament révèlent que les grands personnages dans Lc-Ac ne sont pas moins problématiques dans leur processus de conversion et de vocation comme apôtres. Il suffit de relever le cas de Thomas, de Nathanaël et de Juda d'Iscariote dans les évangiles et le cas de Jacques dans les Actes. Mais les cas de Simon Pierre et de Paul de Tarse s'imposent pour plus d'une raison.

D'une part, Simon Pierre occupe une place importante dans les évangiles. Il est présenté comme le porte parole des disciples et confesseur de la messianité de Jésus, modèle de reniement, mais aussi de conversion. Cette place est mieux développée dans le troisième évangile et

---

[16] Cf. EMMANUEL (frère de Taizé), *L'amour méconnu. Au-delà des représentations spontanées de Dieu*, Paris, Bayard, 2008, p. 258.

[17] C. SENFT, *Op.cit.*, p. 13 (Cf. Mt 5–7 ; Mc 1,21-28 ; Lc 4,16-30).

se prolonge dans les Actes jusqu'à sa conversion ultime qui conclut à son identification au Christ.

D'autre part, si Simon Pierre apparaît comme un modèle de conversion pour le monde juif, Paul de Tarse en est également une grande figure dans les Actes des apôtres. Ce dernier est un personnage fascinant et ses lettres sont d'une actualité surprenante[18]. Mais, ses lettres ne suffisent pas pour le comprendre dans le processus de sa conversion et de sa vocation comme un envoyé dans l'histoire du salut. Ce qui justifie le choix du livre des Actes qui présente en son sein le cheminement de Paul. Où pourrait-on situer le premier appel de Paul de Tarse à la foi chrétienne et sa conversion ultime comme c'est le cas chez Simon Pierre? Concernant Paul, peut-on vraiment parler de la conversion au sens propre du terme ou tout simplement du changement de perspective ou encore d'une conversion-vocation ? Au départ, cette question sera traitée dans l'aperçu historique de la recherche sur Paul de Tarse. Paul ne devient pas seulement l'apôtre des nations, mais il acquiert aussi les capacités d'accomplir cette mission. Cependant, serait-ce au seul fait de sa vision sur le chemin de Damas ? N'est-il pas passé par une conversion progressive jusqu'à devenir l'envoyé de taille que le Nouveau Testament lui reconnaît aujourd'hui ?

En abordant cette figure, l'étude veut donc découvrir et analyser son cheminement, en vue de se rendre compte du modèle constitué par sa vie dans l'histoire du salut selon la théologie lucanienne.

Il est connu que, depuis la Réforme du 16^{e} siècle, Paul est celui qui a joué un rôle de premier plan dans la réflexion théologique et dans l'enseignement des églises. A juste titre, il fut le théologien de la première génération chrétienne. On le prend comme guide, mais on s'interroge en même temps s'il est un témoin fidèle de Jésus de Nazareth. Comment ce zélateur de la Loi, membre du parti des Pharisiens

---

[18] M. BRESEBOIS, *Saint Paul. Introduction à Saint Paul et à ses lettres*, Paris, Editions Paulines, 1984, p. 174.

devient-il disciple du Jésus exalté et Apôtre des nations ? Certes, cela n'a pas été automatique.

La question principale que pose cette recherche est double : d'une part, la conversion de Simon Pierre et de Paul de Tarse, telle que nous la présentent les textes du NT, l'œuvre de Luc en particulier, serait-elle l'archétype d'une bonne conversion qui conduit à la consécration comme Apôtre et serviteur des communautés ecclésiales tant anciennes (à leurs temps) que nouvelles (de nos jours) ? Autrement dit, Simon Pierre et Paul de Tarse seraient-ils placés dans Lc-Ac, respectivement, comme un modèle du croyant qui est appelé à évoluer et à progresser par l'expérience de la foi au Christ ?

D'autre part, leur mise en rapport dans les Actes des Apôtres, pourrait-elle justifier l'existence d'un conflit permanent entre les deux orientations théologiques différentes du christianisme naissant ? Par ricochet, cette mise en rapport justifierait-elle les divisions qui gangrainent le christianisme moderne ou elle sous-tend une rencontre qui justifie le sens de l'universalité du salut inauguré et accompli par le Christ lui-même et selon le schéma théologique de l'auteur de Lc-Ac ?

0.4 Hypothèses de recherche

Partant de la question posée ci-haut, cette recherche se propose les hypothèses suivantes :

Dans son œuvre double, Luc perçoit la progression dans la foi comme un cheminement qui oscille entre recul et renaissance, entre échec et réussite, entre infidélité et fidélité[19]. Les figures de Simon Pierre et de Paul de Tarse sont une illustration de la progression de tous les témoins du Ressuscité dans la perspective de l'histoire du salut bien

[19] C. BIZOT, R. BURNET, *Pierre l'apôtre fragile*, Paris, Desclée, 2001, p. 10 et 162.

que pour certains, cela se passe de manière moins perceptible. Cette affirmation constitue l'hypothèse de taille de cette recherche.

Le repérage du désaveu de la personne de Simon Pierre comme la récuperation de Paul de Tarse, au lieu de gêner l'Église qui ne veut pas en son sein ni renégat ni rebelle, pourraient plutôt constituer une alarme à toute pratique qui risquerait d'occulter l'Évangile.

La conversion parfaite étant un but à atteindre et un processus qu'il faut poursuivre jusqu'au bout du chemin, il s'avère que c'est au temps de l'accomplissement final qu'elle se réalisera en plénitude. Car, bien que Simon Pierre et Paul de Tarse soient parvenus à leur conversion, tout n'est pas acquis parfaitement.

Enfin, la mise en rapport de deux figures principales du christianisme naissant, préfigure l'universalité de l'Évangile du Christ ressuscité et la vision de l'existence au monde d'une église réconciliée et réconciliante et non une légitimation des divisions de quelque nature qu'elles soient.

C'est pourquoi, la présente recherche se propose de vérifier scientifiquement les hypothèses énoncées ci-haut, partant des analyses consacrées à quelques péricopes jugées centrales dans le processus de conversion et de la vocation des apôtres Simon Pierre et Paul de Tarse, figures de proue et paradigmatiques dans Lc-Ac.

Tout ce qui vient d'être évoqué, fait penser d'abord à la méthodologie du travail avant d'énoncer l'intérêt de la recherche.

0.5 Méthodologie de travail

On sait que les méthodes d'interprétation de la Bible constituent, depuis un certain temps déjà, le sujet d'un débat houleux et ouvert. L'exégèse a enregistré une prolifération de nouvelles approches qui sont parfois difficiles à concilier. Pour ainsi dire qu'aucune méthode n'est exclusive ni exhaustive. Elle peut se renforcer par une autre. Dans le foisonnement de diverses méthodes, il est impérieux d'en choisir celle

qui est susceptible de conduire aux résultats escomptés. C'est pourquoi, Alain Marchadour affirme : « Dis-moi quelle est ta méthode et je te dirai à quelles conclusions tu as des chances d'aboutir »[20].

Et parce que dans cette aventure d'exégèse l'on doit, tant soit peu, faire face à ce que Emile Nicole[21] appelle les deux *a priori* contraires, excessifs l'un et l'autre, excès de confiance voire vénération des uns, excès de méfiance des autres. Les deux excès se nourrissant d'une commune ignorance, ce qu'on ne peut guère vérifier, on se voit réduit à le croire sur parole ou à s'en méfier. Il exige dès lors de disposer des moyens pour en comprendre, apprécier et même juger les résultats, quelles que soient la complexité et les difficultés que cela pourrait impliquer.

Dans l'examen des textes, doit-on recourir essentiellement aux méthodes historico-critiques à cause des avantages multiples qu'elles offrent lorsqu'elles sont appliquées à l'étude des textes du Nouveau Testament ? L'approche historico-critique est la démarche indispensable pour l'étude scientifique du sens dans les textes anciens. Pour sa performance, elle doit inclure, dans ses démarches, l'analyse synchronique, c'est-à-dire considérer et traiter le texte dans son état final pendant que l'analyse diachronique demeure indispensable pour saisir le dynamisme qui anime l'Ecriture Sainte et pour manifester sa complexité sémantique. Le but des méthodes historico-critiques est de mettre en lumière, de façon surtout diachronique, le sens exprimé par les auteurs et les lecteurs ou rédacteurs[22]. Elles sont les premières des temps modernes à fournir aux études bibliques une véritable pénétration scientifique. Ces mé-

---

[20] A. MARCHADOUR, *Lazare. Histoire d'un récit. Récit d'une histoire*, Collection Lectio Divina, Paris, Cerf, 1998, p. 17.

[21] E. NICOLE, « Préface », in M. RICHELLE, *Guide pour l'exégèse de l'Ancien Testament. Méthodes, exemples et instruments de travail* (Collection Interprétation), Vaux-sur- Seine, Edifiac, 2012, p. 5.

[22] COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Paris, Cerf, 1994, p. 28.

thodes ont donné à l'exégèse une si grande impulsion qu'il est encore difficile d'évaluer son ampleur et ses retombées[23].

Les méthodes historico-critiques peuvent opérer cependant, sur des bases plus fermes et raffinées de leurs approches. Comme l'affirme Mainville :

> Leurs possibilités d'explorations s'étendent d'ailleurs presque à l'infini et ce, en raison de trois facteurs d'ordres différents : la nature des matériaux de travail, du lieu d'ancrage et l'histoire, c'est-à-dire l'étendue et la profondeur de la période historique qu'elles couvrent n'auront jamais fini de livrer toutes les énigmes qu'elles recèlent, et enfin, en raison de leur propre configuration, c'est-à-dire des ramifications qu'elles déploient leur permettent d'exercer une influence à multiples niveaux et sous les formes extrêmes diversifiées[24].

Et l'auteur ajoute que nul, en effet, ne peut arborer le titre de bibliste sans avoir la connaissance de la façon dont la Bible s'est constituée. C'est essentiellement dans le creuset de l'histoire qu'elle a pris forme[25]. Cuvillier à son tour, rappelle qu'en ce sens le texte est semblable à un produit fini. Il a sa fonction et ses destinataires historiques. Il entre cependant en dialogue avec le lecteur quel qu'il soit[26].

---

[23] Il est sans nul doute qu'il y en a des critiques aujourd'hui qui trouvent les méthodes historico-critiques comme déjà lacuneuses. Dans leurs démarches exégétiques, ils soutiennent qu'il faut s'atteler uniquement au texte dans son état statique, évitant ainsi de le soumettre aux questions d'ordre diachronique. Bien que ces méthodes s'imposent dans beaucoup d'écoles ces dernières années, elles ne sont pas à l'abri des chevauchements et des critiques.

[24] O. MAINVILLE, *La Bible au creuset de l'histoire. Guide d'exégèse historico-critique*, Montréal, Médiaspaul, 1995, p. 9.

[25] *Ibid*.

[26] E. CUVILLIER, « Chronique matthéenne », *in ETR,* 4, t.68, 1993, p. 584-596 ; voir aussi J. PALUKU Balerwa, *La résistance des pauvres dans le Nou-*

Il convient de noter que les méthodes historico-critiques exigent aussi l'examen de ce que Zumstein appelle les « *états du texte* » c'est-à-dire les différentes variantes qui s'y présentent, afin de tenter de reconstruire le texte d'origine ou mieux de s'approcher autant que possible de la première rédaction[27]. Cette démarche fait aussi appel à l'effort de compréhension sémantique des vocables soupçonnés être porteurs de sens pour l'intelligence des péricopes choisies.

Ainsi, grâce à ces méhodes, on rétablira d'abord les textes d'étude avant de les traduire en s'appuyant sur la critique textuelle. Il s'agira ici de déceler en somme les problèmes de traduction du texte et donc le faire varier avant de le fixer dans un état qui apparaît moins arbitraire et alors plus cohérent[28]. Ensuite, il sera question d'analyser les textes, grâce à l'analyse littéraire qui regroupe en son sein les étapes utiles pour l'étude envisagée entre autres, la critique des sources, la critique du genre littéraire, les détails d'ordre sémantique. En tenant compte des ressemblances entre différentes catégories de textes, on cherchera à discerner leurs influences littéraires. Cette démarche s'inscrit dans le prolongement de la critique du genre littéraire et permet de procéder respectivement à la structure, à l'explication du texte et à sa synthèse théologique.

Toutefois, afin d'analyser le texte dans sa dynamique discursive, l'approche narrative sera d'une grande utilité dans ses quelques procédés. Cette approche a l'avantage d'aborder le texte dans son état final. Car, longuement faconnés dans l'oralité, patiemment rédigés, les récits bibliques obéissent à de subtiles règles de composition. Derrière les

---

veau Testament : Des stratégies insoupçonnées, Thèse doctorale, UPC, Kinshasa, 2004, p. 6 (Inédite).

[27] J. PALUKU BALERWA, La résistance des pauvres dans le Nouveau Testament : Des stratégies insoupçonnées, p. 7 (Inédite).

[28] C. B. AMPHOUX, « Qu'est- ce que la critique textuelle ? », in *Lumière et Vie*, n° 241,1999, p. 93-99.

histoires apparemment naïves se cache la fine stratégie d'un narrateur[29]. L'intérêt accordé à cette approche, c'est qu'elle intègre à la fois ce que Marguerat et Bourquin appellent la lecture pragmatique et l'analyse rhétorique. La lecture pragmatique étant les types de lectures affectées à rechercher l'effet du texte sur le lecteur. Ces lectures visent à répérer dans le texte les indices pragmatiques, c'est-à-dire les instructions d'interprétation suggérant au lecteur comment le texte veut être recu. Tandis que l'analyse rhétorique s'intéresse spécifiquement aux textes argumentatifs comme les discours. Elle remplit le mandat privilégié dans le NT, surtout les correspondances de Paul[30]. Dans la présente étude, l'analyse rhétorique sera d'utilité pour l'analye des certains récits de l'évangile et des discours choisis dans les Actes des Apôtres.

Enfin, pour le besoin de la cause, elle sera jointe aux deux précédentes méthodes, l'approche descriptive et analytique. Cette dernière consiste à décrire et à analyser le fait, l'événement, afin de mieux le comprendre et de l'interpréter. Précisément, elle aidera à relever les différentes considérations de la conversion et de la progression d'un appelé et son rôle, dans l'histoire de leur réception en vue de leurs implications actuelles dans la vie de l'Église.

Dans ce choix méthodologique, les analyses s'inspireront de Chevalier, de Conzelmann et Lindemann, Vaganay et Amphoux, Mainville, et Metzger[31]. Aussi, la façon dont les auteurs comme Bovon, Ngayihem-

---

[29] D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, Pour lire *les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative,* 4e édition revue et augmentée, Paris, Cerf, 2009, p. 256.

[30] Cf. D. MARGUERAT, Yvan BOURQUIN, *Op.cit*., p. 14.

[31] M. A. CHEVALLIER, *L'exégèse du Nouveau Testament. Initiation à la méthode*, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 9 ; VAGANAY, L. et AMPHOUX, C.B., *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament*, 2ème éd., Paris, Cerf, 1986 ; H. CONZELMANN, *Op.cit.*, p. 39 ; O. MAINVILLE, *La Bible au creuset de l'histoire. Guide d'exégèse historico-critique*, Montréal, Médiaspaul, 1995 et B. M. METZGER, *A Textual Commentary on Greek New Testament*, 1971.

bako, Zumstein, Marguerat et Bourquin, Marguerat et Richelle[32]ont abordé les textes, servira à cette étude de référence et de guide dans la présentation des analyses.

0.6 Délimitation de l'étude

La question de la conversion progressive et le rôle d'apôtres de Simon Pierre et de Paul de Tarse dans l'histoire du salut traverse presque tout le Nouveau Testament. Car, en dehors des évangiles et des Actes des Apôtres, ces figures transparaissent dans les épîtres qui leur sont attribuées. Cependant, la présente étude se limite aux deux personnages dans l'œuvre de Luc principalement. Sans s'étendre sur tous les textes relatifs à ces deux figures, l'étude se propose quelques-uns qui seront considérés comme textes de base. Ces derniers seront analysés grâce aux méthodes énoncées ci-haut et ces textes sont les suivants : Lc 5,1-11 ; 9,18-22 ; 9,23-27 ; 9,28-36 ; 22,31-34 et 22,56-62 ; Ac 2,14-41 ; 10,34-43 ; 15,6-21 ; 9,1-30 ; 22,1-22 et 26,2-23. Le choix de ces textes est motivé par le fait qu'ils décrivent des occasions plus ou moins décisives

---

[32] F. BOVON, *L'œuvre de Luc. Etudes d'exégèse et de théologien* (Lectio Divina), Paris, Cerf, 1987 et *Luc le théologien*, 2e édition augmentée, Labor et Fides, 1988 ; S. NGAYIHEMBAKO*, Les temps de la fin. L'eschatologie du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1994 ; J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon Saint Jean* (Commentaire du Nouveau Testament 2e série, 4b), Genève, Labor et Fides, 2007, et D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme. Les Actes des apôtres*, (Lectio Divina), Paris Cerf, 1999 ; D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12)* (commentaire du Nouveau Testament Deuxième série, 5a), Genève, Labor et Fides, 2007 ; D. MARGUERAT, *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, Labor, Fides, 2008 ; D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, 4e édition revue et augmentée, Paris, Cerf, 2009 ; D. MARGUERAT (éd.), M. RICHELLE, *Guide pour l'exégèse de l'Ancien Testament. Méthodes, exemples et instruments de travail (Collection Interprétation),* Vaux-sur- Seine, Edifac, 2012.

dans le processus de conversion de deux figures privilégiées choisies. Quelques péricopes tirées des épîtres seront analysées sommairement pour des raisons de comparaison entre la théologie de Paul et celle de Luc.

0.7 Aperçu de l'histoire de la recherche

Il est question dans cette partie de relever quelques études qui ont été réalisées sur les deux personnages qui intéressent cette recherche. Ne pouvant pas aborder toute la production littéraire relative à ces deux figures prises comme paradigmes, les seules études prises en compte seront soumises à un critère chronologique et théologique. Les recherches prises en compte partent des années 1970, en mettant un accent particulier sur le paradigme de conversion progressive dans Luc-Actes.

En effet, Simon Pierre, l'ancien pêcheur galiléen (Mc 1,16.21.29), est l'un des témoins de la résurrection, devenu le proto-apôtre de la communauté chrétienne de Jérusalem, en grande partie constituée des juifs après Pâques (1 Co 15,5 ; Lc 24,34). Il ne l'est pas devenu par hasard puisqu'avant la mort de Jésus déjà il était dans le groupe de douze disciples dont il était le porte-parole (Mc 3,16 ; Ac 1,13). Il est considéré comme un personnage très proche de Jésus.

Paul quant à lui, est un juif de la diaspora. Il est devenu un ardent persécuteur de la communauté chrétienne de Damas et il dit avoir été appelé à l'apostolat par une vision spéciale. Il est missionnaire auprès des communautés chrétiennes hellénistiques ou issues des milieux païens.

Pour Becker, ce sont Simon Pierre et Paul de Tarse, deux hommes très différents de par leur milieu d'origine et leur statut social. Mais, dans cette première période du christianisme, ils étaient déjà considérés comme des apôtres éminents selon les données en Ga 2,7-9. C'est pour-

quoi, la question de leurs rapports mutuels a eu depuis toujours une importance particulière[33].

Tout en présentant un bref aperçu de la recherche sur leurs personnes, leur conversion progressive et leur rôle d'apôtres dans l'histoire du salut constituent la toile de fond de la présente étude.

0.7.1 Bref aperçu historique de la recherche sur Simon Pierre

Sous ce titre, il sera question d'élucider en premier lieu le nom et l'origine de Simon Pierre selon la tradition biblique. En second lieu, elles seront abordées de manière limitée, les études antérieures, dans le but de s'imprégner de leurs mérites et leurs limites au sujet de la figure de Simon Pierre par rapport au questionnement de cette investigation dans Lc-Ac.

En effet, l'apôtre portait à l'origine le nom de *Syméon* ou *Simon*. Syméon est un nom hébraïque, répandu chez les juifs et qu'on ne trouve attribué à Pierre qu'en Ac 15,14 et 2 P 1,3. Mais l'identité entre Pierre et Syméon d'Ac 15,14 est remise en question par Eric Fuchs et S[t] Giet[34].

L'étude d'Oscar Cullmann révèle que les seules sources qui nous font connaître Pierre comme disciple de Jésus sont les évangiles canoniques. Les indications que les évangiles apocryphes ajoutent ne sont que des légendes[35], même si les précédents n'échappent pas de facon absolue à cette même identification.

Les évangiles emploient le vocable grec « Simon » dont la consonance est voisine de celle de l'hébreu « Syméon ». Il semble que Pierre a reçu un nom grec dès sa naissance, comme son frère André et comme Philippe, selon Jn 1,44. Il n'est pas non plus impossible que Pierre ait reçu en même temps, à la naissance, deux noms de consonance ana-

---

[33] J. BECKER, *Paul l'apôtre des nations*, Paris, Cerf, 1992, p. 121-122.

[34] Cf. E. FUCHS, S[t] GIET, « Recherche en Religions », 1951, p. 203-220.

[35] O. CULLMANN, *Saint Pierre. Disciple- Apôtre Martyr*, Neuchâtel, Délachaux et Niestlé, 1952, p. 13.

logue, l'un hébraïque Syméon et l'autre grec Simon. Cette coutume est attestée dans la diaspora ; tel semble avoir été, par exemple, le cas pour Saoul et Paul pour désigner le même individu[36] comme il en sera explicité plus tard.

Quoiqu'il en soit, il est significatif que le mot *kepha* ait pu être traduit en grec. Cela confirme qu'il ne s'agit pas d'un nom propre, car les noms propres ne se traduisent pas. Pierre est devenu un nom propre courant qu'on est sans cesse tenté d'oublier que *kepha* est un nom commun. Pourtant, un tel détail pourrait aider à comprendre la portée de l'intention de Jésus le jour où il a donné ce surnom à Simon. Ce nom lui est donné, non pas pour le singulariser mais peut-être pour lui montrer qu'il sera pour le bien et au service de tous. De ce point de vue, le surnom Pierre aurait alors un sens distributif.

En effet, les mots que les juifs choisissaient comme surnoms étaient d'habitude destinés à exprimer une promesse et à imposer une obligation à ceux qui les portaient. L'AT offre des exemples de ce genre (cf. Gn 17,5ss ; 32,29 ; Es 62,2 ; 65,15). Les rabbins attribuaient à leurs disciples des surnoms de la même espèce. Quant à Jésus, il ne s'est pas seulement contenté de donner un surnom de Pierre à Simon fils de Jona ; il en a fait autant pour les fils de Zébédée et les a appelés Boanergès, terme que Mc 3,17 interprète comme signifiant « fils du tonnerre ».

Il est à noter, enfin, que le Nouveau Testament mentionne d'autres Simon : ils sont régulièrement assortis d'une précision qui évite la confusion. Pour s'en tenir à Luc, on peut citer : Simon le Zélote (Lc 6,15 ; Ac 1,13) ; Simon le Pharisien (7,40.43.44), Simon le Magicien (Ac 8,9); Simon le Tanneur (Ac 10,6.17.32)[37].

Par ailleurs, il convient de citer succinctement quelques études réalisées au sujet de la conversion et du cheminement dans la foi de cette première figure de prou et paradigmatique du Nouveau Testament.

---

[36] *Ibid*., p. 14.

[37] BOVON, *L'évangile selon Saint Luc 19,28-24,53* p. 220 note.

Brown, Donfried et Reumann[38], en parlant de Pierre dans le Nouveau Testament, faisant suite à George[39], exposent les méandres d'un examen détaillé des diverses positions sur la personne et le rôle de l'apôtre Pierre. Le travail ainsi présenté a ouvert le dossier de la tradition. Mais, Pecriaux[40], en nuancant le dossier traditionnel de George, soutient que c'est plus tard que Pierre a compris son appel pour lui et pour les autres. Dans le cheminement à la suite de Jésus, il est passé par des expériences différentes avant de prendre sa responsabilité, celle de service.

Dans la suite, Pecriaux Gibert[41], a montré comment Pierre aurait découvert peu à peu son rôle d'apôtre, indispensable pour que l'Église continue sa mission. A partir de ces deux auteurs, une lueur d'un cheminement progressif s'annonce. Mais on reconnaîtra avec Gibert que les premiers pas de Simon Pierre, bien que fragiles, ne sont pas à sous-estimer.

François Bovon a fait une étude sur Simon Pierre et commence par présenter les résultats des recherches menées par Oscar Cullmann[42]. En

---

[38] R. BROWN, K. P. DONFRIED et J. REUMANN, *Saint Pierre dans le Nouveau Testament* (LeDiv.), Paris, Serf, 1974.

[39] A. GEORGE, « Pour lire l'évangile selon Saint Luc », in *Cahiers Évangiles*, no 5, Paris, Cerf, 1973.

[40] F. PECRIAUX, L*e cheminement de Pierre*, Paris, les éditions ouvrières, 1976, p. 10-13.

[41] P. GIBERT, « Les premiers chrétiens découvrent Pierre », Coll. Croire aujourd'hui, in *Cahiers Évangiles : une lecture des Actes des Apôtres*, n°21, Paris, Cerf, 1977.

[42] F. BOVON, *Luc le théologien, 2e édition augmentée, 1988,* p. 213-214 ; la portée de la vocation de Simon Pierre dans le cadre de l'histoire du salut, c'est qu'il a dirigé l'église dès les origines. En lisant le texte de Mt 16, 17ss, Cullmann déduit que même après Pierre, l'église assurera la direction suprême, chargée d'administrer les clés et le pouvoir de lier et de délier. Mais cela ne justifie pas un système de succession. En réalité, l'accès à la direction de l'église universelle ne peut pas dépendre d'une règle de succession. Au contraire, le Roc,

effet, ce dernier présente un travail historique sur l'apôtre Pierre sans pour autant élucider le problème théologique qui, d'ailleurs, l'a conduit à proposer une étude exégétique de Mt 16,17-19 dans la deuxième partie de son ouvrage. Il arrive à la conclusion que Pierre est *roc* en tant qu'apôtre, en ce sens qu'il fait partie du fondement de l'Église, posé au début de l'édification de celle-ci. C'est sur la base des apôtres que le Christ édifiera son Église de génération en génération. Or, parmi les apôtres, Pierre est le plus important. Il a présidé également l'église primitive de Jérusalem pour un certain temps avant qu'elle soit confiée à Jacques, « frère du Seigneur ».

On a du mal à comprendre, dans son ensemble, la considération que Cullmann fait de Pierre. L'importance et la primauté de Pierre ne sauraient pas être vues comme fonction des mérites ou de l'attachement à Jésus par rapport à d'autres apôtres. Le choix de Jésus ne serait-ce pas fonction de la vocation ou de la mission qu'il veut confier à Simon Pierre ?

Bovon[43] quant à lui, consacre quelques pages sur la figure de Pierre. Pour lui, évoquer les apôtres et les témoins, c'est penser d'abord aux personnes, tout particulièrement à Pierre. Il fait d'abord un inventaire des études sur Simon Pierre depuis le livre d'Oscar Cullmann en 1952. Il insiste ensuite sur les recherches menées par Ravarroto et Gaechter, respectivement en 1962 et en 1963[44], et par Dietrich en 1972[45]. Pour ce

---

le fondement de toutes les églises de tous les temps, demeure le Christ lui-même. Simon Pierre et les autres apôtres ne sont que des témoins privilégiés. C'est le Christ qui est lui-même la pierre angulaire sur laquelle on bâtira sans cesse l'Église, tant qu'il en aura une sur la terre.

[43] F. BOVON, *Luc le théologien*, 2e édition, p. 363- 365.

[44] Cf. E. RAVARROTO en 1962 et P GAECHTER en 1963 : Peu d'auteurs cependant, ont abordé l'œuvre de Luc dans une perspective rédactionnelle. Le plus souvent les exégètes poursuivaient un but historique (insistant sur la biographie de Pierre : chef d'église ou missionnaire ?) ou dogmatique (question du prima). Même si la question est le plus souvent abordée en relation avec Mt 16,

dernier, en plus du rôle intermédiaire entre Jésus et les disciples et celui d'apôtre par excellence dans les Actes, Pierre devient représentant de douze apôtres à la suite seulement de l'intervention de l'Esprit Saint. Dans cette présentation, Luc ne cède donc pas au culte de la personnalité. Il n'oublie pas la condamnation que porte Jésus sur Pierre.

Partant de l'argument, Bovon souligne que, comme ces interventions de l'Esprit sont multiples, l'apôtre est pris dans un processus de compréhension qui, du reniement, le conduit à la confession de foi et, finalement à l'admission des Gentils. L'image de Pierre confirme l'existence d'un schéma *Heilsgeschichtlich* chez Luc : il y a pour, ainsi dire, trois pentecôtes dans les Actes, celle des Juifs, celle des Samaritains et celle des Païens. Pierre n'intéresse Luc que dans la mesure où il est associé à ces trois événements fondateurs. Il faut dès lors parler de l'attention théologique et non biographique que Luc porte à l'apôtre[46]. Ce qui signifie qu'en présentant Simon Pierre, le souci de Luc n'est pas d'établir sa biographie ou faire une description purement historique de l'apôtre, mais son attention est théologique, intégrée dans le grand projet du salut universaliste caractéristique de son œuvre, soutient Bovon.

Il s'observe un élément plus particulier chez Bovon : d'abord, il voit mal l'interprétation qui fait de Pierre un apôtre par excellence. Ensuite, le lien construit entre Pierre et les effusions de l'Esprit lui semble-t-il

---

divers auteurs catholiques pensent pouvoir s'appuyer sur Luc, principalement sur la figure de Pierre dans les Actes : P. Gaechter et E. Ravarroto s'appuyaient naturellement sur les « grands » textes pétriniens de l'œuvre de Luc, surtout sur la conférence de Jérusalem dont la version des Actes, comparée à celle de Ga 2, mais qui a été et demeure l'occasion d'innombrables tentatives exégétiques (cité par F. Bovon, Op.cit., p.363-365).

[45] En 1972, Luc confère à Pierre dans l'évangile une place intermédiaire entre Jésus et les disciples et dans les Actes il devient l'apôtre par excellence, le témoin missionnaire. Ici apparaît le résultat principal de l'étude de W. Dietrich : Pierre ne décide et ne dirige que lorsque l'Esprit Saint a imposé une situation nouvelle et par là a préparé le terrain (cf. F. BOVON, *Op.cit.,* p. 363-365).

[46] F. BOVON, *Op.cit.,* p. 363-365.

réel, mais encore il insiste sur la notion de ἀρχῆ. Pierre n'est associé qu'au *début* de la vie de l'Église formée des juifs, des samaritains et des païens. C'est à la fois une limitation et un privilège faits à l'apôtre dont découlent certaines conséquences théologiques. Dans ces conditions, Pierre ne serait-ce pas inscrit dans un processus de compréhension théologique consistant à réconcilier d'abord les Juifs, ensuite les Samaritains et enfin les Païens ? Ce qui fait transparaître assez clairement l'idée de progression de Pierre dans sa compréhension de la vocation d'apôtre ou du disciple tout simplement dans le contexte de Luc.

Vingt cinq ans après, Gibert[47]reprend ses recherches qui aboutissent à l'identité d'un « apôtre, malgré – ou à cause – (de) ses imperfections, comme l'apôtre type et premier des disciples ». Mais aussi, Gibert conclut que Simon Pierre est présenté comme une figure qui révèle l'être de tout croyant dans la marche avec le Christ. Cette dernière compréhension constitue une nouveauté chez Pierre Gibert. En effet, on voit un discours qui élève Pierre dans la bouche de Jésus lorsqu'il fait du disciple une pierre, édifice de son église. Mais, de la bouche de Pierre lui-même, on assiste à un discours qui le cloue au pilori et brise toute la confiance du maître lorsque Pierre dira à une servante dans la cour du Grand Prêtre : « sûrement je ne connais pas cet homme ». Cependant, et malgré les contradictions que les textes bibliques mettent en scène, ces derniers reconnaissent tout de même l'autorité de Pierre. Et les défenseurs de la thèse croient *mordicus* qu'aucun apôtre, fut-il Paul avec son expérience, ses convictions, son exceptionnelle intelligence et sa puissance d'affirmation, ne peut prétendre au statut de Pierre qui se dégage dans l'ensemble des écrits du Nouveau Testament[48].

---

[47] P. GIBERT, *Simon Pierre apôtre et compagnon*, Paris, Bayard, 200, p. 7.

[48] L'histoire de l'Église jusqu'à nos jours ne cesse de confirmer une telle importance : le ministère pontifical du pape que reconnaît fortement l'église catholique romaine, renforçant parfois débats et polémiques autour de ce ministère, se fait en référence précisément à Pierre. Dans la mesure où le Christ était présent, on ne voit pas en quoi le rôle primordial de Pierre serait d'utilité. Par contre, une

Les limites de ces recherches se situent dans le fait de résumer la figure de Pierre dans les deux phrases de l'évangile selon Matthieu : « *Jésus lui dit : ' Tu es pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église…' »* (Mt 16,18) et « *Alors Pierre se mit à jurer avec force et imprécations : je ne connais point cet homme* » (Mt 26,74). En effet, Pierre est plus que ce qu'on lit dans ces passages, surtout dans la perspective lucanienne. Mais, il est fort intéressant que ces recherches aient découvert et exposé l'existence de deux faces diamétralement opposées dans le chef de Simon Pierre.

Quant à Bizot et Burnet[49], ils reviennent sur le zèle et la fragilité de l'Apôtre que Gibert avait déjà relevés. Pour eux, Pierre apparaît comme un disciple zélé, un fondateur potentiel mais aussi comme un être fragile, capable de trahir. Ils se posent ainsi la question de savoir pourquoi l'Église a bâti sur cette fragilité même une tradition multiséculaire. Cette thèse a ainsi battu en brèche la position qui présentait Pierre comme le prince des apôtres bien qu'il soit l'un des artisans fondateurs des premières communautés chrétiennes. Les résultats des recherches de Bizot et Burnet montrent que Simon Pierre n'était ni un grand naïf, ni un mystique exalté, ni un homme de pouvoir, ni un louvoyer rusé. Car, du jour où Jésus est venu le chercher, il le suivit, sans assurance ni garantie. Le portrait de l'apôtre Pierre est composite et fait des images superposées qui ne parviennent pas à s'approcher d'assez près de Pierre pour que l'on puisse dire « voici l'homme »[50]. Le problème de ces deux auteurs est l'intention de rechercher le Pierre purement historique dans les évangiles. Ce qui, effectivement les confronte à l'obstacle des images superpposées.

---

fois le Christ disparu, ce rôle prenait toute sa dimension et son importance (*Ibid*., p. 137).

[49] C. BIZOT et R. BURNET, *Pierre l'apôtre fragile*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 10.161.

[50] *Ibid.*

Debergé[51] , dans son œuvre, offre une présentation concise et documentée de Saint Pierre d'après les données du Nouveau Testament et autres récits des premiers siècles. L'auteur brosse un portrait de Pierre et invite le lecteur à suivre le cheminement de l'apôtre. Les moments importants de l'expérience de cette figure dans la vie de l'église sont présentés avec les nuances propres à chaque évangéliste, quand les passages ont des parallèles. C-est le cas de l'appel sur le lac de Génésareth, la marche sur les eaux, la confession de foi, l'annonce du reniement et le récit de sa réalisation à Jérusalem, la rencontre avec le Ressuscité. L'auteur a comme point de chute, le rôle joué par Pierre dans la compréhension de l'évangélisation et sa réalisation dans le monde païen, ainsi que dans le maintien de la communion entre les premiers chrétiens. Mais Simon Pierre n'est pas une figure idéalisée. L'auteur constate aussi des frictions et les jalousies suscitées qui existent entre Simon Pierre et Paul de Tarse dans les Actes des Apôtres.

Selon Gérard Billon, Pierre est le premier appelé selon les évangiles synoptiques, mais il n'est pas le seul. Sa confession de la messianité de Jésus lui vaut le nom de Pierre, roc sur lequel se bâtit l'assemblée, « l'Église » de ce Christ déconcertant. Il est le premier, c'est-à-dire qu'il doit, de manière paradoxale, devenir serviteur et esclave (Mc 10,43 et parr.) à la suite de Jésus Serviteur. Les Actes des Apôtres insistent sur son rôle à Jérusalem mais ne disent rien de son arrivée à Rome ni de son martyre dans lequel le rejoint Paul, autre grande figure des temps apostoliques[52]. Cependant, le panorama néotestamentaire fait apparaître la grande diversité des regards sur celui qui est reconnu par tous comme le « premier des apôtres ». Les lettres qui lui sont attribuées puis les écrits

---

[51] P. DEBERGE, Saint Pierre « La Bible tout simplement », Paris, éditions de l'Atelier, 2003 ; présenté par Bernadette ESCAFFRE sous le titre « Relecture des Actes des Apôtres », in *Cahiers Évangile*, nº 128 (juin 2004), p. 63.

[52] G. BILLON, « Editorial », *Pierre, le premier des apôtres*/ *Cahiers Évangile* n°165, Septembre, 2013, p. 1.

chrétiens du deuxième siècle attestent de son autorité grandissante[53]. Ce qui ne suffit pas néanmoins de légitimer le ministère de la succession pétrinienne.

0.7.2 Bref apercu historique de la recherche sur Paul de Tarse

Mises à part les études déjà évoquées au sujet de Simon Pierre et dont certaines renvoient en même temps à Paul de Tarse, dans les lignes qui suivent, il est question de relever brièvement la production consacrée à Paul de Tarse dans les Actes des Apôtres. Paul de Tarse est parmi, si pas le premier des personnages du Nouveau Testament le plus étudié. Mais dans toutes ces études, il n'y a que quelques unes qui se sont intéressées à sa conversion et dont la section suivante tente d'esquisser leurs idées maîtresses.

En effet, Cothenet avait reconnu dans son étude que Paul de Tarse est à la fois irritant et fascinant, capable de grands débordements d'affection comme de pires colères. Paul est un être complexe, apôtre des nations pour les uns, inventeur du christianisme pour les autres, et en partie renégat. Sa personnalité et son message ne laissent pas indifférent. Nombreuses sont d'ailleurs les différences d'interprétation ou des querelles dont il a été l'objet : que l'on songe à son attitude face à la Loi et à la liberté chrétienne, à ses positions vis-à-vis des autorités civiles, de l'esclavage, du mariage, des femmes, etc.[54].

Brisebois[55], en abordant la question de la vie et une étude des lettres de Saint Paul, insiste sur le fait que Paul est un personnage fascinant dans les Actes des Apôtres et ses lettres ne sont pas faciles d'accès. Mais, malgré ce que disent les Actes et les lettres proto-pauliniennes,

---

[53] *Ibid.*, p. 2.

[54] E. COTHENET, « Saint Paul à son temps », in *Cahiers Évangile*, n°26, SBEN, Paris, Cerf, 1978. P. DEBERGE', *Article cité*, p. 5.

[55] M. BRISEBOIS, *Saint Paul. Introduction à Saint Paul et à ses lettres*, Paris, Editions Paulines, 1984, p. 174.

Paul reste moins accessible quant aux différentes dates de sa vie et de l'événement de Damas[56], c'est-à-dire de sa conversion.

Gourgues[57]de sa part, soutient l'idée d'ouverture de Paul à une expérience nouvelle, en commençant par sa rencontre avec le Christ Ressuscité sur la route de Damas. Cette ouverture deviendra celle de toute l'Église lors de l'assemblée de Jérusalem (Ac 15). L'auteur affirme que les trois récits de conversion qu'en donne Luc sont une clef pour saisir le sens de la mission de Paul à travers ses voyages.

En distinguant trois étapes dans les Actes des apôtres, Gourgues pense que la troisième, inaugurée aux chapitres 10-11 par l'admission dans l'Église d'un premier groupe de païens est celle qui se déploie entièrement sur les chapitres 13–28[58]. Il reconnaît qu'aux yeux de l'auteur des Actes, l'expérience d'Athènes représente un effort significatif de Paul pour rejoindre une culture différente de celle où la foi chrétienne avait d'abord pris naissance et s'était adaptée. L'évangile de Jésus Christ était d'abord véhiculé en référence à la tradition religieuse juive, comme en témoigne par exemple, la prédication de Paul à la synagogue d'Antioche de Pisidie (Ac 13). L'auteur présente l'hypothèse que Luc aurait écrit les Actes entre autres raisons, comme un pladoiyer pour « la Voie » chrétienne, accomplissement du judaïsme (à l'intention des juifs) et donc revendiquant le même statut de religion légalement reconnu (à l'intention du pouvoir romain). Les tensions ne manquent pas dans l'œuvre de Luc, entre l'héritage d'Israël et la nouveauté chrétienne : tension féconde mais difficile à vivre et que les âges suivants rejetteront trop facilement[59].

---

[56] *Ibid*., p. 14.

[57] M. GOURGUES, « L'évangile aux païens (Actes des apôtres 13-28) », in *Cahiers Évangile*, n°67/ 1989, p. 4.

[58] *Ibid.,* p. 5-6.

[59] M. GOURGUES, « L'évangile aux païens (Actes des apôtres 13-28) », in *Cahiers Évangile*, p. 4.
Ibid., p. 62.

Jürgen Becker[60] quant à lui, parle de Paul comme apôtre des nations. Il fait voir que l'intérêt porté sur le personnage de Paul a conduit à une floraison de publications. Ce qui constitue un bon signe. Paul fait partie de la période première et fondatrice du christianisme. Il doit y être considéré comme la figure symbole des croyants issus des milieux paiens. Il est en même temps et sans aucun doute le théologien le plus éminent du christianisme primitif.

À la question de touver ce qui fait la grandeur de Paul de Tarse, Becker pense d'abord au tournant qui s'est produit dans la vie de l'apôtre et qui le contraint à faire captive toute sa pensée pour l'amener à obéir au Christ. Ensuite, dans la grande confrontation qui a marqué la première génération du christianisme primitif et qui était commandée par la figure des chrétiens du milieu juif et par celle des chétiens du milieu païen, Paul a mis au service de cette dernière orientation théologique toute son inflexible puissance créatrice et de toute son ampleur de cet horizon universel. Si bien qu'il est devenu sans concurrence l'apôtre des nations. Paul a œuvré à un carrefour de l'histoire du christianisme[61]. Cela ne va pas sans reconnaître chez lui la présence manifeste d'une faiblesse qui serait liée au manque de maturité comme, par exemple, ses propos en Rm 9–11, lorsqu'il attribue à Israël une voie particulière vers Dieu.

La grande contribution de Becker, dans ses recherches sur l'Apôtre des nations a été celle de montrer que pour comprendre Paul il faut porter un regard sur la genèse de sa théologie et sur ses développements, reconnaître que l'apôtre repense et comprend à nouveaux frais ses options de fond et les solutions apportées aux problèmes, qu'il en déplace les accents théologiques, en élargit la portée ou les inscrit dans de nouveaux horizons[62]. Pour Becker, une bonne compréhension de Paul con-

---

[60] J. BECKER, *Paul l'apôtre des nations*, Paris, Cerf, 1992, p. 9.

[61] J. BECKER, *Paul l'apôtre des nations*, Paris, Cerf, 1992, p. 9-10.

[62] *Ibid*., p. 12.

duit ipso facto, à une compréhension aussi adéquate du christianisme en ses débuts. L'auteur ajoutera qu'à ces origines, la façon de comprendre Paul décide également d'une certaine manière de la façon de comprendre le christianisme dans son ensemble[63]. Toutefois, le privilège ainsi accordé à Paul, relève plus, de sa plume au moment crucial du christianisme, mais ce qui ne lui accorde pas la prééminence des apôtres.

Flichy dans son article[64], en analysant l'image lucanienne de Paul, part du triple récit du chemin de Damas (Ac 9 ; 22 ; 26 : « la conversion de Paul »), titre hérité de Daniel Marguerat[65]. Selon Flichy, trois comptes rendus de l'événement du chemin de Damas sont successivement présentés au lecteur. Le premier est présenté sous forme d'un récit de la part du narrateur, tandis que les deux autres sont des discours prononcés par Paul. La prise en compte des différents points de vue qu'expriment le récit d'Ac 9 et les deux discours (Ac 22 et 26) impose la conclusion que, loin de juxtaposer trois versions concurrentes de l'événement, le narrateur des Actes a voulu signifier, par ces relectures successives, l'importance majeure de l'événement par rapport au développement de la mission païenne. Il établit aussi le parallélisme entre les deux figures dominant des Actes des apôtres, notamment Pierre et Paul. L'auteur relève un nombre de points de rapport entre ces deux personnages[66].

Il convient aussi de mentionner l'œuvre de Segal[67]. Pour lui, Paul provoque la colère des juifs aujourd'hui tout comme à son époque, il provoquait juifs et chrétiens, par son expérience avec le Christ dans ses

---

[63] *Ibid*., p. 13-14.

[64]. O. FLICHY, « L'œuvre de Luc », in *Cahiers Évangile*, n° 114/2000, p. 45/56.

[65] D. MARGUERAT, « La conversion de Paul » in *La première histoire du Christianisme*, Collection Lectio Divina, 2e éditon, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 84/84-88.

[66] O. FLICHY, *Article cité*, p. 49-51.

[67] A. F. SEGAL, *Paul le converti. Apôtre ou apostat*, Paris, Bayard, 2003, p. 418.

visions, même si le Christ ne lui apparut jamais en chair et en os. Mais les méditations de Paul sur la signification du Christ devinrent, en Occident, le fondement des interprétations des intentions de Jésus, au même titre au moins que celles de ses disciples directs. La plupart des chercheurs considèrent qu'après sa conversion, les écrits de Paul perdent toute pertinence pour le judaïsme. Il n'en est rien pourtant.

Segal a le mérite d'avoir retracé le portrait de Paul selon Luc, ses rapports avec le judaïsme et les évangiles. Ensuite, il fait une étude psychologique de la conversion de l'apôtre. Enfin, il soutient que Paul est un converti au sens moderne du terme. Paul a écrit personnellement sur son expérience de transformation, de même que sur ses difficultés à se faire accepter à la fois par le judaïsme et par le christianisme après sa conversion. L'auteur ajoute qu'en évoquant le terme « conversion », il souligne le caractère décisif, brutal et déchirant de l'entrée de Paul dans le christianisme, et établit ainsi un lien entre sa conversion et les nombreux récits modernes d'expériences similaires. Chez Paul, la conversion implique un changement radical. Aucun des prophètes historiques n'est revenu sur son expérience antérieure comme le fit Paul, une fois appelé à sa vocation[68].

Du côté de Pierre Debergé, dans son article[69], s'inspirant du travail d'Eduard Cothenet[70], il veut découvrir des réponses aux questions posées par des hommes et des femmes d'un autre temps, un temps fondateur pour ceux qui découvrent l'Évangile, qui l'éprouvent et qui sont éprouvés par ce dernier. Il s'agit des réponses d'un homme parvenu à sa maturité spirituelle, ayant une passionnée charité pastorale et soucieux de construire des chrétiens solides.

---

[68] *Ibid*., p. 21.

[69] P. DEBERGE', « Paul, le pasteur », in *Cahiers Évangile*, n°126, Paris, Cerf, 2004, p. 4-5/67.

[70] *Ibid.,* p. 5.

Dans la suite de Flichy, Jean-Noël Aletti dans son ouvrage[71]cherche à établir des rapports entre Jésus et ses disciples en général, entre Simon Pierre et Paul de Tarse, en particulier, partant du livre des Actes des apôtres. En s'appuyant sur les répétitions lexicographiques, il réalise sans le moindre doute qu'en Ac 1–12, Pierre est la figure dominante du récit, même si tous les épisodes (en particulier Ac 7 et 9) ne le mentionnent pas. Il en est de même pour Paul en Ac 13–28, exception faite d'Ac 15, qui relate les délibérations et décisions des disciples réunis à Jérusalem. Cette observation permet à l'auteur d'épouser l'idée de plusieurs exégètes qui pensent que le livre suit la composition souple des cycles de l'AT, avec un tuilage permettant de souder les deux ensembles : Ac 9 préparerait le cycle de Paul et Ac 15 serait le dernier passage où Pierre a un rôle décisif à jouer. Les parallèles entre Pierre et Paul semblent favoriser cette hypothèse[72].

Michel Berder[73], soutient à son tour que Pierre joue un rôle considérable dans la première partie du livre des Actes et l'on peut comparer avec la place qu'il occupe dans le récit évangélique. Paul, nouveau protagoniste, fait l'objet d'une présentation spéciale lorsqu'il est mentionné, sous le nom de Saul, en lien avec le martyre d'Etienne en Ac 7,58 et 8,1. Pour ces deux personnages majeurs, on a souvent souligné les parallèles entre leur propre itinéraire et celui de Jésus, mais, là aussi, il faut se garder de négliger les différences.

Philippe Léonard et Gérard Billon[74], révèlent que dans les Actes des Apôtres, il y a une vingtaine de citations tirées de l'Ecriture, en particu-

---

[71] J.- N., ALETTI, *Quand Luc raconte*, Paris, Cerf, 2004, p. 75-76.

[72] *Ibid.*, p. 76.

[73] M. BERDER, « Le livre des Actes et l'évangile de Luc : un jeu de miroir ? », in *Cahiers Évangile (Cinquante ans de relecture des Actes des Apôtres),* n° 128, juin 2004, p. 26/19-28.

[74] P. LEONARD et G. BILLON, « Pierre et Paul, lecteurs de l'Ecriture selon Luc », in *Cahiers Évangile (Cinquante ans de relecture des Actes des Apôtres*, n°128/2004, p. 29-39.

lier du corpus prophétique et des psaumes. Mais, ne pouvant pas passer en revue l'ensemble du récit lucanien, ces auteurs se concentrent sur son début, en particulier le discours de Pierre au jour de la Pentecôte (Ac 2) et sur son milieu, le discours de Paul dans la synagogue d'Antioche de Pisidie (Ac 13). Ainsi, disent-ils, si Luc tisse son récit d'allusions scripturaires, c'est dans les discours de quinze premiers chapitres des Actes que l'on trouve surtout des citations en bonne et due forme : cinq dans le discours de Pierre à la Pentecôte (Ac 2), cinq dans le discours d'Etienne (Ac 7) et six dans le discours de Paul à Antioche de Pisidie (Ac 13)[75]. La préoccupation de ces auteurs est de mettre en lien la mission de Simon Pierre et Paul de Tarse avec celle des prophètes de l'ancienne économie. Le christianisme dont ils ont la vocation auprès des juifs et des païens maintient ses racines juives.

De la part de Marguerat, partant de la critique des sources, il fait savoir que celle-ci explique un excès de récits par le recours que ferait Luc à de multiples documents (Spitta ; Wendt ; Hirsch)[76]. Faut-il attribuer les deux variantes d'Ac 9 à une mémoire défaillante de Paul comme l'a cru Lohfink[77]ou aux travaux de Henry Cadbury et Martin Dibelius, qui ont conclu à la créativité littéraire de Luc. Et donc, derrière Ac 9 un récit traditionnel, le narrateur aurait présenté deux variantes rédactionnelles en Ac 22 et 26[78]. Faut-il voir par là, pour certains, un effet de variation

---

[75] P. LEONARD et G. BILLON, A*rticle cité*, p. 30-31.

[76] B. WITHERINGTON a récemment ressuscité cette posture ancienne n affirmant l'originalité traditionnelle des trois variantes, le discours d'Ac 22 étant un condensé dû à l'Apôtre lui-même. Ac 26 télescopant les faits – dans la mémoire de Paul ou le travail de Luc (« Editing the Good News : Some Synoptic Lessons for the Study of Acts », 1996, p. 339).

[77] G. LOHFINK, *La conversion de saint Paul*, 1967, p. 39-57.

[78] M. DIBELIUS, ("Die Bekehrung des Cornelius"), 1968, 5e édition, p. 97.

stylistique[79] ou l'attribuer à une rédaction peu attentive aux incohérences narratives[80] ?

Le mérite de la critique rédactionnelle est d'avoir perçu que Luc recourt à cette technique de répétition au moment où il veut insister particulièrement sur quelque chose à l'intention du lecteur. Mais, pourquoi la répétition se combine-t-elle avec autant de dissemblances, se demande-t-il ?

Du point de vue de Marguerat, la question de la multiplication des récits est intéressante, le cadre de répétition d'un épisode narratif s'y produit à maintes reprises. Le récit de l'Ascension est rapporté sous deux variantes (Lc 24, 50s ; Ac 1,9-11). Les épisodes de la rencontre de Pierre et Corneille sont rapportés jusqu'à trois fois entre Ac 10 et 11, et encore à l'occasion de l'Assemblée de Jérusalem (15,7-11). Le « décret apostolique » promulgué lors de cette assemblée (15,20) qui règle la communion entre chrétiens issus des missions de Jérusalem et d'Antioche est dupliqué en 15,29 et en 21,25. Le récit de la conversion de Paul n'est donc pas le seul à subir cet effet de multiplication. On peut élargir ce constat en observant qu'au-delà des simples épisodes, le lecteur des Actes voit fréquemment se répéter des scénarios narratifs. Plus largement, l'effet de modélisation de Paul sur Pierre, qui conduit le narrateur à attribuer à Paul des performances analogues à celles de Pierre, mais généralement plus brillantes, ressortit au procédé rhétorique de 'syncrisis'[81].

---

[79] F. F. BRUCE, *The Acts of the Apostles*, 1963, p. 232; C.W. HEDRICK, "Paul's Conversion/ Call", 1981, p. 427-432).

[80] H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte*, 1963, p. 59; G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, t.I, 1982, p. 22.

[81] Une procédure de modélisation : la "syncrisis » : c'est le nom donné à une technique rhétorique de la plus haute Antiquité, et qui consiste à modeler la présentation d'un personnage sur un autre en vue de le comparer, ou à tout le moins d'établir entre eux une corrélation (Exemple : Jean-Baptiste et Jésus en Lc 1–2 cf. A. GEORGE, « Le parallélisme entre Jean-Baptiste et Jésus en Lc 1-2 »,

Bref, conclut Marguerat, la répétition des récits concrétise un phénomène de redondance narrative, dont l'auteur des Actes use avec plus d'intensité qu'aucun autre écrivain du Nouveau Testament[82]. Et dans son article[83], malgré le phénomène de redondance littéraire à poser dans l'œuvre de Luc, les Actes des apôtres sont un livre unique en son genre dans le NT. Ni évangile, ni lettre, ni écrit prophétique, cet écrit raconte le déploiement de la première chrétienté dans le monde après la mort et la résurrection de Jésus. Ecrire une histoire d'apôtres après l'histoire de Jésus est un geste unique dans l'Antiquité chrétienne : nul ne l'a accompli avant Luc et nul ne le répétera après lui. Mais cette nouveauté littéraire traduit un changement de paradigme théologique : l'agir du Christ se poursuit à travers ses témoins et doit être raconté comme une suite de l'Évangile. La décision théologique est d'un poids considérable, puisque

---

1986 ; J.-N. ALETTI, *Quand Luc raconte*, 1998, p. 69-166). La syncrecis crée un réseau d'intratextualité interne à l'œuvre lucanienne. Elle rapproche deux figures du récit à l'enseignement d'un événement analogue (comme le martyr de Jésus et d'Etienne : Lc 23,34-46 et Ac 7,55-60) ou par le biais d'un même scénario narratif (comme la rencontre d'Emmaüs et la conversion de l'Ethiopien : Lc 24,13-35 et Ac 8,26-40). L'exemple le plus achevé de la syncrisis lucanienne est la mise en parallèle Jésus-Pierre-Paul. Pour le dire en bref : Pierre et Paul guérissent comme Jésus a guéri (exemple : Lc 5,18-25 ; Ac 3,1-8 ; Ac 14,8-10) ; comme Jésus lors de son baptême, Pierre et Paul bénéficient d'une vision extatique au moment clé de leur ministère (Ac 9,3-9 ; 10,10-16) ; comme Jésus, ils prêchent et endurent l'hostilité des juifs ; comme leur Maître, ils souffrent et sont menacés de mort ; cf. D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres, 2e édition*, Collection lectioDivina, Genève, Labor et Fides/ Paris, Cerf, 2003, p. 84-88.

[82] D. MARGUERAT, La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres, 2e édition, Collection LectioDivina, Genève, Labor et Fides/ Paris, Cerf, 2003, p. 278-279.

[83] D. MARGUERAT, « Les Actes des apôtres », in *Introduction du Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie,* D. MARGUERAT (éd.), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 127-149.

la révélation ne se limite plus à la vie de Jésus, mais englobe désormais l'histoire des témoins. Avec les Actes, l'Évangile fait histoire[84].

Marguerat, en parlant de Paul, insiste sur son image et sa figure emblématique dans les Actes des apôtres. En effet, entre le portrait de Paul dressé par Luc dans les Actes et les propos de l'apôtre lui-même dans ses lettres, l'écart est frappant et touche essentiellement six points : l'Assemblée de Jérusalem, la circoncision, le passé préchrétien de Paul, la Loi, les conflits, le titre d'apôtre revendiqué par Paul[85].

En vue de se fixer sur le portrait lucanien de Paul, il faut prendre la mesure du décalage intervenu entre l'époque de Paul (les années 50) et le temps de Luc (les années 80) ; l'auteur des Actes, à une génération de

---

[84] D. MARGUERAT, « Les Actes des apôtres », in *Introduction du Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, p. 127.

[85] D. MARGUERAT, « Les Actes des apôtres », in *Introduction du Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, p. 143-144 : 1) l'assemblée de Jérusalem : Paul en Ga 2,1-10 récuse toute concession de sa part et affirme que sa mission a été validée par Jérusalem, la collecte en faveur des pauvres scellant cet accord œcuménique ; Luc parle au contraire d'une prescription minimale des règles alimentaires imposées aux païens (Ac 15,20.29). 2) La circoncision : Paul s'indigne d'un retour des Galates à la circoncision, qui selon lui ruine l'Évangile de la grâce (Ga 5,1-12 ; 6,12-15) ; Ac 16,3 mentionne que Paul circoncit Timothée « à cause des juifs ». 3) Le passé préchrétien de Paul : l'apôtre rejette sa piété légale pharisienne dans les termes les plus énergiques (Ph 3,7s), alors que Paul de Luc s'exclame devant le Sanhédrin : « Je suis le pharisien, fils de pharisiens » (Ac 22,6). 4) La Loi : Le conflit fondamental entre Paul et le judaïsme se noue sur l'interprétation de la Torah et la valeur salutaire de son observance (Rm ; Ga ; Ph) : le point de conflit s'est déplacé dans les Actes où Paul se défend d'avoir « rien fait contre notre peuple ou des coutumes reçues des pères » (Ac 28,17) et considère que la ligne de partage entre chrétiens et juifs passe par la reconnaissance de la résurrection de Jésus (Ac 23,6 ; 26,6-8). 5) Nulle trace en Actes des conflits qui ont opposé Paul et ses adversaires (surtout Ga et 2 Co), ni de son activité épistolaire. 6) Alors que Paul revendique son titre d'apôtre et s'est battu pour en faire reconnaître l'autorité (1 Co 9,1 ; 15,9s ; Ga 1,1), Luc réserve le titre aux Douze et attribue à Paul le titre de témoin (exception : Ac 14,4.14).

distance, appartient à un milieu qui gère l'héritage de l'apôtre. Son intention n'est pas de répéter ce qu'a dit l'apôtre, mais de préserver sa mémoire en faisant ressortir le rôle qu'il a joué dans la naissance du christianisme. Et Paul n'est pas seulement du point de vue lucanien, le propagateur de l'évangile aux Gentils. Il est aussi, en tant que juif converti, la figure emblématique de cette continuité historico-salutaire avec Israël réclamée par le christianisme. Sa conversion est rappelée à deux reprises (Ac 22; 26). Lorsque Paul plaide son innocence face à ses détracteurs ; la ligne de défense ne varie pas. Il a reçu la révélation du Dieu d'Israël et se trouve poursuivi en raison d'une croyance qui représente pourtant l'espérance d'Israël : la résurrection des morts (23,6 ; 28,20)[86].

Peut-on, enfin, mentionner la thèse de Claude Tassin dans son œuvre : *L'Apôtre Paul. Un autoportrait.* En parlant de la vocation ou de la conversion, il pense que l'entrée en scène de Paul n'est pas la conversion d'un « pécheur ». De ce point de vue, poursuit Tassin, l'apôtre rappelle sans fausse modestie sa conduite exemplaire par rapport à ses racines juives (Ph 3,4-6 ; Rm 11,1). Il a plutôt expérimenté un renversement de valeurs provoqué par la découverte de Jésus comme Christ et Fils destiné aux nations. Il y a donc, de fait, une rupture entre un avant et un après. Celui qu'enflammait le zèle de la loi est passé à la foi en Jésus maudit par la Loi juive, et ainsi, par Dieu, comme le prouvait la crucifixion (cf. Dt 21,23 ; Ga 3,11-13)[87]. Zumstein soutient l'argument en ces termes :

> Il est possible de parler d'une « conversion » si l'on entend par là un retournement d'attitude à l'égard de la personne de Jésus. En revanche, il ne s'agit nullement, au sens moderne du mot, d'un changement de religion. Paul n'a jamais prétendu prêcher une re-

---

[86] D. MARGUERAT, « Les Actes des apôtres », in *Introduction du Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, p. 144.

[87] C. TASSIN, *L'apôtre Paul. Un autoportrait*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009, p. 30.

> ligion nouvelle… Notons que la citation de l'épître aux Galates s'orne de deux citations de l'Ancien Testament. La première (Ha 2,4) met en avant la primauté de la foi (au Christ) sur la Loi mosaïque. ''Dans le contexte (Ga 3,10), l'auteur émet l'idée que personne n'a pu trouver le salut par la Loi, puisque, remarque aussi réaliste que pessismiste, personne n'est capable d'observer « tous les préceptes ». La seconde citation (Dt 21,23) est décisive dans l'argumentation… Le raisonnement sous-jacent de Paul s'énoncerait en ces termes : ou bie Jésus, tenu pour le Messie par ses adeptes, fut un imposteur et la Loi, exprimant la malédiction divine des crucifiés, l'a justement condamné ; ou bien Jésus était vraiment le Messie : en ce cas, la Loi mosaïque, en le condamnant, a révélé son erreur et, par là, elle s'est en quelque sorte suicidée''[88].

0.7.3 Synthèse critique sur l'aperçu historique de la recherche

Bien qu'aucune des recherches évoquées n'ait eu comme motif en amont, de présenter Simon Pierre comme un modèle de conversion progressive de tout chrétien, on retrouve chez certains, en aval, quelques orientations implicites allant dans un sens de progression. On constate que Billon réjoint Pecriaux et Gibert dans ses premières recherches. Ils reconnaissent implicitement tous que Simon Pierre, reconnu comme le premier des apôtres, aurait compris peu à peu et plus tard sa vocation (son appel pour lui-même et pour les autres). Ce qui signifie qu'il est passé par des expériences différentes avant de prendre sa responsabilité, celle de serviteur à l'image de Jésus.

---

[88] Cf. J. ZUMSTEIN, « La croix comme principe de construction de la théologie paulinienne », in A. DETTWILER et al. (Dir.), *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 312/297-318.

Par contre, Bizot et Barnet, voulant chercher uniquement l'identité historique de l'apôtre dans les évangiles et les Actes, ont abouti à des identités superposées et contradictoires. C'est d'ailleurs pour cela qu'ils n'ont pas su répondre à la question pourquoi l'Église a bâti son modèle sur un personnage fragile et capable de trahir. Il leur a manqué la découverte de l'intention de Luc.

Bovon et Gibert dans leur récente étude, soutiennent que Simon Pierre est pris chez Luc dans un schéma de l'histoire du salut (*la Heilsgeschichtlich)*, qui l'associe aux trois Pentecôtes dans les Actes. Il est pris ainsi dans un processus de compréhension théologique, il s'agit là, de l'idée de progression dans la vocation. Aussi, Gibert aboutit finalement à l'identité de Simon Pierre, malgré ses imperfections, comme un apôtre type et une figure qui révèle l'être de tout chrétien dans sa marche avec le Christ. Il transparaît donc chez ces derniers auteurs une notion assez claire de conversion progressive avec un cachet spécial de vocation universaliste.

Quant à l'évaluation en rapport avec Paul de Tarse, il convient aussi de relever quelques observations.

Pour Gourgues, Paul a passé une expérience nouvelle d'ouverture en commençant par sa rencontre avec le Christ sur le chemin de Damas. Pour lui, les trois récits de conversion de Paul sont une clé de la signification de sa mission. La conversion donc implique l'ouverture et conduit à la vocation. Cette vision est implicitement soutenue par Flichy quand il dit que, loin de juxtaposer trois versions concurrentes d'un événement, Luc veut plutôt signifier aux lecteurs l'importance de l'événement par rapport au développement de la mission.

Pour Becker, Paul de Tarse est une figure symbole des croyants issus des milieux païens et sa conversion a produit un tournant dans sa vie jusqu'à l'obéissance au Christ. Il a œuvré au carrefour de l'histoire du christianisme, ayant mis au service de l'Église son inflexible puissance créatrice et son ampleur de l'horizon universel, malgré les faiblesses

manifestes durant son parcours. Il transparaît chez Becker l'idée de conversion-vocation pour le service de réformation.

Tassin, hésitant entre conversion et vocation pour le cas de Paul, finit par réjoindre Becker en soutenant que Paul de Tarse a expérimenté un renversement des valeurs provoqué par la découverte de Jésus comme Christ et Fils destiné aux nations. Il y a donc de fait, une rupture entre un avant et un après. Celui qu'enflammait le zèle de la Loi est passé à la foi en Jésus maudit par la loi juive (cf. Dt 21,23 ; Ga 3,11-13). Pour Tassin, il est possible de parler de conversion si l'on entend par là le retournement d'attitude à l'égard de la personne de Jésus. Mais nullement pas au sens de changement de religion.

On s'aperçoit avec Segal, une reconnaissance de la conversion radicale de Paul et la présence de l'idée de progression, d'une prise de décision à chaque découverte d'une nouveauté dans la marche avec le Christ.

Enfin, Marguerat, grâce à la critique des sources dans les Actes, soutient que le récit de la conversion de Paul n'est pas le seul à subir l'effet de multiplication. On décèle aussi chez Luc l'effet de modélisation de Paul sur Pierre, qui conduit le narrateur à attribuer à Paul des performances analogues à celles de Pierre, mais généralement plus brillantes, ressorties au procédé rhétorique de « syncrisis ». Pour se fixer sur le portrait lucanien de Paul, il faut reconnaître un décalage entre l'époque de Paul (vers 50) et le temps de Luc (80-90). L'intention de Luc n'étant pas de répéter ce qu'a dit Paul, mais de préserver sa mémoire en faisant ressortir le rôle qu'il a joué dans la naissance du christianisme. Et Paul n'est pas seulement chez Luc, le propagateur de l'Évangile aux gentils, il est aussi en tant que juif converti, la figure emblématique de cette continuité historico-salutaire avec Israël réclamée par le christianisme. Il a reçu la révélation du Dieu d'Israël ; sa croyance représente l'espérance d'Israël.

En effet, si la conversion au sens moderne peut impliquer le changemet de religion, l'idée de Tassin a du poids et aurait raison de rejetter une telle conversion chez Paul. Car il apparaît aujourd'hui que la question du véritable fidèle converti et du membre authentique d'une religion perd beaucoup son intérêt. Les Réformateurs soulignent même du côté chrétien que la communauté chrétienne ne constitue pas un *corpus purum*, un groupe des purs, mais un *corpus mixtum,* un groupe mélangé où l'on rencontre de tout, malheureusement. On y trouve des bons et des mauvais, des convertis et des non-convertis, des régénérés et des pécheurs. Cela n'a aucune importance, car l'Église ne se définit pas par ceux qui en font partie, mais par ceux qui écoutent la Parole et qui se laissent transformer progressivement par elle[89]. Quant à Paul, son retournement c'est à l'égard du Christ et non pas au christianisme comme religion. Il semble que penser vocation sans ou avant conversion, serait un pas vicieux de réponse à l'appel de Dieu. Sinon, cela est moins perceptible chez Paul de Luc.

Si l'on s'en tient au cheminement de Paul, on devrait admettre que Paul a appris comme Simon Pierre, à renoncer, à renouveler, à réformer dans certaines limites, sa compréhension de lui-même, de Dieu et du message chrétien qui le portait et dont il avait reçu la vocation. Depuis l'ancienne économie, suivre Dieu, c'est suivre une route, y marcher, mais dans une bonne direction. D'où la nécessité de la conversion permanente.

L'AT est l'histoire de la conversion de l'homme en même temps de celle de sa vocation ; et dès l'origine, l'appel de Dieu se heurte à l'infidélité et au doute de l'homme. Au long de l'histoire du salut, Dieu apprend à l'homme à se convertir. C'est par cette conversion néces-

[89] Cf. A. GUNELLE, « Définition de l'Église », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, volume 63, n°1 /1988, p. 67-73.

saire[90] et sans cesse à renouveler que l'homme parviendra à répondre à sa vocation. Et Paul ne pourrait pas dérober à cette règle bien que, nombre de chercheurs se réservent de dire explicitement que c'est par une conversion radicale qui impliquerait une rupture avec le judaisme que Paul devient chrétien. Cette réserve, semble-t-il, permet simplement d'éviter de paraître comme ennemi du judaïsme.

Force est de remarquer qu'après ce relevé critique que, d'une part, ces chercheurs s'en tiennent à la description de la vie et de la vocation de Paul comme apôtre des nations. D'autre part, la minorité a implicitement reconnu la conversion de Paul en la liant à sa vocation. Cette dernière catégorie est plus intéressante, car une véritable conversion conduit nécessairement à une vocation. Parce que ces recherches ne se sont pas intéressées, de manière spécifique à la conversion dans un regard progressif, la présente étude veut s'y pencher. Car, du fait que Paul de Tarse soit présenté dans les Actes comme une figure emblématique, de la même manière que Simon Pierre dans Lc-Ac, la question principale de cette étude trouve ainsi son fondement.

Dans la présente étude, la conversion part d'un moment intitial où l'humain s'ouvre à la nouveauté, le Christ. Cette nouveauté doit être nourrie, entretenue, protégée au fur et en mesure que l'homme ou la femme grandit dans la connaissance de la grâce de Dieu. Ce qui implique un caractère linéaire et progressif.

---

[90] M.-F. LACAN, *La vérité ne s'épuise pas. Œuvre 2. Exégèse et théologie*, Paris, Editions Albin Michel, 2010, p. 34.

PREMIÈRE PARTIE

LA CONVERSION PROGRESSIVE ET LE RÔLE D'APÔTRE DANS L'ÉVANGILE DE LUC ET LES ACTES DES APÔTRES

LE CAS DE SIMON PIERRE

Avant-propos

Dans cette partie, l'objectif est de chercher à comprendre la figure de Simon Pierre, en analysant son cheminement d'après quelques récits du troisième évangile et des Actes des Apôtres pris comme paradigmes. Il n'est pas si aisé d'aborder tous les textes y relatifs. Seulement quelques uns ont été choisis en tenant compte de trois moments importants du ministère dqe Jésus à savoir, son ministère à Galilée, le chemin vers Jérusalem et sa passion. Dans les Actes des Apôtres, les textes à analyser sont tirés pour la plupart de la première partie, souvent appelée « Le geste de Pierre ». La première partie du chapitre 15 sera étudiée de ce côté comme il en sera pour le chapitre 9 dans la deuxième partie appelée « Le geste de Paul », car tous deux font tuilage dans les Actes des Apôtres, une position qui justifie l'idée de continuité dans la théologie lucanienne.

En effet, de cette approche, la question sera de savoir à quel moment se précise la véritable conversion de Simon Pierre et quand devient-il capable de jouer son rôle missionnaire pour son déploiement dans l'histoire du salut.

L'examen de quelques péricopes dans le troisième évangile comme dans les Actes, aidera à répondre tant soit peu à cette interrogation. Une telle analyse permet également de se rendre compte de la participation de Simon Pierre à l'accomplissement de l'œuvre du salut telle qu'il en avait reçu la recommandation après la résurrection du Christ. On constatera fort et bien que dans les Actes des Apôtres, malgré quelques failles, Simon Pierre n'est plus ce disciple défaillant et craintif, mais l'homme qui tient valablement au point que ses actions l'assimilent à Jésus dans les évangiles. Comment Simon Pierre y est-il parvenu et quels rapports pourrait-on établir entre lui et Paul de Tarse dans ce déploiement de l'histoire du salut selon le projet théologique de Luc ? Une telle présentation de la figure de Simon Pierre dans l'œuvre de Luc permettra

d'interroger le leadership des Églises aujourd'hui et de la société globale sur le type de modèle qu'ils représentent, afin de tirer le peuple de l'impasse et de la malédiction du péché devenu multidimensionnel.

1

L'ŒUVRE DE LUC ET LA QUESTION DES SOURCES

Avant d'examiner la question des sources, venons-en d'abord aux éléments propédeutiques de l'œuvre de Luc. Le seul but ici consiste à relever le lieu d'emboitement ou désemboitement et césure entre l'évangile et les Actes des Apôtres. Il sera également question, dans ce chapitre, de présenter sommairement la figure de Simon Pierre dans les autres évangiles synoptiques et dans l'évangile selon Jean.

1.1 L'Évangile selon Luc et les Actes des Apôtres

La tradition patristique a reconnu en Luc l'auteur du troisième évangile et des Actes vers la fin du 2e siècle. Le plus ancien témoignage est celui d'Irénée. Il dit : « Luc, le compagnon de Paul, consigna en un livre l'évangile que prêchait celui-ci » (*Adv Haer* III,1). Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien témoignent également dans ce sens. Cette identification des Pères se fonde essentiellement sur les passages en « nous » des Actes, dans lesquels le narrateur parle à la première personne du pluriel comme s'il avait participé aux événements, et sur la mention faite par Paul, à la fin de trois de ses lettres, d'un de ses compagnons, un médecin nommé Luc (Phm 24 ; Col 4,14 ; 2Tim 4,11). Les pères de l'Église considèrent que cette information de première main sur un compagnonnage, vécu jusqu'au martyre de Paul, garantit la valeur historique de l'œuvre de Luc, une œuvre faite de deux volumes : un

évangile et une histoire des débuts de l'Église[91]. L'exégèse moderne soutient la thèse selon laquelle un seul auteur a prévu et composé un ouvrage en deux volumes, tel qu'il est conservé dans le NT. C'est cette hypotèse qui tend à s'imposer dans les études lucaniennes[92].

À la question de genres littéraires, l'accord règne sur le genre littéraire des péricopes individuelles, bien que le doute subsiste encore au sujet de l'œuvre dans son ensemble. Le prologue annonce un grand intérêt pour l'histoire, sans s'en tenir cependant sur l'intention didactique. Luc veut convaincre que son œuvre ressemble à une monographie historique se rapprochant de l'historiographie juive, qui se meut certes sur les traces des auteurs vétérotestamentaires, mais se sert abondamment de l'historiographie hellénistique. Sans vouloir se rattacher à l'histoire d'un peuple ou d'une cité, Luc veut montrer comment Dieu, par la médiation de son Fils, a réalisé l'acte décisif de salut et comment la nouvelle s'en est répandue partout par l'intermédiaire des témoins et avec le secours de l'Esprit de Dieu[93].

Dans son évangile, l'auteur concentre son attention sur la personne de Jésus, tout en se servant ici et là des règles de la biographie antique. Il montre toute la tragédie du dessein de Dieu, qui, pour lui, tient au fait que le peuple d'Israël, premier bénéficiaire de l'εὐδοκια, « la bienveillance » de Dieu, réagit par l'incompréhension. Cela caractérisera aussi les premiers chrétiens d'origine juive pour la plupart. En effet, par la suite, troublés par l'attitude polémique, des juifs, ils réclament une certification historique et un fondement théologique de cette tragédie. Le propos de Luc n'est pas d'annoncer le salut en dehors de toute situation

---

[91] O. FLICHY, « L'œuvre de Luc : L'évangile et les Actes des Apôtres », in *Cahiers Évangile*, n° 114, Paris, Cerf, 2000, p. 6.

[92] *Ibid*., p. 6.

[93] F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc 1-9. Commentaire du Nouveau Testament deuxième série*, IIIa, Labor Fides, 1991, p. 25.

historique, mais de témoigner de l'histoire du salut selon la volonté de Dieu à travers l'histoire concrète[94].

On peut conclure que l'auteur de l'œuvre appartient à une classe sociale supérieure et qu'il a fait de bonnes études comprenant aussi bien la rhétorique grecque de l'exégèse juive. Bovon soutient que Luc est un grec qui s'est tourné de bonne heure vers la religion juive. Il appartient à ce milieu des sympathisants que l'on caractérisait comme « Craignant Dieu ». C'est dans ce milieu qu'il apprit à connaître l'Évangile et qu'il devint chrétien. Après sa conversion, il participera sans doute à plusieurs campagnes d'évangélisation et s'inscrivit ainsi dans la mouvance de la mission paulinienne. Son intérêt porte sur la diffusion du message plus que sur l'édification des nouvelles communautés. Des prologues antiques aux évangiles et divers témoignages patristiques confirment cette préoccupation missionnaire. Il est à peu près sûr qu'il rédigea son œuvre double vers 80-90 après Jésus- Christ, soit après la mort de Pierre et de Paul et après la chute de Jérusalem. Autour de l'an 200, Luc est définitivement considéré comme l'auteur du troisième évangile et les Actes[95].

De la théologie de Lc-Ac, l'on notera que selon Luc, le Dieu des chrétiens est le Créateur dont témoignent l'Ecriture et le Rédempteur d'Israël. Dieu poursuit de toute éternité son dessein de salut, auquel son peuple élu s'oppose toujours à nouveau. L'œuvre de Jésus-Christ est la tentative ultime et définitive du Dieu miséricordieux de s'attacher à Israël et d'atteindre les païens. Tout ce qu'accomplit le Messie Jésus, comme Fils, Seigneur, Maître et Médecin, est accompli à la fois pour Israël et pour toutes les nations. Le message chrétien est donc universel et, pour Luc, exempt de tout particularisme (cf. Ac 10, 34-35). Ce passage cité constitue d'ailleurs dans cette aventure, le lieu de la conversion ultime de Simon Pierre.

---

[94] *Ibid.*

[95] *Ibid.*, p. 28-29.

Luc est un témoin de la forme hellénistique du christianisme qu'à la suite de Paul, s'est détaché de la stricte observance de la Loi. Si Luc souligne, tout de même, la pratique juive des apôtres et des autres témoins, c'est par scrupule d'historien qu'il fait ressortir les racines historiques de la foi chrétienne, et non par conviction théologique réclamant de chaque chrétien cette pratique[96]. La construction littéraire de l'œuvre lucanienne correspond donc à l'unité du projet théologique de l'évangéliste également exprimé dans la préface : montrer l'enracinement de l'Église dans l'œuvre accomplie par le Christ, raconter la venue du salut de Dieu dans l'histoire des hommes[97].

On sait que le concept « Luc-Actes » a été forgé par Henry Cadbury en 1927. En s'appuyant sur l'exemple vétérotestamentaire de deux livres de Samuel et des Rois, il focalisait l'attention sur l'originalité du diptyque lucanien et la nécessité de l'envisager comme une seule œuvre. Depuis lors, le concept a été exploré au plan littéraire et théologique par la *Redaktionsgeschichte* sous l'impulsion de Martin Dibelius[98].

Marguerat, en plaidant pour l'unité de Lc-Ac suggère d'honorer la dimension proprement narrative de la théologie lucanienne, faisant valoir que, dans son organisation même, le récit fait constamment appel à la « mémoire d'évangile » du lecteur et convoque celui-ci à faire l'unité de Lc-Ac. Les Actes des Apôtres s'offrent ainsi au lecteur comme un champ de vérification de promesses de l'Évangile[99].

À la question de l'unité théologique, celle-ci est centrée sur l'expérience du salut en Jésus- Christ, un salut qui relève du plan de Dieu enraciné dans l'Ecriture, accomplissant les promesses faites à

---

[96] F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc 1-9*, p. 30.

[97] O. FLICHY, *Op. cit.*, p. 37.

[98] O. FLICHY, « Cinquante ans de relecture des Actes des Apôtres », in *Cahiers Évangile*, n° 128 (juin 2004), p. 11/4-18.

[99] D. MARGUERAT, « Évangile selon Luc », in *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie (*Monde de la Bible n°41*),* D. MARGUERAT (édi.), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 12.

Israël d'un sauveur universel pour la réconciliation et le pardon des péchés. Il s'agit d'un salut annoncé dans un langage accessible aux chrétiens d'origine païenne vivant dans le monde gréco-romain; un salut lié à la mission des « Apôtres » et des « témoins », à travers des souffrances et la persécution. Telle est la «matrice théologique» qui donne à l'œuvre de Luc son unité.[100]

Par ailleurs, la christologie de l'œuvre de Luc informe depuis l'évangile sur l'identité de Jésus, grâce aux interventions célestes qui en font la révélation[101]. Le récit lucanien souligne donc constamment la dimension prophétique de la Parole de Jésus en donnant au lecteur de multiples occasions d'en vérifier l'authenticité; les annonces de la passion en sont un des exemples. Jésus est le prophète des derniers temps dont la venue inaugure une ère nouvelle et ultime[102].

Au sujet de l'eschatologie, Luc n'invente pas l'histoire du salut pour remplacer l'impatiente attente apocalyptique, il essaie plutôt de maîtriser le problème du retard de la Parousie sans trahir la foi originelle. Ac 1,1-11 montre comment il faut désormais attendre la Parousie avec patience et lucidité. Toute forme d'espérance confinée à un seul peuple doit disparaître. L'accent se met non plus sur le salut à venir, mais sur le salut déjà accompli, dans la venue, la Passion, la résurrection et l'ascension de Jésus, qui nourrit notre présent. Ce présent ou le « déjà-là » du Royaume, vécu doit à son tour dévoiler Dieu par le dialogue ou

---

[100] O. FLICHY, *Op.cit.*, p. 12.

[101] Cf. Lc 1,32-33 : « Il sera Grand et sera appelé le Fils du très- Haut. Le Seigneur lui fera le trône de David son père ; il règnera pour toujours sur la famille de Jacob et son règne n'aura pas de fin ; celui qui va naître sera saint et sera appelé le Fils de Dieu (Lc 1,35). A ces paroles de l'ange Gabriel à Marie, font écho celles de l'ange du Seigneur qui s'adresse aux bergers : « il vous est né aujourd'hui dans la ville de David, un Sauveur qui est le Christ Seigneur » (Lc 2,11).

[102] O. FLICHY, « Cinquante ans de relecture des Actes des Apôtres », in *Cahiers Évangile*, n° 128 (juin 2004), p. 1/4-18.

l'ouverture à l'autre qui n'est pas nécessairement le plus proche de manière que le moment présent devienne le moment d'écoute.

Enfin, Luc, dans son ecclésiologie, s'intéresse, d'une part, au groupe de Douze, dont l'activité surtout à Jérusalem constitue la phase fondatrice; et d'autre part, aux hellénistes, à qui il reconnaît les meilleures chances d'avenir. Car ils pratiquent une obéissance préférable tant dans le domaine de l'éthique que dans celui de la mission (accueil des païens). Luc reprend donc la tradition de Douze et celle de Sept. Ses figures principales sont Pierre et Paul. Son horizon ecclésial est concentré sur l'aire ou la foi chrétienne qui aura, peu après, ses effets les plus impressionnants[103].

On pourrait dire que la présentation du double récit lucanien met en valeur l'unité du projet de Dieu, celui du salut qui se réalise en plusieurs étapes. Divers acteurs au cours du récit, s'emploient à montrer que c'est un même Dieu qui mène les événements, tout en respectant les contingences humaines et les médiations. Le recours à l'Ecriture, le thème de la parole, les allusions à l'Esprit Saint manifestent la cohérence de ce projet.

Enfin, Luc met en place une stratégie narrative qui joue sur une dialectique complexe concernant la présence et l'absence de Jésus. Cette dynamique amène le lecteur à comprendre que la résurrection du Christ, son ascension et le don de l'Esprit, introduisent un autre mode de présence de Jésus aux événements rapportés. D'où l'emboitement et césure que présentent la section conclusive de l'évangile et le prologue des Actes des Apôtres.

Le récit de l'ascension de Jésus (Lc 24,50-53), repris en Ac 1,1-12 : Associée à la passion et à la résurrection en Lc 9,51 sous le terme ἀνάληψις, l'Ascension est racontée dans deux récits propres à Luc, apparemment isolés à l'intérieur du NT. Depuis les thèses des exégètes

[103] M. BERDER, « Le livre des Actes et l'évangile de Luc : un jeu de miroir », in *Cahiers Évangile* n°128, p. 31/19-28.

partisans de la *Redaktionsgeschichtlich*, V. Larranaga (1938), P. Benoît (1949) et dont l'étude remarquable de G. Lohfink dès 1971 s'impose jusqu'ici[104].

En bref, pour Lohfink, le style et la pensée de ces deux narrations sont lucaniens dans leur ensemble. Seuls certains motifs peuvent être repris, mais le plus souvent de récits juifs ou gréco-romains, en tout cas pas d'une tradition relative à un enlèvement de Jésus constaté par ses disciples. Quelles intentions théologiques président-elles à la rédaction de ces deux récits ?

Le premier récit est conçu et construit comme dernière étape de la vie de Jésus (le Jésus lucanien se sépare des siens à l'Ascension et non pas à Vendredi Saint ou à Pâques). Ce récit de l'Ascension conclut littérairement la fin du premier livre de Luc et théologiquement celle du temps salvifique de Jésus. Le deuxième récit est tourné vers l'avenir, vers la parousie en particulier. Dans les v.5-8 d'Ac 1, Luc explique que le don de l'Esprit ne signifie pas la fin de temps et que loin de revenir

---

[104] Lc 24 et Ac 1 forment deux témoignages oculaires de l'Ascension que l'on peut harmoniser (V. Larranaga) ; l'Ascension (invisible) ayant eu lieu à Pâques, le récit de l'Ascension évoque la dernière apparition (visible) (W. Michaelis et P. Benoît) ; le récit de l'Ascension est une légende populaire (R. Bultmann et la critique libérale protestante) ou une lagende popuaire rattachée au kérygme de l'élévation (A. Harnack, L. Brun et P.H. Menoud) ; les récits de l'Ascension sont l'œuvre de Luc (A. Fridrichsen), pour résoudre le prooblème du retard de la parousie (H. Conzelmann) alors que pour Lohfink accorde à ce retard le qualificatif eschatologique qui sied malgré tout au temps présent. Les deux récits de l'Ascension séparent le temps de Jésus du temps de l'Église. Mais certains motifs prouvent que Luc a voulu garantir aussi la continuité de l'histoire du salut malgré cette rupture, le Saint Esprit enfin assure cette continuité (cf. F. BOVON, *Luc le théologien, 3e édition,* Genève, Labor et Fides, 2006, p. 178-185). D. Marguerat soutient cette thèse en affirmant que l'Ascension signifie à la fois l'apogée de la seigneurie de Jésus et l'instauration de son absence (D. MARGUERAT, « Les Actes des Apôtres », in *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, 2008, p. 128). Une telle compréhension l'emporte sur les précédentes.

immédiatement, Jésus va s'en aller. Les v.9-12 illustrent cette affirmation : l'Ascension est une parousie à l'envers (il part maintenant sur la nuée qui doit le ramener) : elle constitue ainsi une mise en garde : l'Église doit éviter toute fausse espérance et utiliser positivement pour la mission le délai qui lui est accordé. Elle doit aussi savoir que la parousie se réalisera.

Pour Luc, en guidant la véritable succession apostolique, ce sont aussi bien les enseignements de Jésus que l'authentique pouvoir charismatique de la génération inspirée des premiers apôtres que l'Esprit transmet à la communauté de Luc. De plus, il unit la véritable Église au mouvement du salut exprimé et établi dans les Ecritures. Aucune distinction significative ne sépare ainsi la communauté de Luc à la fin du premier siècle de l'Église juive des apôtres, de l'enseignement de Jésus-Christ le Fils de Dieu, et des prophètes et patriarches qui avaient préalablement témoigné à son sujet. Dans et par l'Esprit, tous ne font qu'un[105].

1.2 Les sources littéraires de Luc sur Simon Pierre

On ne peut aborder l'analyse des textes du Nouveau Testament sans se fixer autant que possible sur leur provenance et leurs sources littéraires[106]. Pour montrer, par exemple, l'importance de l'identification des sources littéraires en cas d'une étude dans l'œuvre de Luc, Daniel Marguerat souligne qu'outre Marc, à qui Luc se réfère en parlant de ses nombreux prédécesseurs, la source des paroles de Jésus pourrait être du nombre[107]. Il s'agit ici de la source Q dont le caractère écrit est cons-

---

[105] P. FREDRIKSEN, *De Jésus aux Christs. Les origines des représentations de Jésus dans le Nouveau Testament. « Jésus depuis Jésus »*, Paris, Cerf, 1992, p. 290.

[106] Cf. J.A. FITZMYER, « Jésus and Man's Hope », dans *Perspective*, n°11, 1970, p. 131-170.

[107] A. DETTWILER et D. MARGUERAT (éd.), *La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du Christianisme*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 19.

taté par Loveday Alexander[108] et admis par François Bovon précédemment[109].

À la question des sources dont Luc dépend pour les textes sélectionnés, il convient de relever brièvement ce qui suit: la comparaison avec Marc et Matthieu fait apparaître de larges recoupements attribuables d'un côté à l'utilisation de Mc, d'un autre côté à l'utilisation de la source des paroles de Jésus (Source Q) commune à Mt et Lc. Par ailleurs, une part importante de l'évangile ne trouve aucun parallèle chez les autres synoptiques ou chez Jean[110].

On note d'abord que les logia de la Source Q sont logés dans la petite et la grande incise, où ils se mêlent à des textes propres au troisième évangile. On les identifie essentiellement en 3,7-4, 13,6.20-7 ; 5,9 .51-13,35. Ensuite, la tradition propre à Luc comprend 45% environ de textes. Elle regroupe entre autres : l'évangile de l'enfance (1–2), la généalogie de Jésus (3,23-38), la prédication inaugurale à Nazareth (4,16-30), un groupe des paraboles (le samaritain, l'ami importun, l'homme riche, le figuier, la drachme perdue, le fils prodigue, le riche et Lazare, le pharisien et le collecteur d'impôt, etc.), un groupe de récits des miracles (la pêche abondante, la résurrection du fils de la veuve à Nain, la femme courbée, les dix lépreux, etc.), les fragments de la passion (22,28-39 ; 23,6-12 ; 23,39-43), des récits pascaux (24,13-53)[111]. Enfin, Luc aurait utilisé une autre source qu'on appelle « Source L » (Sonderquelle lucanienne), hébraïsante que l'on retrouve dans les passages: 4,30 ; 6,12-16.20-49 ; 7,1–8,3 ; 9,51–18,14 ; 19,1-28 ; 22,14–24,53[112].

---

[108] L. ALEXANDER, *The Preface of Luke's Gospel*, Cambridge University Press, 1993, p. 112.

[109] F. BOVON, Évangile selon Luc (1,1-9,50), p. 37.

[110] D. MARGUERAT, « L'Évangile selon Luc », in *Introduction au Nouveau Testament*, *Art. cité, 2008,* p. 111.

[111] D. MARGUERAT, « L'Évangile selon Luc », in *Introduction au Nouveau Testament*, *Art. cité,* p. 113.

[112] *Ibid.*, p. 113-114.

En effet, cette source aurait permis à l'évangéliste de modifier l'image qu'il voulait donner à Pierre, qu'on s'aperçoit qu'il est impossible de lui attribuer quoi que ce soit de la note polémique ou défavorable à l'apôtre. Non seulement il omet plusieurs traits susceptibles de porter préjudice à la mémoire de Pierre, mais il donne à celui-ci, dans la première partie des Actes, un rôle marquant, tout à l'honneur de l'apôtre. En fait, les Actes des Apôtres jettent une certaine lumière sur un des trois petits passages (Lc 8,45 ; 12,41 ; 22,8) dans lesquels Luc a introduit le nom de Pierre là où ni Marc ni la source Q ne mentionnent rien de lui. On fait allusion ici à Lc 22,8 où l'on voit Jésus envoyer Pierre et Jean préparer le repas pascal, alors que chez Marc (14,12ss) et chez Matthieu (26,17ss) ces disciples ne sont pas nommés. Or le couple Pierre-Jean sera un trait caractéristique de l'histoire de l'Église de Jérusalem dans les Actes (Ac 1ss ; 4,13ss ; 8,14 cf. Ga 2,9)[113].

Enfin, Luc se serait servi des matériaux qui lui sont propres ou qu'il s'était procurés d'une manière indépendante ; c'est le Sondergut lucanien, « L ». Par rapport à la personne de Simon Pierre, on peut référer aux traits suivants : certains détails dans le récit de la pêche miraculeuse (Lc 5,1-11 ; la prière de Jésus de Lc 22,31-32 ; l'affirmation contenue en Lc 24,34)[114]. Le premier récit sert de cadre à l'appel adressé à Simon. Le deuxième désigne la parole de Jésus disant, au cours de la dernière cène, qu'il avait prié pour Pierre, afin que sa foi ne défaille point et qu'une fois revenu, il affermisse ses frères. Enfin, le troisième récit relève de la tradition selon laquelle le Seigneur ressuscité serait apparu à Simon en premier.

Dans les Actes des apôtres, il convient de noter que la première série de textes proviennent de ce que les critiques appellent « le geste de Pierre » (Ac 1,6–12,25), mais en excluant le récit de la conversion de

---

[113] R. E. BROWN, K.P. DONFRIED, J. REUMANN, *Op.cit*, p. 23.

[114] *Ibid*. Pour une étude des sources de Luc, cf. J.A. FITZMYER, « Jesus and Man's Hope », dans *Perspective*, n°11, 1970, p. 131-170.

Paul (9,1-30) rattaché à la seconde partie dite « le geste de Paul » (13,1–28,31)[115]. Notons que le récit de l'assemblée de Jérusalem en Ac 15,1-34 appartenait à la partie dénommée « le geste de Pierre » dans le Document P et dans Act I. Il s'agit d'Act II qui l'a incorporé à « le geste de Paul »[116].

1.3 La figure de Pierre dans les évangiles de Marc, de Matthieu et de Jean

Il paraît indispensable de relever quelques éléments de différenciation de la figure de Pierre dans les deux premiers évangiles synoptiques ainsi que dans le quatrième évangile, avant de procéder à l'examen de quelques récits de l'évangile selon Luc. Méthodologiquement, cette démarche aidera à bien circonscrire la pensée lucanienne par rapport aux autres évangiles, quant à la figure de Pierre, et en basant la réflexion sur la conversion dans une perspective progressive.

1.3.1 La figure de Simon Pierre dans l'évangile de Marc

Sous ce point, il est d'intérêt de présenter sommairement quelques arguments de l'article de J.-P. FABRE[117] en le confrontant aux recherches qui l'ont précédé.

Le personnage de Simon Pierre dans le récit de Marc subit un traitement surprenant. Si l'on considère l'affirmation de Papias, évêque de Hiérapolis vers 120, reprise par Eusèbe de Césarée (265-339), selon

---

[115] M.-E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *Les Actes des deux Apôtres. Introduction, Textes*, Paris, Gabalda et Cie, 1990, p. 4.

[116] *Ibid*.

[117] J.-P. FABRE, « Pierre dans l'évangile de Marc », in *Pierre, le premier des apôtres (Cahiers Évangile)*, n°165, septembre 2013, p. 4-9/74.

laquelle Marc n'a fait que transcrire les souvenirs de Pierre[118], comment comprendre que Pierre fait l'objet d'une construction si négative de la part du narrateur ?

D'après le récit de Marc, le parcours de Simon Pierre est caractérisé par la fragilité malgré l'initiative de Jésus lui-même, qui le distingue comme premier parmi les Douze (cf. 3,13-19) et sa confession de la messianité à Césarée. Son itinéraire bascule lorsqu'il s'oppose à la conception du Messie souffrant (8,27-33). Sa crédibilité est sérieusement entamée à la transfiguration, malgré qu'il clame la fidélité à Jésus plus que tous les autres disciples (14,31). Et c'est surtout la fin du récit qui laisse Pierre en pleine déroute avec son triple reniement malgré ses bonnes intentions annoncées (14,71). Il est absent lors de la condamnation de Jésus par Pilate (15,1-47).

Son effondrement, semble même être parachevé après la résurrection. Si l'on considère la finale du récit (16,1-8), Pierre ne se rend pas au tombeau, ne rencontre pas Jésus et ne pourra éventuellement apprendre la nouvelle que par d'autres. Surtout dans l'annonce du jeune homme aux femmes. Son nom n'est mentionné qu'après celui des autres disciples : « Allez dire aux disciples et à Pierre » (16,7). Pour la première fois du récit de Marc, Pierre est cité après les autres, et c'est dans la

---

[118] Dans son histoire Ecclésiastique, Eusèbe de Césarée, au début du IV^e^ siècle, évoque les traditions chrétiennes des origines. A l'occasion, il a fait appel au témoignage de Papias, évêque de Hiérapolis (Asie Mineure) vers 120. Selon Papias, voici ce que disait le presbytre Jean : « Marc, qui était l'interprète de Pierre, a écrit avec exactitude, mais pourtant sans ordre, tout ce dont il se souvenait de ce qui avait été dit ou fait par le Seigneur. Car il n'avait pas entendu ni accompagné le Seigneur ; mais plus tard, comme il a accompagné Pierre… De la sorte, Marc n'a eu qu'un seul dessein, celui de ne rien laisser de côté de ce qu'il avait entendu et de ne tromper en rien dans ce qu'il rapportait » (Eusèbe de Césarée, Histoire Ecclésiastique, livres I à III, trad. G. Bardy, « Sources chrétiennes » 31, Editions du Cerf, Paris, 1952 cité par J.-P. FABRE, Article cité, p. 5).

bouche de l'ultime messager divin qui renvoie chacun à son statut futur dans la communauté.

On pourrait se demander avec Fabre si le reniement de Pierre aurait-il motivé que sa primauté lui soit retirée d'après la tradition marcienne[119] ? Simon Pierre est enfermé dans son échec, comme si les paroles de Jésus l'enfonçaient un peu plus. Et sort du récit sur cet écroulement[120]. Que Pierre et les disciples ne soient pas à la hauteur de la croix malgré leurs prétentions n'empêche pas Jésus de leur prévoir un avenir. L'infidélité de Pierre n'empêche pas la fidélité de Jésus. On voit alors que le statut de Pierre se joue dans le futur du récit, dans un renversement complet par rapport à Jésus et par rapport aux autres, souligne Jean Pierre Fabre :

> Par rapport à Jésus, pour se retrouver en Galilée, il faut que Pierre fasse confiance à la parole de Jésus lui rappelant ce rendez-vous par la bouche des femmes. Il lui faut donc rompre avec l'attitude par laquelle il s'était opposé à Jésus : « *Même s'il faut que je meure avec toi, non, je ne te renierai pas » (14,31).* Par rapport aux autres disciples, Pierre doit comprendre que sa solidarité avec eux ne peut se faire qu'en opérant une rupture avec sa prétention à être le meilleur (14,29). C'est pour cela qu'il est nommé après les disciples par le jeune homme. Cet ordre reprend celui des récits de la passion. Les femmes doivent aller annoncer aux disciples, puis et surtout à Pierre, que la grâce lui est obtenue. Plus que tout autre, Pierre a fait l'expérience de sa fragilité. Mais plus que tout autre, il fait également l'expérience de la grâce que représente la rencontre de Galilée avec le Ressuscité.

---

[119] Y. BOURQUIN, *Marc, une théologie de la fragilité. Obscure, clarté d'une narration*, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 17-18.

[120] J. -P. FABRE, *Article cité*, p. 7.

> Simon Pierre a obtenu la miséricorde et cela doit lui permettre de rompre définitivement avec toute prétention[121].

La fin du récit de Marc fonde la primauté de Pierre, s'elle peut se dire ainsi après ses péripéties, à l'issue de l'expérience non indélébile de sa fragilité, mais plutôt de la miséricorde et la grâce divines. Comme il en est pour tout disciple, Pierre doit, en toute conscience, trouver l'appui de son statut de « premier » sur son choix d'être le « dernier », c'est-à-dire le « serviteur de tous ». C'est de cette manière qu'il peut réaliser que dans la marche avec le Christ, Sauveur de tous, nul ne doit se prévaloir meilleur par rapport aux autres membres du groupe, quel que soit le genre ou le statut social. Pierre obtiendra son billet qui le remettra débout de la bouche des « femmes » ! Ce n'est pas donc sans recours que Pierre sort du récit de Marc, même si c'est à plus tard. Pourtant, une telle vision de quelconque rattrapage est absente dans la tradition marcienne. Elle est propre à Luc.

Ainsi, l'itinéraire de Pierre dans le récit de Marc ne représente qu'un disciple qui a sombré par la fragilité et l'infidélité, mais tout de même relevé par la miséricorde de Dieu. Le cheminement d'un disciple converti et qui progresse dans la confession de foi comme un modèle des croyants manque dans le profil de Marc. Cette perspective sera aussi moins perceptible dans le récit de Matthieu. Mais ce dernier marque une certaine avancée qu'il conviendrait de découvrir.

1.3.2 La figure de Simon Pierre dans l'évangile de Matthieu

L'évangile de Matthieu accorde une attention particulière à Pierre, sans ignorer son itinéraire jugé de chaotique selon l'expression de Michel Berder[122].

---

[121] J. -P. FABRE, *Article cité*, p. 8-9.

[122] M. BERDER, « Pierre dans l'évangile de Matthieu », in Pierre, le premier des apôtres (Cahiers Évangile) n°165, septembre 2013, p. 10-19/74.

Une des phrases bénéfiques à Simon Pierre, d'une large postérité dans l'histoire de la théologie et des institutions chrétiennes, avec de fortes implications dans les relations entre diverses confessions et dans les discussions œcuméniques, c'est cette parole mise dans la bouche de Jésus en Mt 16,18 qui n'a pas de parallèle dans le Nouveau Testament : *« Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église ».*

Par rapport à Mt 16,17-19, chacun des évangiles synoptiques accorde une place décisive à l'interrogation posée par Jésus à tous ses disciples et la réponse énoncée par Pierre. Ce passage fait l'objet bien entendu de beaucoup de débats théologiques qui ne sont pas clos. Entre exégètes catholiques et protestants, on peut relever la note de la TOB, édition 2010 à propos des v. 18-19 :

> « La tradition catholique se réfère à ce texte pour fonder la doctrine selon laquelle les successeurs de Pierre héritent de sa primauté. La tradition orthodoxe considère que dans leurs diocèses tous les évêques confessant la vraie foi sont dans la succession de Pierre, et dans celle des autres apôtres. Tout en reconnaissant la place et le rôle privilégiés de Pierre aux origines de l'Église, les exégètes protestants estiment que Jésus ne vise ici que la personne de Pierre et rien de plus » [123].

À part la formule de Mt 16,18 très favorable à Pierre, l'évangile de Matthieu ne mentionne Pierre ailleurs sans le mettre en rapport avec les autres. A son appel le long de la mer de Galilée, avec son frère André (Mt 4,18) ; avec les Douze bien que cité le premier sur la liste mais en compagnie avec André (10,1-5). Matthieu reproduit son double nom sans commentaire : *« Simon celui qui est appelé Pierre »* peut-être pour le distinguer de l'autre disciple dans la même liste : *« Simon le zélote ».* Après la première annonce de la passion, de la mort et de la résurrection de Jésus, Pierre réagit négativement. Et Berder souligne :

---

[123] Cf. J.-P. FABRE, *Article cité*, p. 16.

> Et il s'attire de la part du maître une sévère mise au point : ''*Va- t'en derrière moi, Satan, tu es pour moi un scandale, car tes pensées ne sont pas celles de Dieu mais celles des humains''* (16,23). Cette réprimande n'a de parallèle que chez Mc 8,33. Mt est le seul à utiliser le mot *skandalon* qui évoque une pierre d'achoppement, un piège qui fait trébucher. Et surtout, la formule ''*Va-t'en derrière moi, Satan*'', qui signifie que Pierre s'oppose au plan divin, fait écho textuellement à l'apostrophe par laquelle Jésus a mis un terme à la dernière tentation relatée en Mt 4,10 : ''*Retire-toi, Satan*''[124].

Le comble de l'itinéraire chaotique de Pierre se lit dans l'annonce du triple reniement et le reniement lui-même où Pierre ne semble pas échapper au destin malgré ses bonnes intentions (26,31-35.36-46.69-75). Ainsi, dit Berder: « La dernière image individualisée de Pierre sur laquelle reste le lecteur de Mt est celle du disciple qui s'écarte pour pleurer, en se remémorant l'avertissement de son maître qu'il vient de renier »[125].

Après la résurrection, Pierre est associé au groupe des disciples, comme chez Marc, il est destinataire de l'annonce des femmes qui se sont rendues au tombeau que Jésus est ressuscité et le rendez-vous avec lui à Galilée (28,7-8). Pierre associé au Onze, est aussi bénéficiaire de l'apparition en Galilée qui conclut le récit évangélique et qui comporte leur envoi en mission par le Seigneur (28,16-20). On pourrait tenter de faire le bilan du parcours caractéristique de la personne de Pierre dans l'évangile de Matthieu en relevant les aspects ci-après :

En plusieurs occasions, Pierre joue le rôle de porte-parole, mais il lui arrive aussi de se distinguer par son comportement ou par ses réactions qui le désapprouvent (lors de marche sur la mer ou dans la scène de l'annonce de la passion et du triple reniement). Dans un bon nombre de

---

[124] M. BERDER, « Pierre dans l'évangile de Matthieu », p. 11.

[125] *Ibid.,* p. 13.

péricopes, Pierre figure de manière anonyme au sein du groupe des apôtres ou des disciples.

Matthieu, dans le déroulement de la passion, fournit au lecteur des points de comparaison de la personne de Pierre reniant son Seigneur avec celle de Judas d'Iscariote le traître qui le livre. Mais on note que leur présentation est différenciée dans la liste de Mt 10,2-4. A ce propos D. Marguerat et E. Steffek soulignent :

> Pierre et Judas fonctionnent ainsi chez Matthieu comme deux figures jumelles, mais antithétiques : l'un et l'autre ont trahi le Maître, l'un et l'autre s'en repentent, mais Judas s'auto-punit du geste impardonnable à ses yeux tandis que Pierre compte sur la miséricorde du Maître. Judas est l'image de la culpabilité mutilante, Pierre celle de la grâce[126].

L'itinéraire de Pierre dans l'évangile de Matthieu, par les termes de Favre, est bien accidenté. Sa relation avec son maître, traverse des péripéties plus ou moins graves, dont certaines sont annoncées à l'avance, comme le triple reniement. Les titres que lui attribue Jésus à quelques versets de distance reflètent bien cette complexité : en Mt 16,18 il est présenté comme la pierre sur laquelle Jésus annonce qu'il bâtira son Église mais en Mt 16,23 il reçoit la qualification de « Satan »[127].

Après la Passion, Pierre ne joue pas de rôle singulier. Sa présence n'est plus remarquable en tant que tel, mais simplement comme membre du groupe des disciples. Il ne fait donc plus objet d'une attention particulière de la part du narrateur. Et jusqu'à la fin de l'évangile, l'image de Pierre reste contrastée. Ainsi, Mt 28,17 mentionne encore des doutes chez les disciples. E. Steffek attire l'attention sur cet aspect, en notant :

---

[126] D. MARGUERAT, E. STEFFEK, « Pierre dans les évangiles : fragile et emblématique », dans *Lumière et Vie* n°274, 2007, p. 27/21-31.

[127] J. -P. FABRE, Article cité, p. 18.

« Au final, l'ambiguïté avec laquelle Matthieu a progressivement construit la figure de Pierre ne s'estompe pas »[128].

Certes, et à la suite de Fabre,[129] la scène finale de l'évangile de Matthieu oriente les regards du lecteur vers son propre présent, marqué à la fois par un ordre de mission universelle et par l'assurance de la présence active du Christ ressuscité. Laisser ainsi le dernier mot à une prise de parole solennelle du Christ est une manière, pour l'évangéliste, de faire comprendre que l'aventure de Pierre, des disciples, des nations, est encore à vivre en toute liberté en référence au mystère pascal.

En évaluant le portrait matthéen des disciples et de Pierre, en particulier, on constate que Matthieu réjoint Marc, à quelques différences près. Ce portrait s'éloigne dans l'ensemble de la vision du narrateur du troisième évangile qui présente Pierre comme une figure et modèle de foi de tout disciple du Christ appelé à progresser dans sa confession. En effet, l'expérience du modèle de disciple du Christ en la personne de Pierre chez Matthieu relève du seul fait que l'apôtre ne cache pas ses faiblesses et ses fragilités. Cela ne peut que favoriser l'empathie du lecteur. Le premier des apôtres qui reçoit de la part de Jésus une mission particulière comme telle ne peut être imaginée qu'après Pâques et cela selon la dynamique de Luc. Cela ne se réalisera que quand Simon Pierre aura compris qu'il est le serviteur de tous et non le disciple privilégié ou chef dominant sur les autres.

1.3.3 La figure de Simon Pierre dans l'évangile de Jean

Le personnage de Simon Pierre, selon le quatrième évangile, a quelques traits de convergence avec les synoptiques, mais aussi, il est

---

[128] E. STEFFEK, « Rocher et pierre d'achoppement : la figure ambiguë de Pierre dans l'évangile de Matthieu », in *Foi et Vie* n°106, avril 2007, p. 44-58

[129] J.-P. FABRE, *Article cité*, p. 19.

porteur des traits originaux, caractéristiques de l'ecclésiologie johannique.

Ainsi retrouve-t-on Pierre à trois moments de l'intrigue évangélique, déjà mentionnés par les synoptiques, à savoir : l'appel des premiers disciples (1,33-51) ; la profession de foi énoncée au nom des Douze (6,67-71) ; et la comparution de Jésus devant le grand-prêtre (18,12-27). Mais Pierre tient une place importante en d'autres passages, typiquement johanniques : le lavement des pieds (13,1-11), au cours du dernier repas de Jésus (13,21-30) ; la visite des disciples au tombeau vide, le matin de Pâques (20,1-10) ; enfin, dans la relecture pascale du chapitre 21, la scène de la pêche miraculeuse (21,1-14) et le dialogue avec le Ressuscité (21,15-23) ouvrant sur la charge pastorale dévouée à Pierre[130]. Cependant, et c'est peut être à dessein, que le rédacteur du quatrième évangile place la « suivance » de Simon Pierre à la fin de l'évangile (Jn 21,19.22)[131]. C'est à cette occasion que le Christ appelle Simon Pierre à le suivre et donc qu'il l'appelle véritablement.

On rappelle que le quatrième évangile ne comporte ni récit d'appel des Douze ni en conséquence de la liste de ces derniers : la primauté de Pierre ne sera donc jamais exprimée formellement[132]. Mais, tout laisse croire au départ, que la place accordée à Simon Pierre relève de la seule grâce et le choix souverain de Jésus. Un épisode chez Jean accordant du crédit à Simon Pierre est sa confession de foi, pas à la manière des synoptiques. Au nom de Douze, Simon Pierre répond par une confession : « *Tu as les paroles de la vie éternelle* » (6,68) et conclut : « *Nous, nous croyons et nous savons que toi, tu es le Saint de Dieu* » (6,69).

---

[130] Y. -M. BLANCHARD, « Pierre dans l'évangile de Jean », in *Pierre, le premier des apôtres (Cahiers Évangile*), n°165, septembre, 2013, p. 30/30-36.

[131] Cf. P. DEBERGE', « Pierre et Paul : '' frères ennemis'', colonnes de l'Église », in *La Bible et ses personnages. Entre histoire et mystère*, (éd. Pierre Débergé), Paris, Bayard, 2003, p. 310.

[132] Y. -M. BLANCHARD, « Pierre dans l'évangile de Jean », p. 30-31.

Toutefois, la figure des Douze est bien différente chez Jean. Comme le précise Blanchard, les Douze constituent le dernier reste qui ait survécu à la grande épreuve de la foi que constitue le discours de Capharnaüm, sur le double de versant christologique et eucharistique aujourd'hui reconnu par tous les auteurs. Si remarquable qu'elle soit, la position de Pierre n'en est pas moins affaiblie, tant par le statut des Douze (Église comme « petit reste » !) que par la fragilité d'un tel collectif, toujours menacé de succomber au démon de la division. Il se trouve, en effet, que parmi les Douze, se trouve Judas le traître, en position de « diable », autrement dit de diviseur selon l'étymologie du terme grec (*diabolos,* issu du verbe δια βαλλω)[133].

À partir du dernier repas, un nouveau personnage manifestement proche de Jésus entre en jeu : la figure du « Disciple bien-aimé ». Il est placé en face de la position de Pierre qui s'affaiblit et change de rang. Pierre désormais doit passer par lui, même quand il faut poser une question au Seigneur (Jn 13,23-25). De 13,6-9, Pierre manifeste une incompréhension face à l'initiative de Jésus. Pour celui-ci, le lavement des pieds oriente le regard vers la croix (v. 7) et comme lieu de révélation de l'être même de Jésus dans une condition de serviteur. Pierre révèle ainsi par ses réactions le manque de maturité affectant sa propre personnalité : sa conduite à l'heure de la croix en donnera une éclatante confirmation. La scène du reniement de Pierre, évoquée par les synoptiques, se trouve confirmée par le quatrième évangile (Jn 18,13-19,23).

Enfin, à l'heure du procès juif de Jésus, la passivité de Pierre se manifeste à ce qu'il ne fait que répondre aux questions qui lui sont adressées, et encore se contente-t-il de nier une réalité évidente aux yeux du lecteur : n'était-il pas dès le début de l'évangile, en étroite relation avec Jésus, au point d'avoir reçu de ce dernier le nom de « Pierre », toujours adjoint à celui de « Simon » ?

---

[133] *Ibid.*, p. 31.

Bref, l'action de Simon Pierre est médiocre tout au long du récit de la passion. En tout cas et à la suite de Blanchard, son parcours ne résisterait pas à la comparaison avec celui du Disciple bien-aimé, seul personnage masculin présent au pied de la croix, placé par Jésus lui-même en situation de frère (19,26-28), enfin témoin oculaire de la mort de Jésus (19,35) et, à ce titre, qualifié pour être l'initiateur du témoignage apostolique (21,24)[134].

Après l'annonce des femmes que Jésus est ressuscité, Simon Pierre retrouve sa première place en entrant dans le tombeau, mais malheureusement sans tirer profit de l'absence du corps terrestre de Jésus, alors que le Disciple bien-aimé en tire profit : « il vit et il crut » (20,8). Pierre est lent à pouvoir dépasser le signifiant, c'est-à-dire que Pierre doit lier l'absence du corps de Jésus dans le tombeau avec ce qu'il leur disait au sujet de sa résurrection au troisième jour et ainsi s'en rassurer. Prigent est de cet avis et l'exprime de cette mainère :

L'ange les rassure. Il sait la raison de leur présence, mais celui qu'elles cherchent, Jésus de Nazareth, le crucifié, n'est plus là. Il est ressuscité. Et l'ange les invite, elles et bien sûr tous les fidèles qui visiteront la tombe, à contempler l'endroit précis où gisait le corps. Puis il les charge d'une mission : aller porter un message aux disciples et à Pierre. On notera qu'il y a d'un côté le groupe des disciples et de l'autre Pierre, seul à être nommé en raison du rôle prééminent qu'il jouera dans les communautés dont Marc est issu[135].

On dirait donc que le chapitre 20 de Jean fait sombrer Simon Pierre dans sa passivité ; ce qui paraît un risque énorme pour celui qui est reconnu comme porte-parole des disciples. Cette crise au sein de la communauté johannique aurait été à la base de l'épilogue du chapitre 21 par lequel la communauté s'efforce de réhabiliter Simon Pierre, non seule-

---

[134] Y. -M. BLANCHARD, « Pierre dans l'évangile de Jean », p. 34.

[135] P. PRIGENT, *Jésus. La foi au risque de l'histoire*, Lyon Cedex, Editions Olivétan, 2010, p. 266.

ment au modèle synoptique d'un porte-parole des apôtres, mais aussi investi par le Ressuscité (qu'il a reconnu à l'initiative du Disciple bien-aimé : 21,7) d'une mission de paître le troupeau (ou la charge pastorale).

De fait, c'est au nom d'un amour[136] inconditionnel que Jésus invite Simon Pierre à assumer la charge pastorale à l'égard d'un troupeau qui demeure celui de Jésus : « pais mes agneaux ». En effet, Simon Pierre est porté au rang de berger moyennant un déplacement très remarquable. Ce n'est plus tant comme roc, mais il est invité à « *suivre* » Jésus à deux reprises dans ce court passage (21,19-20) comme il en est aussi pour le Disciple bien-aimé (21,20). Ce jeu de mots et échange de positions de ces deux apôtres signifieraient à suffisance pour le narrateur que le ministère auquel Pierre est appelé comme il en est pour tous les disciples, nul n'est tenu pour supérieur à d'autres. Il est plutôt calqué au modèle de Jésus, le serviteur pour tous. D'où l'importance de l'invitation de Pierre par Jésus : « *Toi, suis-moi* ».

Le personnage de Simon Pierre dans le quatrième évangile présente donc certaines similarités avec les évangiles synoptiques, surtout Matthieu et Marc (son impulsivité, son reniement, ses relations trop agitées avec Jésus témoignant sa fragilité jusque même au matin de la résurrection). Cependant, le quatrième évangile présente un portrait de Pierre différent des synoptiques par ses origines baptistes, sa confrontation au Disciple bien-aimé qui semble l'évincer avant que l'épilogue du chapitre 21 (malgré son statut littéraire) ne puisse opérer une sorte de synthèse selon les termes de Blanchard[137] et que Jean Zumstein[138] désignait par la réhabilitation de Simon Pierre.

Pourtant, ce n'est même pas par une éventuelle réhabilitation que Simon Pierre se relèvera, mais surtout au fait que la Résurrection était et

---

[136] Jn 21,15-17, cf. Y. -M. BLANCHARD, « Pierre dans l'évangile de Jean », p. 35.

[137] Y. -M. BLANCHARD, « Pierre dans l'évangile de Jean », p. 36.

[138] J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon Saint Jean (13–21)*, p. 312.

demeure le moment où Dieu s'est révélé comme le Dieu de la vie et l'événement par lequel il dévoile sa liberté totale de sauver[139]. Grâce à la Résurrection, Simon Pierre sera rattrapé. Car, dans la résurrection de Jésus, la fin apparaît dans le présent et l'avenir s'ouvre parce que la Pâque de Jésus manifeste le don eschatologique de la vie offerte par Dieu.

Nul de rien, à l'issue de ce parcours sur Simon Pierre, le quatrième évangile le présente, au-delà du personnage littéraire, comme une figure proprement ecclésiastique : au terme d'un parcours agité et combien passionnant, d'un point de vue littéraire, soutient Blanchard. Et ce dernier en conclut que Simon Pierre acquiert la stature d'un modèle, tant du disciple : « *Toi, suis-moi* » (21, 22), que du pasteur : « *Pais mes brebis* » (21,17)[140].

---

[139] Cf. M. DENEKEN, *La foi pascale. Rendre compte de la résurrection de Jésus aujourd'hui*, Paris Cerf, 2002, p. 15.

[140] Y. -M. BLANCHARD, Article cité, p. 36.

2

UNE CONVERSION PROGRESSIVE : SIMON PIERRE DANS LE TROISIÈME ÉVANGILE (LC 5,1-11 ; 9,18-22 ; 9,23-27 ; 22,31-34 ET 22,56-62)

L'analyse de ces péricopes aidera à comprendre et à situer ce qu'il convient d'appeler « conversion progressive » de cette première figure paradigmatique du Nouveau Testament. Le premier récit fixe les pas de la première conversion de Simon Pierre et l'annonce de sa vocation. Les deux suivants, respectivement, révèlent sa confession de la messianité et l'annonce par Jésus de l'épreuve qui l'attend ; mais cette dernière est déjà subvertie par la prière du Seigneur en faveur de son disciple. Le dernier aborde, quant à lui, les reniements et le cheminement de Simon Pierre vers sa véritable conversion avant la crucifixion de Jésus.

2.1 Une conversion de Simon Pierre et la promesse de sa vocation (Lc 5,1-11)

D'après le texte, L'homme qui est en premier contact avec Jésus ne s'appelait pas « Pierre », mais Simon en grec ou Siméon en araméen. Si l'on en croit aux quatre évangiles, qui sont unanimes sur ce point, le nom de Pierre lui a été donné par Jésus, même si les évangélistes situent cette imposition du nouveau nom dans des contextes différents. Chez Matthieu, c'est lors de la confession de foi à Césarée (Mt 16,18) ; chez Marc, c'est à l'occasion de l'institution des Douze (Mc 3,16) ; chez Luc,

dès l'épisode de la pêche miraculeuse (Lc 5,8) ou à l'occasion du choix des Douze (6,14) ; et enfin chez Jean, c'est au moment de la première rencontre au bord du Jourdain (Jn 1,42)[141].

Dans les lettres de Paul, la traduction araméenne de « Pierre », à savoir *Képhas,* deviendra la manière habituelle de designer Simon. Son lien privilégié avec Jésus tire de là son importance. Et comme Bizot et Barnet l'affirment, le changement de nom est toujours dans la Bible le signe de l'élection divine; et cela en vue d'une mission, dont l'accomplissement d'une promesse qui dépasse la personne à qui on la confie[142].

La question que l'on se pose au départ est celle de savoir si au moment même de son appel, Pierre se convertît, abandonnât tout, se décidât de suivre Jésus et devint par effet immédiat apôtre ? Ne serait-ce pas une mission future de pêcheur d'hommes que Simon Pierre reçoit selon cette péricope ? Car, est-il que même après la résurrection, Pierre fait encore objet d'un retournement[143]. Il chemine tout de même. Certes, l'équivoque doit être levée, qui consiste à lire ensemble un texte situé au début du ministère de Jésus selon le troisième évangile avec celui d'après Pâques dans l'évangile selon Jean. Pourtant, ce dernier est considéré par les critiques, à l'occurrence les travaux de Zumstein comme une relecture ultérieure à orientation ecclésiologique, située à la suite de la première conclusion de l'évangile de Jean (20,30-31).

En analysant ce texte, on devra préciser son contexte, ses rapports avec les synoptiques et le quatrième évangile avant d'aborder la question de sa compréhension théologique.

---

[141] P. DEBERGE', « Paul et Pierre : "frères ennemis", colonnes de l'Église », in *La Bible et ses personnages. Entre histoire et mystère*, Paris, Bayard, 2003, p. 308 (éd. P. DEBERGE').

[142] Cf. C. BIZOT et R. BARNET, *Pierre l'apôtre fragile*, Paris, Desclee de Brouwer, 2001, p. 18.

[143] Mc 1,16-20; Mt 4,18-22 ; Jn 21,4.6a.3.6b.11.

2.1.1 Critique textuelle

S'agissant du texte lui-même, on peut évoquer quelques problèmes de critique textuelle. Cette analyse s'intéresse seulement aux v.5-6 et v.10-11.

En effet, les v.5-6, que les éditeurs de la 28e édition révisée avec dictionnaire de Nesté-Aland proposent qu'on lise ensemble, sont trop discutés. En suivant le débat et s'intéressant seulement à la quatrième leçon variante, on costatce que le passage du pluriel χάλασω τὰ δίκτυα, « je jetterai les filets » au singulier χάλασσω τὸν δίκτυον, « je jetterai le filet », pose un problème. Doit-on comprendre par là que le narrateur veut mettre en évidence Simon Pierre ? Ils ont tous peiné toute la nuit, mais c'est à Simon Pierre qu'il est recommandé de jeter les filets, pourtant, dans ce genre de pratique, une seule personne ne peut pas le faire. Il est aussi visible que certains manuscrits auraient à l'origine χαλάσωμεν τὰ δίκτυα, « nous jetterons les filets »[144].

En répondant à la question, on constate que certaines versions ont choisi le singulier dans leur traduction, mais ce choix pose de difficulté. Et pourtant, le pluriel est plus normal. La traduction de la Bible selon Darby (Je lacherai le filet)[145], la version Louis segond (je jetterai le filet)[146] la Bible version le Semeur (je jetterai les filets)[147]. Cette traduction réjoint celle de la TOB (je vais jeter les filets). Il y a donc deux groupes deux groupes des manuscrits dont le premier choisit le pluriel χάλασω τὰ δίκτυα, et le second le singulier χάλασσω τὸν δίκτυον. Ce dernier est constitué principalement par le codex Alexandrinus. Mais le

---

[144] Cf. NESTLE- ALAND, *Novum Testamentum Greace, 28e édition révisée*, 2012, p. 197.

[145] J. – N. DARBY, *La Sainte Bible. Ancien et Nouveau Testament traduit des textes originaux*, Nouvelle édition, Bible & Publications Chrétiennes, Valence, 2009, p. 68.

[146] *La Sainte Bible, version Louis Segond*, nouvelle édition, 2000, p. 1145.

[147] *La Bible d'étude, Version Semeur 2000*, Editions Excelsis, 2001, p. 1526.

premier est attesté par le Papyrus 75, le Sinaïticus, le Vaticanus, le Régius, le Freer, le Koridethi et un certain nombre des miniscules et lectionnaires, quelques manuscrits saïdiques et bohaeriques[148].

Du point de vue de la critique verbale, puisqu'il s'agit d'une personne qui jette le filet, un copiste aurait changé le pluriel en singulier. Du point de vue de la critique externe, les plus vieux manuscrits, principalement le Papyrus 75, le Sinaïticus et le Vaticnus, sont du côté du pluriel. Et du point de vue de la critique interne, on se rend compte d'ailleurs que le pluriel est déjà utilisé au v.2. Ainsi, l'auteur voit plus les foules quand bien même l'ordre s'adresse à une personne. Toute proportion gardée, Simon Pierre joue ici un rôle représentatif, un sens qui prédomine ici.

La seconde leçon qui intéresse l'analyse, c'est celle des v.10-11. Il s'agit du codex Bezae qui, en vulant adapter le texte de Luc aux parallèles chez Mc (1,17) et chez Mt (4,19), a remplacé le singulier par le pluriel pour que la vocation soit adressée à tous les disciples : ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς δεῦτε καὶ μὴ γίνεσθε ἁλιεις ἰχθύων ποιήσω γαρ ὑμας ἁλιεῖς ἀνθρώπων[149], « et il dit à tous : dès maintenant vous ne serez des pêcheurs des poissons ; mais je ferai de vous des pêcheurs d'humains ». Cependant, Luc maintient le singulier : και εἶπεν προς τὸν Σίμωνα ὁ Ἰησοῦς μὴ φοβοῦ ἀπο τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν, « Et Jésus dit à Simon : '' Ne crains pas, car dès maintenant ce sont des humains que tu auras à capturer'' » (Lc 5,10b). Le singulier paraît normal pour Luc dont la vocation est tout d'abord adressée à Simon Pierre, personnage représentatif. En effet, Celui qui a reconnu le τῷ ῥήματι (v.5c), « la Parole de Dieu » qui rappelle la puissance qui crée et qui transforme ; celui qui s'est reconnu un homme pécheur et a confessé que Jésus est Seigneur (v.8), c'est à qui la vocation de pêcheur d'humains s'adresse d'abord.

---

[148] NESTLE – ALAND, *Novum Testamentum Graece with Dictionary,* 28e edition révisée, Germany, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, p. 197.

[149] *Ibid.,* p. 197.

Enfin, au v.11, « ayant ramené à la rive leurs barques, ils laissèrent tout et suivirent Jésus ». Ce qui incline que la parale adressée à Simon Pierre ne l'a pas concerné seul. Mais, parce qu'elle est la Parole créatrice de la nouveauté et transforme, ses actions s'étendent sur les coéquipiers de Simon.

Ainsi, la traduction du texte proposée ci-dessous tient seulement compte des observations suggérées aux v.5-6 et 10-11. Pour le reste, on suivra de très près l'édition critique de Nestle-Aland 28e édition révisée[150].

> [1] Or la foule se serrait contre lui en écoutant la parole de Dieu et lui-même se tenait au bord du lac de Génésareth. [2] Il vit deux barques qui se trouvaient au bord du lac ; les pêcheurs qui en étaient descendus, lavaient leurs filets. [3] Etant monté dans l'une des barques, qui appartenait à Simon, il demanda à celui-ci de quitter la terre pour gagner au large un peu ; et étant assis, de la barque, il enseignait les foules. [4] Quand il eut fini de parler, il dit à Simon : « avance en eau profonde et jetez vos filets, pour attraper quelque chose. »[5] Et Simon répondit et dit : « Chef, nous avons peiné toute la nuit sans rien prendre ; mais, sur ta parole, je vais jeter les filets. » [6] Et quand ils l'eurent fait, ils capturèrent une grande quantité de poissons ; mais leurs filets menaçaient de se déchirer ; [7] ils firent signe à leurs camarades de l'autre barque pour qu'ils viennent les aider ; ceux-ci vinrent et ils remplirent les deux barques au point qu'elles s'enfonçaient. [8] A cette vue, Simon Pierre, tomba aux genoux de Jésus en disant : « Eloigne-toi de moi, car je suis un homme pécheur, Seigneur. »[9] Ce que l'effroi l'avait saisi et tous ceux qui étaient avec lui devant la prise des poissons qu'ils avaient faite ensemble ; [10] de même Jacques et Jean, fils de Zébédée, qui étaient les compagnons de

[150] *Ibid.,* p. 196-197.

> Simon. Jésus dit à Simon : « Ne crains pas, dès maintenant ce sont des êtres humains que tu prendras vivants. » [11] Et, après avoir ramené les barques à terre, ayant tout quitté, ils le suivirent.

2.1.2 Contexte littéraire

André George, dans son analyse du contexte général de Lc 5,1-11, fait remarquer que ce texte de la mission de Jésus se trouve dans la première partie de l'Évangile qui se déroule essentiellement en Galilée. C'est ce qu'indiquent les quelques noms de lieux qui situent les épisodes (4,16.31 ; 5,1 ; 7,1-11) et la formule lucanienne sur les débuts de Jésus en Galilée. Pour l'auteur, la partie préfigure tout le déroulement ultérieur de la mission, un peu comme le récit de la Pentecôte dans les Actes[151]. À ce point de vue, Lc 5,1-11 paraît comme une propédeutique de la vocation de Simon Pierre.

Brown, quant à lui, insiste sur la pêche miraculeuse et l'appel des disciples comme deux récits combinés qui illustrent un ingénieux réaménagement lucanien. Ce qui paraît la bonne hypothèse. De plus, Lc déplace « Mc 1,16-20 » après le premier enseignement de taille de Jésus (prédication dans la synagogue à Nazareth Lc 4,16ss) pour rendre psychologiquement plus accessible le récit de « conversion-vocation » paradigmatique de Pierre !

À la place de l'appel des premiers disciples que Marc a situé avant les autres épisodes de Capharnaüm, est placée une pêche miraculeuse que Luc est le seul des synoptiques à rapporter. L'appel de Simon qui confesse être pécheur indigne, est une des présentations dramatiques de la vocation, et prépare la voie à l'appel de Paul indigne aussi pour avoir persécuté les chrétiens (Ac 9,1-2 ; Ga 1,13-15)[152].

---

[151] A. GEORGE, « Pour lire l'évangile selon Saint Luc », in *Chiers évangile*, n°5, 1973, p. 21.

[152] R.E. BROWN, *Que sais-tu du Nouveau Testament ?* Paris, Les Editions Bayard, 2000, p. 280.

Toutefois, que l'appel de Simon soit une dramatisation qui préfigure celui de Paul, cela doit être aussi bien démontré. Cette tâche est réservée à la deuxième partie de ce travail. Mais, ignorer une certaine hésitation des disciples à l'appel de Jésus, c'est aussi sous-estimer carrément leurs attitudes parfois controversées tout au long de leur cheminement. La question est préoccupante.

On note en effet que Lc 5,1-11 se trouve dans la grande section dénommée « ministère de Jésus en Galilée » (4,14–9,50) qui précède le voyage à Jérusalem (9,51–19,27) ainsi que le ministère à Jérusalem (19,28 ; 21,38). Le contexte proche de la péricope est constitué d'une série d'activités à Capharnaüm (4,14–5,16) au cours desquelles Luc raconte quatre actions liées à cette cité (4,31-44). Ces actions deviennent désormais la base opérationnelle du ministère galiléen de Jésus. Dans cette partie, Luc a su mettre en œuvre un certain nombre de techniques narratives pour des fins théologiques : une technique narrative qui procède par des précisions progressives laissant voir que c'est seulement après sa résurrection que Jésus pourra signifier clairement que le message évangélique devient principalement et même exhaustivement christologique[153].

Ce qui ressort de la critique textuelle de Lc 5,1-11 et du contexte de la grande section de Lc 4,14-5,16, est cette décision des disciples qui se joignent à Jésus et le suivent. Car ils ont trouvé en lui un maître inhabituel. C'est ici l'écho d'une conversion. Ce qui fera que le climax de Lc 5,1-11, n'est en rien le miracle de la pêche, mais plutôt de la converion de Simon Pierre et à la suite ses coéquipiers.

2.1.3 Genre littéraire de la péricope

Lc 5,1-11 et Mc 1,6-20 sont proches de la tradition que Jean reprendra plus tard. La promesse de pêcheur d'hommes trouve son ancrage

[153] J.- N. ALETTI, *Quand Luc raconte*, Paris, Cerf, 1998, p. 122-123.

dans le récit de la révélation et non de l'apparition du Ressuscité. Luc a refoulé l'épisode jusqu'après Pâques parce que Jn 21 ne pouvait être qu'un épilogue et ne saurait être interpolé au début de cet évangile[154]. Toutefois, on est sans ignorer que même si Jn 21,1ss consiste à un « ajout ultérieur », il est bien possible qu'il repose sur une tradition antérieure que Lc connaissait. Les parallèles entre Jn 21 et Lc 5 montrent une existence de deux tradtions sur la figure de Pierre qui ne s'opposent pas du tout. Mais ce qui paraît distinctif est que Luc en fait un récit de conversion suivie d'une promesse de vocation, alors que Jean en fera d'un récit d'institution de Pierre au moment des apparitions du Ressuscité.

Aussi, le récit peut être rattaché à un midrash ou d'un développement de la sentence. Luc pousse la réflexion sur la sentence par rapport à Marc. Lorsque ce dernier dit : « Ils étaient pêcheurs, ils deviennent pêcheurs d'hommes », Luc, lui dira : « Tu étais pêcheur, désormais tu prendras des hommes vivants »[155]. Le langage figuratif auquel on fait allusion ici s'avère efficace, elle dévoile aussi les limites de l'image de la pêche dont son miracle ne peut pas constituer le climax du récit. C'est plutôt, le premier pas vers la conversion de Simon Pierre et ensuite ses compagnons.

2.1.4 Structure et compréhension de la péricope

Sous ce titre, il sera question de structurer le texte en tenant compte des indices littéraires puisés dans le vocabulaire de l'auteur. A partir de la structure, il sera proposé une explication du texte.

---

[154] F. BOVON, *Op.cit.,* p. 227.

[155] F. DELTOMBE, « Désormais tu rendras la vie à des hommes (Lc 5,10) », in *Revue Biblique*, n°89, 1982, p. 492-497. L'auteur interprète l'expression « Désormais », qui insiste sur le sens suivant : non seulement « prendre vivant » mais « rendre à la vie », ou « ranimer ».

2.1.4.1 Structure du texte

On trouve dans ce texte quelques expressions favorites du style de Luc qui éclairent sur la structure. Il s'agit, par exemple, de : ἐγένετο δὲ « or il advint » ; καὶ ἐγένετο, « et il advint ». Ces indices littéraires se retrouvent dans le texte comme ailleurs dans les constructions variées. Il est évident que, pour Luc, l'emploi de ἐγένετο, plus souvent signale une division du texte. Il est très visible en 5,1.12.17 pour caractériser les trois épisodes qui se suivent.

Grâce à ces indices, le récit se structure de la manière suivante :

- Les v.1-3, l'enseignement de Jésus au lac de Génésareth;
- Les v.4-7, l'ordre de Jésus à Simon pour la pêche miraculeuse;
- Les v.8-11, le repentir de Pierre et sa promesse de vocation.

Si par l'approche diachronique, on arrive à de distinguer les trois niveaux dans le récit, l'approche narrative grâce à l'analyse de l'intrigue, permet de situer le climax du récit. Cette dernière approche guide la suite de l'analyse.

En effet, du cadre du récit, on note que l'activité se déroule au bord du lac de Génésareth et à l'occasion de l'enseignement des foules (v.1). La construction de l'intrigue du récit : le premier pas vers la conversion de Simon Pierre et promesse de sa vocation), la mise en place des personnages. De ces derniers, on peut distinguer dans ce récit :

Les protagonistes : Jésus qui représente la figure centrale. Il provoque et préside le récit du début à la fin (v.1-10) et Simon (v.3-5) qui change au v.8 et qui reçoit une promesse de vocation (v.10), il joue ici le rôle de figure rond qui varie comme protagoniste ;

Les figurants : les pêcheurs venus laver leurs filets, qui ont peiné toute la nuit sans rien prendre et qui collaborent enfin pour ramener au bord du lac la grande quantité de poissons (v.2.5b-7) ; les autres pêcheurs ; les compagnons de Simon : Jacques et Jean ;

La toile de fond : la foule (v.1) et les foules (v.3) qui se presse (nt) à écouter la Parole de Dieu ;

Enfin, *le personnage ficelle* : Zébédée (v.10) qui apparaît dans le récit comme présence symbolique qui ne fait rien[156].

Il y a également des personnages implicites dans le récit auxquels s'assimile la « voix narrative ». Il s'agit donc d' « une voix » d'insistance narrative qui n'est pas un personnage du narrateur. Dans le cas du présent récit, c'est cette voix qui se place en dehors du récit et qui se fait représenter par τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, « la Parole de Dieu » (v.1) ou le *rêma* du v.5.

2.1.4.2 L'explication du texte

L'explication de ce récit tient compte des données littéraires de l'analyse de structure et de celles de l'approche narratologique.

Le cadre du récit

L'activité se déroule au bord du lac de Génésareth et à l'occasion de l'enseignement des foules (v.1). On note également que ce verset introduit le micro-récit qui se clôture au v.11 le sommet même de l'intrigue. Pour Bovon, le cadre de Lc 5,1-11 paraît artificiel, mais aussi d'un art consommé du narrateur lucanien qui, logiquement, aurait biffé les mentions de la barque dans Lc 8,4, parallèle de Mc 4,1-2. Le tableau central contient l'histoire d'une pêche miraculeuse, dont le dernier rédacteur de l'évangile de Jean fera mention plus tard (Jn 21,1-11). Les épisodes comportent plusieurs éléments parallèles comme le face à face de Jésus et de Simon, le premier jet des filets infructueux, l'ordre de Jésus de faire une nouvelle tentative, l'obéissance confiante des pêcheurs, l'expression gestuelle de la foi de Simon et probablement aussi l'énoncé d'une promesse[157].

---

[156] Cf. D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, 2009, p. 83-88 pour la dénommination des personnages.

[157] F. BOVON, *L'évangile selon Saint Luc 1–9*, p. 222.

On pourrait noter avec Bovon que la communauté primitive a raconté la pêche miraculeuse dans une perspective ecclésiologique qui se matérialise chez Luc dans une vocation et, chez Jean, dans une installation. Pâques fut effectivement pour les disciples comme une vocation renouvelée. Il y avait probablement, au début de la tradition, un récit miraculeux assorti d'une promesse à Simon. La mention des disciples se levant pour suivre Jésus n'est chez Luc qu'un appendice qui provient de la combinaison du récit avec Mc 1,16-20. Ce n'est qu'au v.11 que l'on apprend que les pêcheurs deviennent des disciples et qu'ils quittent tout pour suivre Jésus[158].

Cependant, il faut reconnaître que déjà à partir du résultat de la critique textuelle et du contexte, Pierre en premier et ses compagnons de pêche ont découvert d'eux-mêmes en Jésus un maître extraordinaire par ses paroles et ses actions. Ainsi, ils décident de tout laisser pour le suivre. Cela est observable dans la construction de l'intrigue du récit.

En effet, selon Marguerat et Bourquin, l'intrigue se définit généralement comme une mise en système des événements qui constituent l'histoire racontée : ces événements sont reliés l'un à l'autre par un lien de causalité (c'est la configuration) et insérés dans un procès chronologique (c'est la consécution des événements). L'intrigue, en tant qu'enchaînement des faits, repose sur la présence d'une tension interne entre ces faits qui doit être créée dès le début du récit, entretenue pendant son développement et qui doit trouver sa solution dans le dénouement[159].

Dans le cas du récit (Lc 5,1-11), l'intrigue se construit de la manière suivante : Jésus qui vient au bord du Lac de Génésareth veut enseigner les foules et attirer les hommes à sa suite, afin de faire d'eux des disciples. Il voit deux barques, choisit celui de Simon et fait intervenir ce

---

[158] *Ibid.*, p. 223.

[159] D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, 2009, p. 56-57.

dernier et sa barque ; but partiellement atteint, car il a enseigné les foules (v.3). Jésus demande encore à Simon d'avancer en eau profonde et qu'il jette ses filets pour attraper les poissons. Il obtient de Simon obéissance malgré le doute et un peu de résistance basée sur ses propres expériences. La conséquence est qu'il y a eu une grande quantité de poissons et Simon reconnaît son état de pécheur et tous ses compagnons, attirés sont dans l'étonnement. Ils finissent tous avec Simon de tout quitter pour aller à la suite de Jésus (v.11). La seconde partie du but qui est en même temps le sommet de l'intrigue, est atteint.

Jésus premier protagoniste et la foule : la toîle de fond

Jésus comme premier protagoniste joue le rôle de figure centrale dans le récit. Il prend l'initiative, provoque et préside les événements en mettant en œuvre les autres personnages jusqu'au sommet de l'intrigue : « Ayant tout quitté, ils le suivirent » (v.11). Il représente aussi Dieu, désigné par le τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, « la Parole de Dieu ». Au début du récit, le narrateur établit le premier contact de la figure centrale avec la foule (v.1) ou les foules (v.3) qui joue le rôle de *toîle de fond*.

L'insistance doit porter sur l'expression τὸν λόγον τοῦ θεοῦ**,** « la parole de Dieu » (v.1). Ce verset énonce un nouvel épisode qui commence par une notice sur le succès de Jésus, tel que cela est décrit dans le chapitre précédent. Ce que la foule attend et qui confère à la parole sa force prophétique, c'est la « Parole de Dieu ». Ce verset l'affirme court et net. On se rappellera que Lc 4 parle de la parole de Jésus, mais ici, Jésus est présenté comme un envoyé, et c'est Dieu qui parle à travers lui. Cependant, il y est comme un délégué qui ne disparaît pas derrière son rôle de diplomate. Jésus parle au nom de Dieu, comme le feront après lui ses témoins dans les Actes. Sa Parole récrée et transforme.

C'est pourquoi, quand la Parole retentit, elle ne parle pas simplement aux humains d'une espérance pour la vie, mais elle suscite dès maintenant en eux la vie nouvelle parce que chacun reçoit la grâce de l'appel, la délivrance de son péché, la conscience de ses limites et la responsabi-

lité de la tâche. On comprend pourquoi les foules se pressaient autour de Jésus. L'homme ne vit certes pas de pain seulement, mais pas non plus d'une parole de Dieu mal comprise qui ne serait que discours abstrait et enseignement sans réponse ni réciprocité.

De ce que le récit dénomme la toîle de fond, représentée ici par la foule, on peut noter que cette foule passionnée d'entendre la Parole de Dieu, entrave l'enseignement de Jésus qui réquisitionne alors la barque de Simon pour pouvoir parler à distance de la foule envahissant la rive (v.2)[160]. Pour cette activité, non seulement la barque est réquisitionnée, mais Simon lui-même reçoit l'ordre de gagner le large (v.3).

Le narrateur fait mention des pêcheurs présents, mais qui lavent leurs filets. Cette mention de ce type de personnage et le regard que Jésus lui fixe prépare l'épisode suivant du récit qui se dresse après la réponse à la détresse de la foule qui a vu la réquisition de la barque de Simon et ce dernier lui-même malgré son échec de pêche.

Dans le contexte de Luc, au v.3, la requête de Jésus est comprise comme un commandement qui exige une réponse positive immédiate. La disposition obéissante de Pierre permet à Jésus d'enseigner. Le contexte étant lié à celui de Mc 4,1ss, fait croire qu'il s'agissait d'un enseignement en paraboles comme celle du semeur qui suit immédiatement. Ce qui peut se justifier surtout par cette dernière insistance de Jésus s'adressant à Simon. Au fait, le disciple ne doit pas se décourager devant les épreuves et les échecs ; car comme dans le cas de la parabole du semeur, il y aura toujours un bon grain, une fois tombé dans une bonne terre, et ses fruits compenseront toutes les pertes. Donc, Jésus parlait du Royaume de Dieu qui consiste à susciter la foi parmi la foule. Simon Pierre et ses compagnons de pêche font partie de cette foule.

---

[160] Cf. C. FOCANT, D. MARGUERAT (éd.), *Le Nouveau Testamment commenté. Texte intégral. Traduction œcuménique de la Bible*, 2012, p. 278.

Jésus face au second protagoniste Simon, « figure rond »

Depuis le v.3, un dialogue s'établit progressivement entre la figure centrale et un second protagoniste, Simon. Le v.4a montre que la première partie du but de Jésus est accomplie et clôt son enseignement. L'intérêt ne porte plus sur toute la foule, la suite se focalise sur Simon d'abord et les autres pécheurs ensuite.

Simon est cité nommement 7 fois dans le récit sans compter les fréquences dans le groupe des pêcheurs ou là où il est désigné par un pronom personnel : deux fois au v.3, une fois au v.4, une fois au v.5, une fois au v.8 et deux fois au v.10. On pourrait dire que dans les v.3-11, Simon n'est pas une figure statique ; elle varie et une fois fait varier la figure centrale. Au v.8 Simon devient Σίμων Πέτρος, « Simon Pierre » et Jésus qu'il a nommé ἐπιστάτα, « Maître »[161] est confessé par Simon comme son κύριος, « Seignur ». Depuis le v.2 jusqu'au v.5a, le dialogue se passe entre Jésus et Simon. Les autres pêcheurs n'agissent que dans la passivité. Mais, du v.5b-7, Simon appartient au groupe de ceux qui ont peiné toute la nuit sans rien prendre. On pourrait dire qu'il est dans un groupe solidaire.

Sur le registre de variation de la figure rond que représente Simon, il convient de visiter aussi le v.8 dans lequel Simon, devant le miracle de la pêche se reconnaît comme « un homme pécheur », se prosterne et demande à Jésus de s'éloigner de lui. Est-ce que c'est dans la barque ou sur le rivage que Simon se prosterne devant Jésus en comparant le v.4 avec le v.8 ? Est-il aisé aussi d'affirmer que ce flou soit intentionnel, suggérant la manière dont Jésus est à la fois présent et absent dans la barque de son Église ? Cela est un fait. Mais, le v.8 révèle que Jésus était dans la barque, si l'on s'en tient à l'expression « éloigne-toi de

[161] ἐπιστάτα, vocatif de ἐπιστάτης qui signifie « chef ou maître » chez Luc à la place de ραββίου διδάσκαλε dans les autres évangiles, cf. Max ZERWICK S.J. et Mary GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, p. 189.

moi ». En effet, l'expression se justifierait difficilement si Simon, dans la barque, demande à Jésus de s'éloigner quand il se trouve déjà sur le rivage. Il transparaît donc par l'image même, le caractère paradigmatique du récit.

Comme le regard de Jésus sur les foules et les barques avaient suscité l'enseignement de la Parole de Dieu (v.1-2), le regard de Simon et de ses compagnons de pêche sur la grande pêche en plein jour suscite l'étonnement, la confession de foi (v.8). Simon, à cette vue (ἰδών aoriste 2 « ayant vu » qu'on peut aussi traduire par « à cette vue » [TOB], du verbe ὁράω) du succès de la pêche, se jette aux pieds de Jésus qu'il avait nommé ἐπιστάτα, « chef », ou « maître » (v.5) et le confesse comme κύριε, « Seigneur » (v.8).

Le prosternement muet est non seulement l'attitude d'adoration face au divin, mais aussi affaire de vie ou de mort, car l'apparition du divin fait éclater au grand jour l'état de péché et devient menace de perdition. Le geste de Simon de cette manière se veut conforme à l'Ancien Testament : on ne peut voir Dieu et vivre. D'où la parole rassurante de Jésus, μὴ φοβοῦ « sois sans crainte » (v.10b), qui résonne comme dans une scène de révélation. Par-dessus, dans les v.9-10, Jésus s'adresse de nouveau à Simon seul, même si ses coéquipiers, les fils de Zébédée apparaissent au v.10a de manière fugitive.

À la suite de la réaction de Simon : « car je suis un homme pécheur », Bovon pense que l'expression ne suggère pas davantage que Simon ne se sente pas particulièrement coupable, mais au contraire l'épisode est en faveur de Simon Pierre comme Moïse ou Esaïe qui avait reçu la grâce d'une révélation et d'une promesse divines au travers d'un miracle naturel[162].

Cependant, loin de cette similitude qui renvoie à la vue de Dieu dans l'Ancien Testament, impliquant la mort et la grâce d'une révélation particulière et de la promesse divines, l'attitude double de Simon Pierre

[162] F. BOVON, *Luc le Théologien*, 2006, p. 227.

(adoration et confession) pourrait découler également de ce qu'il a été au début du récit face aux paroles de Jésus (v.4-5a). Une telle réaction montre qu'il n'a pas encore reconnu l'homme qui lui parle bien que dans cet éperdument, Pierre réalise tout de même qu'il faut obéir à son ordre comme à un messager. La dénonciation de Pierre de son état de péché tient bon gré, semble-t-il, dans ce contexte. D'ailleurs, cela pourrait se justifier par les expressions utilisées par Simon en désignant Jésus comme « maître » au v.5. Mais un changement s'opère au v.8, où Pierre l'adore et confesse qu'il est son κύριος, « le Seigneur ». Les deux expressions pourraient donc souligner ou font écho d'une conversion.

Ainsi, dans l'expression « *éloigne-toi de moi* » du v.8, traduisant la réaction de Simon au regard de Jésus, ne signifie pas que Simon veut rompre avec Jésus, mais l'occasion au cours de laquelle Simon Pierre reconnaît son indignité et se convertit.

Le groupe des pêcheurs – des personnages figurants du récit

Ce sont les pêcheurs venus laver leurs filets qui ont peiné toute la nuit sans rien prendre et qui collaborent enfin pour amener au bord du lac la grande quantité de poissons (v.2.5b-7). Ce sont les autres pêcheurs et les compagnons de Simon, Jacques et Jean.

Depuis le v.1, ce groupe de personnages n'est pas visible, il est dans la foule et ensuite le dialogue entre Jésus et Simon s'exécute sans aucune réaction verbale. Ce sont donc des figurants. On le voit jusqu'à la fin du récit, même quand Simon se prosterne, eux sont dans l'étonnement. Pourquoi le narrateur les a-t-il gardés dans ces conditions ?

Toutefois, cette partie montre que Simon n'est pas détaché du groupe. Dans ses échanges avec le « Maître », il n'ignore pas ses coéquipiers. Ce sont des associés au vrai sens du mot. Cela s'observe clairement dans la réaction de Simon quant à l'ordre de Jésus qui lui demande d'avancer en eau profonde et jeter ses filets (v.4). Déjà au même

verset il y a ce passage du singulier de Simon qui reçoit l'ordre d'avancer au pluriel qui demande : jetez vos filets.

En effet, l'ordre de Jésus « d'avancer en eau profonde », dans le cadre de la pêche[163] à l'époque néo-testamentaire et même moderne, exige non seulement les filets appropriés mais aussi plusieurs hommes ou encore un travail en équipe[164]. Cette raison pousse Luc à préciser à deux reprises que Simon Pierre avait des associés comme il en aura aussi besoin dans le travail d'attirer les humains vers le Christ. Simon Pierre ne le fera pas seul, quand bien même Jésus s'adresse à lui au singulier. C'est ainsi qu'en 5, 7.10 Luc emploie deux termes différents: μετόχοις de μέτοχος (du verbe composé μετ-ἔχω, « avoir avec ou avoir les autres en partenaire ») et κοινωνοί (de κοινωνός, « celui qui partage, en compagnie »)[165].

Cette construction littéraire a du prix pour le narrateur lucanien. Cela a été établi par la critique textuelle. Bien que Simon soit le leader du groupe, sa réussite est tributaire de sa présence au milieu du groupe et pourtant paraissant effacé, moins visible et vu de l'extérieur comme

---

[163] Cf. J.- F. BAUDOZ, « La pêche dans le lac au temps de Jésus », in *Pierre pêcheur du lac, pêcheur d'hommes* (Le monde de la Bible 27), 1983, p. 7. Et lorsque l'AT fait référence à la pêche, c'est dans la plupart des cas uniquement pour en retenir l'image. La pêche est dans l'AT l'image du châtiment infligé par Dieu ou par les ennemis, cf. Hab 1,15 ; Jer 16,16. Le NT opère, sur ce point, un radical renversement : loin d'être symbole du châtiment, la pêche devient l'image du ministère apostolique : « Je ferai de vous des pêcheurs d'hommes », dit Jésus à Simon et à André (Mc 1,17). Ceux-ci avec leurs compagnons auront désormais pour tâche de capturer les hommes non pour les punir, mais pour les faire entrer dans le Royaume des cieux. Lorsque Jésus compare le Royaume des cieux à un filet (Mt 13,47-50), ce n'est pas l'image de la pêche conçue comme un châtiment qu'il utilise : la pointe de la parabole porte sur le tri qui sera effectué.

[164] *Ibid.*, p. 7.

[165] Max ZERWICK S.J. et Mary GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament, p. 190.*

passif. Le miracle de la pêche révèle cette nouvelle dynamique de vie du croyant, souvent paradoxale par rapport aux réalités du monde où celui qui réussit n'a pas besoin d'associés.

On constate que les v.4-7 qu'on dénomme souvent « la pêche merveilleuse », montrent que Simon occupe la position de leader du groupe. Sa réaction à la demande de Jésus est réaliste : il rappelle l'échec de la pêche nocturne, sachant que la nuit est plus favorable pour une pêche[166], le seul moment où le pêcher peut espérer la réussite. Simon hésite, car il n'a que ses expériences comme maître de pêche et rien de plus. Il fait sentir à Jésus le type de résultat auquel il faudra s'attendre s'il faut reprendre la pêche qui n'a pas réussi la nuit. En plus, poliment dit Simon : « l'équipage est à bout de force ! ». Mais Simon Pierre ayant déjà manifesté une certaine obéissance aux v.3 et 4, doit choisir une nouvelle alternative, une nouvelle disposition qui se rabat à l'écoute d'une autre voix que la sienne. Il s'agit ici de se fier désormais à la parole de Jésus : « Mais sur ta parole, je vais jeter les filets », pour ainsi affirmer sa confiance en la parole de Jésus.

On remarque ici un premier signe de progrès chez Simon, bien qu'il donne à Jésus le titre d'ἐπιστάτης, « chef » au sens classique et qui convient bien dans ce contexte. Simon tente une nouveauté, faire confiance à quelqu'un d'autre que lui dans son expérience de la pêche. Bovon affirme que la relation de ce dialogue glisse d'un sens premier à un sens second. Quand Simon donne à Jésus le titre de « chef », il laisse aussi parler de sa foi, que traduit également l'expression de confiance « sur ta parole ». Le titre ἐπιστάτης convient non au maître d'école, mais au supérieur, à celui qui a rang et autorité[167].

---

[166] C. FOCANT et D. MARGUERAT*, Le Nouveau Testamment commenté*, p. 278.

[167] Le titre ἐπιστάτης apparaît en Lc 5,5 ; 8,24 ; 9,33.49 et 17,33. Dans ce dernier passage, ce sont exceptionnellement d'autres personnes que les disciples qui utilisent le terme ; cf. F. BOVON, *Luc le théologien*, p. 193.

Enfin, la dimension prodigieuse de la pêche est doublement signalée : les filets menacent de se déchirer, et malgré le renfort d'une seconde barque les embarcations s'enfoncent sous le poids (v.6-7). La symbolique fait éclater le réalisme du récit : l'efficacité de la parole de Jésus, contre toute attente, atteint un résultat proprement inimaginable[168]. De plus, aller en profondeur dans l'enseignement sur le Dieu révélé en Jésus-Christ, c'est aussi aider le chrétien à gouter l'amour de Dieu pour lui, que la paix et la confiance qui en résultent le libèrent de sa peur profonde qui produit pas mal de dérives dans la relation au Dieu Sauveur et au prochain.

Repentir de Simon Pierre et promesse de vocation : sommet de l'intrigue

Le sommet de l'intrigue coïncide avec la dernière partie de la structure du récit regroupant les v.8-11 et surtout 10-11.

Il convient de remarquer d'emblée que grâce à cette intrigue, le miracle de la grande pêche ne doit pas se comprendre comme un acte par lequel Jésus démontre sa toute puissance divine qui apporte des solutions aux problèmes et déceptions des humains. Il doit plutôt être compris comme un acte qui réveille la conscience et attire les humains à se convertir et à le suivre.

Après le repentir de Simon déjà traité dans la section sur le personnage de figure rond du récit, il revient ici d'analyser d'abord l'expression révélatrice de la promesse de vocation missionnaire de Simon Pierre au v.10 : ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν, « Dès maintenant ce sont des humains que tu attraperas ».

Une note à relever dans la formule chez Luc, c'est que l'ordre est donné au présent « dès maintenant », mais l'exécution entrevoit un temps futur « tu attraperas les hommes vivants ». En Mc 1,17, l'évangéliste utilise un impératif sur les lèvres de Jésus lorsque celui-ci

---

[168] C. FOCANT et D. MARGUERAT, *Le Nouveau Testamment commenté*, p. 278.

appelle les disciples en commençant par Simon Pierre (δεῦτε ὀπίσω μου) « venez derrière moi » ou « venez à ma suite »[169]. Mais pour faire d'eux des pêcheurs d'hommes, il emploie le futur: καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἁλιεῖς ἀνθρώπων « Et je vous ferai devenir des pêcheurs d'hommes ». On constate que pour Luc comme pour Marc, l'impératif de l'appel des disciples est présent et immédiat, mais le devenir pêcheur d'humains est renvoyé à plus tard.

Il convient de constater que la particularité la plus nette chez Luc est que le récit est construit autour de la relation entre Jésus et Simon qui sera nommé Pierre. A toutes les réactions de Simon dans son interaction avec Jésus, ce dernier ne répondra que par une promesse qui déterminera sa destinée future, mais de manière aussi imagée : « tu seras désormais un pêcheur d'hommes »[170]. Cette promesse, Luc sciemment l'attribue à Simon seul, peut-être pour rappeler sa grande responsabilité future dans le groupe, mais il a été noté grâce à la critique textuelle que le singulier de Luc qui doit être maintenu, ne singularise pas Simon Pierre, il garde plutôt le titre d'un personnage représentatif. Ainsi, l'ordre et la vocation qu'il reçoit concernent tous les disciples.

Avant d'aborder le problème que soulève le v.11, dans la suite du v.10, il faut rappeler la mention de Zébédée en parlant de ses deux fils comme compagnons de Simon. Sa présence dans le récit, pour le narrateur ne joue qu'un rôle symbolique peut-être qui indique la paternité mais aussi que Jacques et Jean travaillaient au compte de leur père dans le partenariat avec Simon. En tout cas, il n'y a que ce rôle comme personnage ficelle que Zébédée joue dans ce récit.

---

[169] On reviendra plus tard sur l'expression « derrière-moi Satan » lorsque Jésus s'oppose aux réactions de Simon Pierre. Celui-ci désapprouve le chemin de la mort que son Seigneur se choisit.

[170] P. DEBERGE', « Paul et Pierre : ''frères ennemis'', connes de l'Église », in *La Bible et ses personnages. Entre histoire et mystère*, Paris, Bayard, 2003, p. 310 (éd. P. DEBERGE').

En revenant sur le v.11, Luc maintient les deux fils de Zébédée, même si c'est de façon maladroite par l'insertion du v.10a après le sommaire du v.9 qui sert d'incise avec ce qui suit. On ne voit derrière les v.10a et 11 aucune autre source que Mc 1,16-20. Bovon a constaté que ce qui étonne c'est que Luc dans cette section raconte la décision des disciples de tout quitter pour suivre Jésus alors qu'il n'y a pas eu pour eux de vocation explicite et qu'il repasse du singulier v.10b au pluriel (v.11)[171]. La critique textuelle a déjà tranché quant au choix du singulier chez Luc. Cependant, le sens de l'expression « Ils laissèrent tout et suivirent Jésus » pourrait être rendue par : ils tournèrent le dos à toutes leurs possessions pour suivre Jésus. Ils partirent avec lui ou marchèrent derrière lui.

2.1.5 Synthèse théologique

L'exégèse moderne a considéré tour à tour comme centre divers aspects de ce texte : la primauté de Pierre pour les uns[172], la vocation missionnaire des apôtres et le ministère apostolique, pour les autres.

Pour Bovon, le fait central c'est la métaphore de la pêche et la mission d'annoncer la Bonne Nouvelle, que Jésus, le modèle, prêche depuis la barque, aide à voir les correspondances. Jésus est le premier pêcheur d'hommes qui rassemble une foule immense comme en une pêche miraculeuse. Cependant, ce qui est central dans le récit c'est l'autre pêche,

---

[171] F. BOVON, *Luc le Théologien*, p. 228.

[172] R. PESCH, Simon Petrus (Papste und Papsttum 15), Stuttgart, 1980, p. 16-17cité par BOVON, *Op.cit.*, p. 228 et note. Pour H. SCHÜRMANN, *Promesse*, p. 64, l'accent du récit lucanien est mis sur Pierre : il s'agit de fonder la mission et le pouvoir des apôtres sur la volonté de Jésus exprimée avant pâques. De sa part, M. THOBOLD, dans son « *Anfänge* » estime que Lc 4,14-44 est centré sur Jésus seul (accent christologique), tandis que Lc 5,1–6,19, avec l'insertion des disciples, reçoit une orientation ecclésiologique.

l'appel à la conversion des disciples en vue de devenir par la suite, les pêheurs d'hommes.

Dès lors, la tradition qui veut faire de Simon le seul pêcheur d'hommes dans le but de l'honorer comme premier conducteur de la communauté chrétienne pour ainsi légitimer un ministère de succession, doit être subordonnée à la tradition plurielle qui fait de la pêche un travail des associés. C'est le résultat de l'analyse des variantes dans les v.5-6. Qu'il ait fallu deux barques pourrait évoquer dans la perspective de Luc les deux orientations théologiques de l'Église, la communauté des chrétiens issus du judaïsme et la communauté des chrétiens issus des milieux païens. Mais l'auteur du récit lucanien ne fait explicitement aucun parallélisme entre les barques et l'Église[173]. L'idée qui intéresse à ce niveau, c'est la position de Jésus par rapport à la barque quand il s'adresse à Simon. Mais elle est aussi moins précise, peut-être cela relève d'une construction intentionnellement voulue par le narrateur pour désigner l'absence et la permamence de Jésus au milieu du peuple croyant.

Toutefois, à partir de l'analyse narrative de l'intrigue du récit, le centre ou alors le sommet n'est pas dans la section de la pêche merveilleuse qui n'a que suscité l'intérêt et poussé Simon et ses compagnons vers le but final, celui de tout quitter pour suivre Jésus. Le texte dans son ensemble n'offre pas une vocation explicite. Les paroles de Jésus ici ont plutôt la valeur d'une prophétie et d'une promesse, comme le note E.V. McKnight : « *The mandate is accepted, but not yet finally accomplished* »[174]. Ces paroles de Jésus obligent donc à comprendre le miracle de la pêche comme une métaphore à l'intérieur d'un récit dont la visée reste l'appel à la conversion et l'annonce de la vocation des disciples, en l'occurrence celle de Simon Pierre.

---

[173] F. BOVON, *Luc le Théologien*, p. 228.

[174] E.V. MCKNIGHT, « Meaning », p. 280.

Par ailleurs, à travers l'expression « ne crains pas » adressée à Simon Pierre, Jésus rassure par sa puissance qui encourage et appelle à la responsabilité pour la cause de plusieurs. Cette puissance n'est cependant pas un danger pour les hommes et encore moins pour Pierre. Elle est plutôt une preuve qu'on peut lui faire confiance quand il appelle, un signe qu'il est un appui solide et sa présence est agissante et permanente. Elle est une force de libération pour l'homme et non une puissance rivale de l'homme. C'est à ces paroles d'assurance que Pierre devra se rendre disponible et décider d'adhérer à la logique de celui qu'il a appelé « maître » au début de la rencontre, mais qu'il confesse comme « Seigneur » après son premier pas vers la conversion.

Il s'en suit que dans ce récit, Simon Pierre découvre la puissance de Jésus dans un domaine où il a de l'expérience, où il sait reconnaître ce qui est extraordinaire. Malgré son expérience dans la pêche, il découvre la nouveauté en face et marque un premier pas de sa conversion.

Ce n'est toujours pas facile de réaliser un tel revirement chez les hommes expérimentés dans leurs domaines. Pierre, dans cette nouvelle découverte, semble un peu écrasé quand il doit mesurer la grandeur de ce que Jésus ordonne au sujet de la pêche en pleine journée. Mais Jésus lui réclame pour l'instant la confiance et de ne pas rester attaché à ses faiblesses et ses hésitations. Au contraire, il est appelé à marquer le pas en avant et à accepter la pêche en eau profonde. Pierre doit cesser de rester dans les espaces de ses connaissances et les limites que lui reconnaissent ses coutumes et la religion de ses pères.

Par la suite, la pêche en eau profonde ne préfigure-t-il pas la mission de l'annonce de l'Évangile qui doit dépasser les limites juives ? Il est certain que cette perspective de compréhension de la péricope soit significative par le choix des foules qu'un groupe restreint losque Jésus donne ses enseignements. Il faudra du temps à Simon Pierre et à ses compagnons pour en saisir la profondeur du sens.

Enfin, le récit de Lc 5,1-11 est théologiquement un récit de conversion par rapport à la suite. A part la progression observée dans les v.5-10 dans le chef de Simon Pierre, il ressort de la critique textuelle du récit et du contexte de la grande section de Lc 4,14-5,16, transparaît la décision des disciples qui se joignent à Jésus et le suivent (5,11). Car ils ont trouvé en lui un maître inhabituel. C'est ici l'écho d'une conversion. Ainsi, le climax de Lc 5,1-11, n'est en rien le miracle de la pêche uniquement, mais plutôt la converion de Simon Pierre, figure paradimatique et à sa suite tous les disciples.

2.2 Simon Pierre le confesseur messianiste (Lc 9,18-22)

Godet note qu'avant Lc 9,18-22, Luc saute une série de péricopes de Marc sans, bien sûr, donner de raison exacte. A partir du v.18, il se reconnecte à Marc (Mc 8,27) mais, il ajoute au v. 18a une note sur la prière de Jésus qui est d'ailleurs un moyen pour Luc de maintenir la ponctuation de l'événement. Luc conserve la présence des disciples, qu'il exprime par un verbe propre à lui σύνειμι[175], « être avec », « être réunis avec ». Mais il ne préserve pas l'indication de lieu (les villages voisins de Césarée de Philippe), soit qu'il choisisse pour Jésus la solitude, soit qu'il estime la tournure de Marc lourde, soit que Luc ne veut pas que le Jésus, à ce stade du récit, ne mette les pieds en terre païenne, soit, enfin, qu'il reste à Bethsaïda retenu déjà au v.10.

La péricope de Lc 9,18-22 est liée directement à celle qui suit : le discours sur comment suivre Jésus (Lc 9,23-27). Cette dernière représente le quatrième discours faisant suite au discours dans la plaine. Ce

[175] Deux emplois seulement de σύνειμι, « être avec » existent dans le NT et cela dans l'œuvre de Luc : Lc 9,18 et Ac 22,11. Cependant quelques manuscrits dont le codex Bezae et la minuscule 1424 probablement lisent συήντησαν, « ils rencontrèrent », Cf. NESTLE- ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 27e édition, 1993, p.186. NESTLE –ALAND, *Novum Testamentum Graece with Dictionary,* 28e édition révisée, Gremany, Deusche Bibelgesellschaft*, 2012, p.* 219.

sont donc deux enseignements qui se succèdent. En privé, pour les disciples, Jésus aborde la question de son identité (9,18-22) et en public pour les foules, il tire les conséquences pour la vie des croyants (9,23-27)[176] : les conditions de la « suivance ». Le récit se situe-t-il donc dans un contexte christologique, et fait apparaître deux choses : on peut dire oui à l'enseignement de trois discours sans relation personnelle à Christ : d'abord, celui qui entend l'enseignement de Jésus, lui à qui est en même temps lié πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρὸς με, « celui qui vient à moi ». L'attitude opposée s'appelle ici « avoir honte de moi ». Ensuite, cet attachement réciproque a pour conséquence la communion dans la souffrance.

2.2.1 Établissement du texte

Ici, l'on n'analyse que la dernière leçon variante au v.18. Il y a deux groupes des manuscrits : le groupe de ceux qui ont préféré après τίνα με, lire οἱ ὄχλοι λέγουσιν, 'de moi que « disent les foules ? »'. Il s'agit surtout des codex Sinaïticus première main, le Vaticanus, le Régius, la famille Lake et quelques miniscules.

Le second groupe est de ceux qui ont choisi après τίνα με lire λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι, 'de moi que « disent les hommes »'. Ce dernier groupe s'est inspiré principalement du codex Alexandrinus avec quelques miniscules ainsi que les versions saïdique et bohaerique. Mt 16,13, se conformant à Mc 8,27, s'est appuyé sur le même codex Alexandrinus. Tous deux ont lu τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι, « qui disent les hommes que je suis ? ».

Luc change et choisit οἱ ὄχλοι, « les foules » avec les vieux manuscrits dont le Papyrus 75, le Sinaïticus, Ephraemi rescriptus, le Bezae, le Freer, Koridethi et beacoup d'autres manuscrits[177]. Quand Luc préfère

[176] C. FOCANT, D. MARGUERAT (éd.), *Le Nouveau Testamment commenté*, p. 309.

[177] NESTLE –ALAND, *Novum Testamentum Graece with Dictionary,* 28e édition révisée*, p*. 219.

« les foules » qu'un groupe restreint « les hommes » chez les autres synoptiques, il s'agit là d'une vision du grand nombre de gens sans distinction. Et dans cette perspective, Simon Pierre réalise une confession qui se distingue de la connaissance vulgaire et populaire. C'est une confession authentique et personnelle. Si « les foules » représentent les grandes masses dont la foi de Simon Pierre se démasque des grandes, c'est important théologiquement, car par là Luc montre une progression et une confession authentique. Simon Pierre réalise que Jésus est plus que ce que les foules connaissent de lui. Il est le τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ, « le Christ de Dieu » (v.20).

2.2.2 Traduction du texte (Lc 9,18-22)

Cette traduction s'appuie sur le texte imprimé de l'édition critique de NA[27]et NA[28] révisée[178].

> [18]Or comme il était en prière à l'écart, les disciples étaient avec lui, et il les interrogea : « Qui suis-je aux dires des foules ? » [19]Ils répondirent : « Jean le Baptiste ; pour d'autres, Elie ; pour d'autres, tu es un prophète d'autrefois qui est ressuscité. »[20]Il leur dit : « Et vous, qui dites-vous qui je suis ? » Pierre prenant la parole, répondit : « Le Christ de Dieu ». [21]Et lui, avec sévérité, leur ordonnant de ne le dire à personne, [22]en leur expliquant : « il faut que le Fils de l'homme souffre beaucoup, qu'il soit rejeté par les anciens, les grands prêtres et les scribes, qu'il soit mis à mort et que, le troisième jour, il ressuscite ».

2.2.3 Contexte de la péricope

Du contexte large, Yves Saout souligne que Luc retrouve Marc pour la confession de foi de Pierre[179]. Ce récit est pour l'auteur de Marc un

[178] NA[28], p. 219-220.

épisode particulièrement saillant de l'histoire qu'il raconte. On parle d'ailleurs d'un tournant décisif dans la vie de Jésus et de ses relations avec ses disciples, d'une étape nouvelle de la révélation qu'il leur accorde et, provoqué par des questions pour une sorte d'accouchement de leur foi en commençant par Simon Pierre.

Aussi, le récit doit servir d'introduction à la seconde partie de l'évangile, qui traite de la « suivance » : comment ceux qui ont reconnu comme Pierre que Jésus est le Christ, doivent-ils le « suivre » ? Et la guérison de l'aveugle Bartimée, tout comme celle de l'aveugle de Bethsaïda, proclament que « suivre Jésus sur le chemin » n'est possible qu'à ceux dont le Christ a ouvert les yeux (Mc 10,46-52)[180].

Du contexte immédiat, le récit de la confession de foi de Simon Pierre chez Luc vient après l'envoi des Douze en mission (9,1-6), l'embarras d'Hérode Antipas (Lc 9,7-9)[181] et, enfin, la distribution du pain (Lc 9,10-17). Le récit de la confession de Pierre pour Luc constitue ainsi une réponse impressionnante à la question d'Hérode (9,7-9). On se trouve donc devant deux blocs emboîtés l'un dans l'autre : la mission et la distribution des pains sont insérées entre la question et la réponse christologique. La découverte de Jésus le Christ est une ouverture ou l'accès au salut. Ce qui fait que la communion à l'amour de Dieu n'est pas une force d'exclusion[182] d'une foi qui s'individualise, mais une dynamique d'intégration.

---

[179] Y. SAOUT, « L'évangile de Jésus Christ selon Saint Luc », in *Cahiers Évangiles*, n°137, 2006, p. 44.

[180] C. SENFT, *L'évangile selon Marc*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 63-64.

[181] Le passage montre que Jésus se tourne vers le prince de ce pays et vers l'opinion publique. Le chef politique est placé au centre, en partie juge et simple individu intéressé, dans l'autre partie ; hésitant dans le choix de ses réactions, il agira mal.

[182] Cf. H. MÜLLER-POZZI, « Speisung », tente moins une exégèse psychanalytique de Lc 9,10-17 qu'une interprétation psychologique de Jésus. Le texte

2.2.4 Critique des traditions et de la rédaction

Le récit de la confession de foi de Simon Pierre choisi en Lc 9,18-22, a ses parallèles en Mc 8,27-30 et en Mt 16,13-19[183]. Matthieu et Marc placent la confession de Pierre au même moment et au même lieu qu'à la fin du ministère galiléen et dans la région de Césarée de Philippe. L'enchaînement des scènes est identique. Ce que Luc passe sous silence, Matthieu le rapporte après Marc, et presque dans les mêmes termes, l'altercation entre Pierre et Jésus[184].

Bien que du v.18b à 22, Luc reste fidèle à Marc, des différences notables sont réelles entre leurs récits : « en chemin » de Mc 8,27 disparaît en Lc 9,18b. Pour Luc, le déplacement est déjà effectué. Marc comme Matthieu n'envisagent pas Jésus d'abord à part dans la prière (cf. Mt 16,13). Aussi pour Mc 8,27, Jésus réunit ses disciples » comme chez

---

montre un Jésus « maternel » qui offre, comme dans la phase « orale »de Freud, l'unité bienfaisante avec la source de tout bien.

[183] Mt 16,13-19 : Partant de l'exégèse du texte parallèle en Mt 16,17-19 et l'histoire de son interprétation, on découvre le point de vue confessionnel qui a très souvent déteint sur son exégèse et que, la plupart de temps, on a posé le résultat à l'avance pour l'introduire ensuite dans le texte. Les premières tentatives d'interprétation de ce texte ont subi de l'influence de la politique ecclésiastique d'Occident au début du 3e siècle, qui se met à prêter à la déclaration de Jésus un intérêt de ce genre. Il est vrai qu'on rencontre au 1er et 2e siècle peu de traces d'utilisation de ce texte. C'est dans le dialogue de Justin (chap. 100,4 ; 106,3) qu'on en décèle le premier indice certain d'après E. Massaux dans son ouvrage « l'influence de l'évangile de Saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant Saint Irénée », 1950. On en trouve un autre dans les Pseudo-Clémentines. Origène se fonde sur sa distinction entre la lettre et l'Esprit pour expliquer que la lettre adresse à Pierre cette parole relative au rocher, mais que l'Esprit, lui songe à quiconque devient semblable à ce que Pierre était. Avec ces interprétations et dans la suite Tertullien, on est en face d'une exégèse soumise aux influences de la politique ecclésiastique (Cf. O. CULLMANN, *Saint Pierre. Disciple- Apôtre Martyr*, p. 144).

[184] J. -D. BUTIN, « La confession de Pierre », dans *Pierre pêcheur du lac, pêcheur d'hommes*, (Le Monde de la Bible27), Paris, Bayard, 1983, p. 21.

Luc. Au v.19, Luc s'accorde avec Matthieu et Marc, mais ajoute à la troisième opinion l'expression ὅτι προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη, « un prophète parmi les anciens qui est ressuscité ». La question supplémentaire ici sera de se demander pourquoi la réponse que les disciples reconnaissent de la foule, place Jean-Baptiste en première position. Est-ce parce que c'est le prophète dont l'activité est plus récente par rapport à d'autres ? Ou tout simplement, l'ordre d'énumération serait-il forgé par les disciples qui rapportent les paroles de la foule ?

Au v.20, Luc s'accorde avec les deux autres synoptiques sur l'expression ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; « Et vous, qui dites-vous que je suis ? », mais ils divergent tous quant à rapporter la réponse de Simon Pierre. Mt a la réponse la plus longue : « *Tu es le Christ, le Fils de Dieu Vivant* » ; Mc propose la réponse la plus courte : « *Tu es le Christ* » et enfin, Luc offre la moins longue : « *Tu es le Christ de Dieu* ». Il est clair que l'expression de Luc est plus littérairement construite que celle de Marc. L'emploi de l'accusatif est normal du fait qu'il sert de réponse à la question de Jésus. Luc n'a pas lu le titre de « Fils » dans la source héritée de Marc[185]qui du reste est mal attesté.

En effet, en Lc 9,20, la leçon qui maintient τὸν χριστόν υἱὸν τοῦ θεοῦ, « le Christ Fils de Dieu » n'est attestée que par quelques manuscrits dont le codex Bezae, la minuscule 892, les vieilles latines et quelques manuscrits de la version bohaïrique. Au v.21, Luc améliore Mc 8,30 et cela se manifeste par le verbe παραγγέλλω, « ordonner », « recommander ». Cette formulation rappelle Lc 5,14 et 8,56[186]. Le rapport

[185] NESTLE- ALAND, *Op.cit*., p.116 et 186.

[186] En Lc 5,14, après la purification d'un lépreux, Jésus lui ordonne de ne rien dire à personne, mais plutôt d'aller se montrer au prêtre et de faire les offrandes de purification selon les prescriptions de Moïse. En 8,56, après la résurrection de la fille de Jaïrus, Jésus formule la même recommandation de ne « dire à personne ce qui était arrivé ».

que Luc établit entre la consigne de silence[187] et la première annonce de la passion (v.21-22) paraît important. Alors que Marc introduit l'annonce par une nouvelle formulation (Mc 8,31), Luc relie les deux thèmes en une seule phrase. En effet, l'espace laissé entre les v.21et 22 ainsi que le point placé après le v. 21 par Nestle-Aland 26e édition ne se justifient pas, surtout que Luc fait disparaître la mention du commencement (ἤρξατο, « il commença », Mc 8,31). L'édition de NA[28], bien qu'elle ait retenu ledit espace, n'a pas repris le point après le v.21[188]. Toutes proportions gardées, le v.22 est à rattacher à cette péricope plutôt qu'à la suivante. Différemment de Marc, Luc considère les futurs adversaires de Jésus comme un groupe compact. Il n'utilise qu'une fois l'article τῶν et pense certainement au Sanhédrin (voir Lc 22,66)[189]. Après s'être écarté de Matthieu, Luc le rejoint à la fin du v.22 pour une raison incertaine. C'est dans l'expression καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι,[190] « et ressuscité au troisième jour ».

---

[187] La consigne de silence en Mc 8,30 termine le récit de la confession de Pierre. Doit-elle aussi s'adresser aux lecteurs ? Non certes, qu'il leur serait interdit d'attester que Jésus est le Christ, ce qui serait absurde ; mais comme dans la première partie de Marc, il s'agit de préserver l'homme, particulièrement le croyant, de l'illusion d'une approche de la personne du Christ qui ne serait guidée que par les pensées, désirs, projets et idées toutes faites de l'homme. La consigne est le rappel de l'inévitable décalage entre l'homme et Dieu, les projets de l'homme et ceux de Dieu, et ce n'est point par hasard, mais par intention consciente de l'évangéliste qu'elle est suivie sans intervalle de la première annonce de la passion (cf. C. SENFT, *L'évangile selon Marc*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 64).

[188] NA[28], *Op.cit.*, p. 186.

[189] Ce passage sera approfondu au point 2.4 du même chapitre.

[190] ἐγερθῆναι : aoriste1infinitif passif du verbeἐγείρω, « se lever, se relever, ressusciter, restaurer la vie », cf. HAROLD K. MOULTON, *Op.cit.*, p.112 ; voir aussi, Max S.J. ZERWICK et Mary GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, p. 213.

2.2.5 Explication du texte de Lc 9,18-22

En abordant cette partie, le cadre du récit, les protagonistes, ou personnages et l'intrigue doivent être précisés. Ces éléments aideront à clarifier la compréhension théologique de ce court récit.

2.2.5.1 Le cadre du récit

On sait que dans le cas d'un récit, le cadre est un ensemble de données constituant les circonstances de l'histoire racontée. Il peut revêtir une valeur factuelle et/ou une teneur métaphorique. Il a pour composantes : le temps, le lieu, l'environnement social[191].

Le v.18 renseigne que le récit a eu lieu pendant que Jésus était en prière à l'écart. Cette fois-ci, pas seul, mais avec ses disciples. Déjà cela présume que l'histoire qui suivra concerne un groupe restreint des plus proches de Jésus et connote une certaine discrétion. Le narrateur implicite ne donne aucune indication de lieu précis ni de temps. Cependant, les contextes du récit ont révélé quelque chose. Les disciples revenaient de la mission qui a eu du succès (9,1-9), mais Hérode Antipas informé de cela s'agite et s'interroge sur trois opinions parvenues à lui autour de la stature reconnue à Jésus : il n'est pas le Baptiste ressuscité ; il est d'une certaine facon le nouvel Elie (Cf. 7,11-17) ; il n'est pas un ancien prophète revenu des morts. La perplexité du tétrarque de Galilée qui a emprisonné Jean (3,20) et dont on apprend qu'il l'a fait exécuter, le conduit à vouloir voir Jésus. Il sera exaucé à la Passion (23,8), mais en vain Jésus se taira devant sa curiosité[192].

La perplexité d'Hérode en Galilée et avec le v.10 qui introduit le récit du pain en abondance (9,10-17) montre que le miracle a eu lieu du côté de Bethsaïda, lieu où Jésus comptait emmener à l'écart ses disciples mais il est contrarié par la foule qui afflue. Jésus accueille le besoin de la

---

[191]D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, p. 110.

[192]C. FOCANT et D. MARGUERAT (éd.), *Le Nouveau Testamment commenté*, p. 307.

foule (9,11) et agit comme il l'avait demandé aux Douze. Par ces quelques indications, on peut penser que le récit de 9,18-22 se passerait non loin de Bethsaïda.

2.2.5.2 L'écho de l'intrigue dans le récit

Le fil rouge dans ce récit et le sommet auquel le narrateur lucanien veut emmener ses lecteurs, c'est la confession de la messianité de Jésus (v.20).

Ainsi donc, en Lc 9,18-22, le narrateur place la confession de Pierre dans un contexte complètement différent de celui de Marc[193]. Depuis le début, il a préparé ses lecteurs à la messianité de Jésus. Il a certes parlé jusqu'ici de la foi, mais jamais encore de la confession de foi ; il a mis en scène la conversion de Simon Pierre et ses compagnons de pêche (5,1-11). Un peu plus tard, il a évoqué le choix des Douze et leur ministère apostolique (6,12-16), avec Pierre à leur tête (6,14). Puis les Douze ont commencé leur ministère de missionnaire (9,1-6) et de rassemblement (9,10-17). Et pendant qu'Hérode, perplexe face aux diverses opinions du peuple, restait dans l'incertitude et la solitude (9,7-9) sur l'identité réelle de Jésus, ce dernier entame avec Pierre un entretien qui aboutit au dévoilement de son identité christologique[194].

Pour réaliser ce projet, le narrateur fait l'entrée dans son monde du récit différents personnages dont Jésus comme premier protagoniste et figure centrale ; les disciples ou protagonistes seconds ; Jean Baptiste, Elie, un autre prophète d'autre fois qui est ressuscité ; Simon Pierre comme figure rond du récit ; et les Anciens, les grands prêtres, les scribes.

---

[193] La confession de Simon Pierre de la messianité de Jésus, chez Marc, est placée comme un point de transition entre la première partie (l'œuvre de Jésus en Galilée) et la seconde (la crucifixion à Jérusalem). L'épisode de la confession de la messianité occupe une place importante avant l'annonce de la passion et de la transfiguration (cf. P. TOMSON, *L'Affaire Jésus et les Juifs,* p. 70).

[194] F. BOVON, *L'évangile selon Saint Luc 1-9*, p. 467.

2.2.5.3 Les protagonistes ou personnages dans le récit

Le personnage faisant fonction de la figure centrale. C'est Jésus lui-même. Du début à la fin du récit, il commande et oriente les actions à mener. Il commence par demander aux disciples ce que serait son identité à l'appréciation de la foule, qui l'a vu enseigner et poser des actes de miséricorde de Dieu « Qui suis-je aux dires des foules ? » (cf. v.18). Il ne s'arrête pas là, mais ramène la question au cercle des intimes qui sont ses disciples : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? ». A ces deux questions correspondent deux réponses qui sont proposées : la première par l'ensemble des disciples et l'autre par Simon Pierre. Et cette dernière devient la plus importante, car elle est le lieu de la révélation de Jésus qui fait correspondre cette découverte de son identité par les disciples avec le trichement de Simon et, enfin, renvoie à deux vérités fondamentales : Jésus est « le Christ de Dieu », mais les disciples sont tenus à garder silence et donc ne dire à persone. La seconde vérité, il leur annonce sa passion qui sera orchestrée par les anciens, les grands prêtres et les scribles. Mais après la passion et la mort, il ressuscitera le troisième jour. Ces vérités n'ont pas enthousiasmé les disciples. Ils sont encore lents quant à saisir la profondeur du choix de leur maître.

Les disciples ou protagonistes seconds. Ce sont ceux placés par le narrateur pour répondre aux deux questions principales de Jésus relevées dans la section précédente. Ils sont également bénéficiaires de la communication de deux vérités fondamentales sur l'identité messianique de Jésus. Le narrateur montre qu'ils ont répondu tous à la première question : « Qui suis-je aux dires des foules ? » (v.18). Tous répondirent : « Jean le Baptiste pour les uns, Elie pour d'autres, pour d'autres un prophète d'ancien temps qui est ressuscité » (v.19). Cependant, l'unanimité de réponse à la seconde question qui vise le groupe des intimes, ne sera pas visible chez les disciples. Les parallèles en Matthieu (16,14) et en Marc (8,28) affirment que les disciples étaient unanimes à la première question. Mais dans le récit de Luc (9,20) comme chez les

deux autres synoptiques, c'est Pierre qui prend la parole et répond (Mt 16,16 ; Mc 8,29).

Simon Pierre comme figure rond du récit. En 9,20 comme chez les deux autres synoptiques (Mt 16,16 ; Mc 8,29), c'est Simon Pierre qui prend la parole et répond à la seconde question de Jésus. C'est que Simon prend une autre dimension du personnage, il joue maintenant le rôle de figure rond pendant que les autres disciples deviennent de figurants jusqu'à la fin du récit. On constate que Luc comme Marc n'ont pas la béatitude et la bénédiction faites à Simon Pierre après la confession de la messianité chez Matthieu. Ils la font plutôt suivre d'un appel au silence.

Butin soutient que le Jésus marcien, comme le Jésus lucanien, n'accorde qu'une importance très relative à la confession de foi de Simon Pierre, puisqu'il la fait suivre immédiatement de la notation de silence. Jésus ne reprend même pas le titre de Christ que Pierre vient de lui attribuer. On sait les spéculations qu'a suscitées ce leitmotiv du secret messianique depuis les travaux de William Wrede au début du 20e siècle de notre ère[195].

Contre Butin, le résultat de la critique textuelle du 20, montre plutôt une progression et une confession authentique et personnelle de Simon Pierre qui se démasque de la connaissance populaire. Et cela a une grande portée théologique. Et Simon Pierre comme personnage représentatif, ce qu'il fait, le fait dans et pour l'intérêt du groupe ou des plusieurs.

La consigne de silence sur l'identité messianique de Jésus dévoilée par la confession de Simon Pierre pourrait dès lors sugger que la foi ne saurait se transmettre comme une réponse à qui n'a pas fait personnellement l'expérience de la foi vivante au contact de Jésus. Comme l'a dit

[195] Cf. J.-D. BUTIN, *Op.cit.*, p. 21.

Nietzsche, « on n'a pas d'oreille pour les événements auxquels on n'a aucun accès »[196].

En tout cas, ce n'est pas à titre privé ou personnel que Simon Pierre s'exprime, comme cela est voulu par le rédacteur matthéen (v.16). Chez Matthieu, même l'idée d'une triple évaluation de la confession correcte faite par Simon Pierre ne vient pas de son intelligence, mais d'une révélation du Père (v.17). Jésus fait de lui le roc de son Église à venir qui résistera aux forces infernales (v.18). Et à l'opposé des scribes et pharisiens dont l'autoritarisme ferme l'accès au Royaume (Mt 23,13), Pierre aura les clefs de l'entrée dans ce Royaume (v.19). Cela montre que ce qui est dit à Pierre vaut pour tous les disciples. Et d'ailleurs, le v.20 chez Luc comme chez Matthieu, ne conclut pas à l'investiture de Simon Pierre comme chef des apôtres, mais conclut à la confession de la messianité que malheureusement il va rejeter dans la faiblesse de sa chair et de son sang, si l'on s'en tient à Mt 16,22.

Richard France affirme qu'en disant que Simon Pierre devient « roc », Céphas, le nom ne décrit pas tant le caractère de Pierre (l'apôtre n'a pas montré vraiment qu'il était ferme comme le roc, ni qu'on pouvait entièrement lui faire confiance) que sa fonction, en tant que pierre de fondement de l'Église de Jésus. Le mot féminin pour désigner un *rocher*, *pétra* est changé par nécessité en son équivalent masculin *pétros* (pierre) pour désigner l'apôtre, mais il est impossible de ne pas voir le jeu des mots. Le rocher dont il est question ici n'est pas Pierre lui-même, mais la foi qu'il vient de confesser. L'image de la pierre de fondement est appliqueé principalement au Christ lui-même dans le Nouveau Testament (1 Co 3,10ss ; 1 P 2,6-8 ; etc.)[197].

Le narrateur lucanien veut montrer par sa savante construction que les disciples, par la bouche de Pierre, ont reconnu Jésus depuis la Gali-

---

[196] J.-D. BUTIN, *Op.cit.*, p. 21.

[197] R. T. FRANCE, *L'évangile de Matthieu, tome 2*, Vaux-sur-Seine, EDIFAC, 2000, p. 62.

lée, avant sa passion et ils l'ont confessé correctement comme le Christ. C'est dans cette optique que Luc n'accorde pas beaucoup d'importance à l'incompréhension des disciples quant à la passion de Jésus, même si, à l'heure de l'épreuve, la croix les fera vaciller. Pierre, par exemple, par la faiblesse, aura même à renier à trois reprises son Christ confessé (22,31-34.54-62). Ce n'est qu'après ses larmes et ce qu'on pourrait appeler sa véritable conversion que Pierre confessera à nouveau de façon déterminante Jésus comme le Christ. Et, c'est ce qui fera de lui plus tard dans les Actes des Apôtres le porte-parole des Douze et un témoin privilégié de l'évangile.

Jean Baptiste, Elie, un autre prophète d'autre fois qui est ressuscité. Ils jouent le rôle de figure ficelle dans le récit. A ce groupe, on peut rattacher les Anciens, les grands prêtres et les scribes. Ici, on dira tout simplement que les noms de ces prophètes de l'ancienne économie du salut renvoient à l'espérance messianique juive du premier siècle. Tandis que la mention du second groupe dans le v.22, fait penser que le narrateur lucanien, avec l'emploi de δεῖ, « il faut » et de παθεῖν, « souffrir », reprend deux affirmations théologiques de Marc. Et Bovon l'explicite :

> Avec le premier verbe « il faut », Dieu a un plan (cf. Ac 2,23). Entre la fatalité divine et la liberté des humains se déssine le chemin du Dieu vivant, qui prévoit les souffrances du Fils de l'homme et les intègre. Avec le second verbe παθεῖν, « souffrir », pour Luc non seulement la mort mais aussi la souffrance sont les signes du messianisme chrétien (Ac 26,23). παθεῖν c'est être repoussé et mourir. La plus haute instance du judaisme va se tromper et rejeter l'envoyé de Dieu. Suivant l'usage, ἀποδοκιμάζω signifie ici « déclarer inapte après examen ». Plus grande la conscience d'une vocation, plus grande est normalement la déception devant l'incompréhension. Mais le Jésus de Luc n'exprime ici aucun sentiment. Il reproduit la formule liturgique dans sa sévéri-

> té et sa nudité. Non seulement Jésus mourra comme tout le monde (ἀποθνήσκω), mais il sera tué (ἀποκτείνω). La sentence du tribunal du Sanhédrin, toute sentence qu'elle soit, est comprise ici comme un meurtre. Luc met ce verbe dans la bouche de Pierre dans les Actes, et même à l'actif : « vous l'avez mis à mort » (ἀπεκτείνατε Ac 3,15). Les hommes cependant ne peuvent pas tuer plus que le corps (12,4-5), l'action de Dieu continue, intègre la mise à mort dans son plan et lui confère, par l'heureux dénouement, une signification nouvelle[198].

En revenant enfin à l'ordre de silence au v.22, Luc en fait surgir deux interprétations : Le titre de Christ sans le correctif (v.22) que constitue l'annonce de la passion ne peut être que dangereux. Dans Marc, par exemple, la confession de Simon Pierre : « Tu es le Christ », Jésus recommande à la réserve bien que cela concorde avec ses intentions. La conscience qu'il possède de sa vocation se manifeste plutôt dans les deux expressions : « Fils de l'homme » et « Fils de Dieu », termes préférés chez Marc à la place de Messie ou Christ[199].

Quant à Luc, les disciples qui ne peuvent croire à la messianité de Jésus comme les chefs du peuple, ne doivent non plus être informés trop tôt, afin d'éviter une fin violente prématurée à l'œuvre messianique (22,66-71). Par contre, la foi des disciples s'approfondit au cours de cet entretien.

---

[198] Cf. F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc 1-9*, p.468.

[199] Cf. P. TOMSON, *Op.cit.,* p.69-70. Le « Fils de l'homme » renvoie à la raison de sa venue au monde et du sort qui l'attend. Il s'agit ici de servir et donner sa vie en rançon pour la multitude. L'expression « Fils de Dieu » est absente dans la bouche de Jésus. Mais Marc la présente comme prise de conscience de sa vocation avant sa mission à son baptême par Jean-Baptiste.

2.2.6 Synthèse théologique

Lc 9,18-22 conclut à la confession de la messianité de Jésus, « Le Christ de Dieu ». Cette confession de Pierre marque un tournant décisif dans la vie de Jésus et dans ses relations avec ses disciples. Aussi, l'événement inaugure-t-il une étape nouvelle de la révélation : le salut de tous les hommes qui passe par la souffrance et la croix du Fils de l'homme, l'œuvre que ses disciples sont invités à intégrer et par la suite à proclamer au monde.

Le titre « Le Christ de Dieu », que Jésus préfère à celui de « Fils de l'homme », met ainsi l'accent sur son destin tragique et glorieux, avec lequel Jésus s'identifie. De même, la confession de Pierre (v.20b) est un résumé de la première partie de l'évangile. Elle constitue en même temps la première annonce de la passion qui, désormais, va déterminer la suite et la fin de l'évangile lucanien (v.22), au seul but d'approfondir la foi des disciples.

Par rapport au contexte de Mt 16,13-20, qui rappelle d'une manière lointaine la considération de la cananéenne (Mt 15,21-28), l'essentiel est la foi en Jésus, le Christ, Fils de David[200]. Ainsi semble-t-il, l'universalité évangélique se gagne dans un combat quotidien. En confiant donc à son disciple les « clefs du Royaume des cieux », Jésus ne l'institue pas comme portier du paradis. Médiateur entre différents courants, bien terrestres, Pierre sera l'interprète autorisé de ce qui est interdit (« lier ») ou permis (« délier ») pour vivre en conformité avec le message du Royaume. Ce mandat est accordé à tous les disciples par le truchement de sa confession de la messianité.

Il importe de souligner l'élément important dans ce récit de confession de la messianité de Jésus par Simon Pierre. Quand Luc préfère « les foules » qu'un groupe restreint « les hommes » chez les autres synop-

[200] F. BOVON, « L'évangile de Jésus-Christ selon Saint Matthieu », in *Cahiers Évangile*, n°129 (septembre 2004), p. 46.

tiques, il s'agit là d'une vision du grand nombre de gens sans distinction. Et dans cette perspective, Simon Pierre réalise une confession authentique et personnelle qui se distingue de la connaissance vulgaire et populaire. Si « les foules » représentent les grandes masses dont la foi de Simon Pierre se démasque, théologiquement par là, Luc montre une progression et une confession authentique. Simon Pierre réalise que Jésus est plus que ce que les foules connaissent de lui. Il est le τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ, « le Christ de Dieu » (v.20).

Telle est la progression dans la confession de Simon Pierre et de tous les disciples telle que voulue par le Christ. Simon Pierre et ses compagnons doivent réaliser que la communion à l'amour de Dieu n'est pas une force d'exclusion, mais une dynamique d'intégration, comme il en sera plus tard dans les récits de l'existence dans la suivance (Lc 9,23-27) et de la transfiguration (Lc 9,28-36).

2.3 L'existence dans la suivance (Lc 9,23-27)

La péricope intéresse la présente étude dans le sens qu'il met l'accent sur la collaboration éthique et responsable du converti. Dans le contexte de la conversion progressive du disciple, Lc 9,23-27 montre que l'existence chrétienne est un cheminement (ἔρχεσθαι, « venir ») avec Jésus, (ἀκολουθείτω μοι, « qu'il me suive »), et sous sa conduite (ὀπίσω μου, « derrière-moi »). Ce qui renvoie à l'idée d'entrer en communion avec le Christ, une expression que Paul rendra par le vocable « imitation ».

Bien que Simon Pierre aie déjà la connaissance jusqu'à la confession de sa messianité, Jésus par ces sentences lui révèle une nouvelle dynamique de relation : sans rupture avec soi-même (ἀρνησάσθω ἑαυτόν, « qu'il se renie lui-même »), sans ἀράτω, « qu'il porte » sa croix chaque jour, et sans ἀκολουθείτω μοι, « qu'il me suive », la conversion reste sans lendemain.

2.3.1 Texte et sa traduction

Le texte est dans l'ensemble bien établi. Cependant, on peut analyser les v. 23 et 26 qui posent un problème théologique très important dans le contexte de la progression dans la foi de Simon Pierre et de tout disciple du Christ.

Un groupe des manuscrits omettent l'expression κατ'ήμέραν, « chaque jour » et rendent le v.23 : Puis il dit à tous : « Si quelqu'un veut venir derrière moi, qu'il se renie lui-même et qu'il porte sa croix ». Il s'agit principalement des codex Sinaïticus deuxième correcteur, l'Ephraemi rescriptus, le Bezae, quelques miniscules, la vieille latine, la version syriaque Peshitto, la version saidique et bohaerique. Les parallèles de Marc (8,34) et de Matthieu (16,24) ont choisi cette omission.

L'autre groupe qui a servi de source à Luc, maintient κατ'ήμέραν, « chaque jour » dans le v.23. Ce sont des manuscrits les plus importants et en majorité les plus anciens. On cite principalement le Papyrus 75, les codex Sinaïticus première main, l'Alexandrinus, le Vaticanus, le Régius, le Freer, le Koridethi,…, les familles Lake et Ferrar, les versions Syriaques, Saidique et Bohaerique[201].

Du point de vue de la critique externe, les témains des manuscrits du second groupe l'emportent sur ceux du premier pour leur importance et leur ancienneté. Du point de vue de la critique interne, pour Luc, la vie à la suite de Jésus est une vie au quotidien. D'où le choix de Luc du v.23 en maintenant κατ'ήμέραν, « chaque jour ». Et le verset se traduit : Et il dit à tous : « *Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même et qu'il porte sa croix chaque jour et qu'il me suive* ». Simon Pierre et tous les disciples sont appelés à réaliser dans leur conversion une telle progression.

La leçon variante au v.26 est une omission de λόγους, « les paroles ». Il s'agit principalement du codex Bezae, la Syriaque Curreton et

[201] NESTLE- ALAND, 28e édition révisée, p. 220.

le témoignage d'Origène. Les temoins du texte qui maintiennent λόγους, « les paroles », n'ont pas été cités, car ils sont plus importants et plus anciens. Il apparaît ici que le texte primitif aurait eu le mot λόγους. C'est ce que Metzger a appelé une omission accidentelle[202]. La présence de ce mot dans le v.26 révèle que suivre Jésus, c'est suivre ses paroles.

Ainsi, le texte se traduit :

> [23] Puis il dit à tous : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même et prenne sa croix chaque jour, et qu'il me suive. [24] En effet, qui veut sauver sa vie, la perdra ; mais qui perd sa vie à cause de moi, la sauvera. [25] Et quel avantage l'homme a-t-il à gagner le monde entier, s'il se perd ou se ruine lui-même ? [26] Car si quelqu'un a honte de moi et de mes paroles, le Fils de l'homme aura honte de lui quand il viendra dans sa gloire, et dans celle du Père et des saints anges. [27] Je vous le déclare, en vérité, il y en a quelques-uns, parmi ceux qui sont ici, qui ne gouteront pas la mort jusqu'à ce qu'ils voient le Règne de Dieu.

2.3.2 Éléments d'analyse littéraire

On constate qu'à partir de la confession de Simon Pierre et de l'annonce de la Passion, Luc montrait Jésus seul avec les disciples et le peuple se tient à l'arrière-plan. Mais ici, à la différence de Mc 8, 34a, Jésus peut maintenant s'adresser directement « à tous » (v.23a). Aussi Luc diverge de Marc en ce qu'il met la croix en rapport avec la vie quotidienne : καθ'ἡμέραν, « chaque jour » (v.23b) et le passage de l'aoriste ἐλθεῖν au présent ἔρχεσθαι, « venir ». Au v.24, Luc comme Matthieu suit la sentence traditionnelle de Mc 8,35. Il s'agit probablement de la sentence « perdre sa vie ». Luc ne conserve que le ἕνεκεν ἐμοῦ, « à cause de moi » christologique, et laisse tomber le καὶ τοῦ εὐαγγελίου,

---

[202] B.-M. METZGER, A Textual Commentary on Greek New Testament, 1994, p. 84.

« à cause de l'Évangile », kérygmatique. Dans la sentence « gagner le monde entier », Luc (v.25) seul des synoptiques, omet l'explication rationaliste : « que pourrait donner l'homme en échange de sa vie ? ». C'est une omission volontaire pour ainsi renforcer le rapport entre « perdre sa vie » (v.24) et « gagner le monde » (v.25)[203].

Quant à la sentence « avoir honte » chez Mc 8,38 est modifiée tant par Luc (v.26) que par Matthieu (Mt 16,27). Le changement est plus net dans Matthieu où la pensée du jugement dernier est explicite, plus léger chez Luc, qui supprime la « génération adultère » de Marc qu'il considère comme une adjonction secondaire d'après le topique deutéronomiste (Dt 1,35 ; 32,5.20) et choisit la version de la tradition orale[204].

On notera du point de vue de l'histoire des genres littéraires que Luc met le lecteur en face des sentences isolées nées indépendamment de l'annonce de la Passion, mais peut-être réunies ici par simple parenté de contenu avec cette dernière.

Par rapport au style, on constate facilement que le v.23 constitue une exhortation mi-casuistique et mi-parénétique. Les trois impératifs : ἀρνησάσθω, « qu'il se renie » lui-même, ἀράτω, « qu'il porte » sa croix chaque jour, et ἀκολουθείτω μοι, « qu'il me suive », représentaient à l'origine les trois étapes par lesquelles on devient disciple[205].

Les v.24-27 se présentent comme des sentences. D'abord le v.24 est d'un caractère antithétique du style sapiential ayant comme arrière-fond l'enseignement sur les deux voies et des textes comme Dt 30,15-18[206],

---

[203] Cf. F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc (1,1-9,50),* p. 470.

[204] *Ibid.*

[205] *Ibid.*

[206] Les exilés avaient besoin d'une orientation éthique évidente, adaptée à leur situation « hors du pays ». C'est donc la fonction du Décalogue que les Deutéronomistes placent devant le texte de « l'école deutéronomique » : il résume le minimum absolu de ce qu'il faut respecter, noyau dur proclamé dans le désert, loin du pays, mais anobli du fait de son statut de loi transmise par une « communication directe » de la divinité. S'il y a encore, éventuellement et contre toute

qui expliquent également le dualisme de la parabole des maisons (6,47-49). La signification christologique « à cause de moi » qui date d'avant Marc, est secondaire et dérange le strict parallélisme de la construction.

Ensuite, le v.25 est une question rhétorique à laquelle le sage répondra négativement. Le sujet n'est pas seulement le chrétien mais tout humain, homme et femme membres du peuple. La sentence du v.26 reflète la loi vétérotestamentaire du Talion. L'image de Jésus est celle d'un maître qui enseigne (« mes paroles ») et non d'un Messie régnant ou souffrant. La subordonnée avec ὅταν, « lorsque » dérange la symétrie et peut être considérée comme une précision chrétienne : c'est son contenu apocalyptique qui aurait favorisé l'introduction du titre Fils de l'homme dans la proposition principale (cf. Lc 12,9, où le titre manque)[207].

Enfin, la sentence du v.27 qu'on ne retrouve pas dans la source Q, est plus apocalyptique que sapientiale. Jésus aperçoit à l'avance l'irruption du Règne de Dieu. Et pourtant, la place de Jésus dans cet événement final, n'est pas explicitée. Jésus est plutôt du côté du royaume qui vient que des contemporains survivants[208].

L'ensemble de ces sentences ont leur signification dans le contexte de la passion qui les précède (9,18-22) : la vie chrétienne n'est possible qu'en suivant le Messie crucifié. Placée à cet endroit, cette collection de

---

probabilité, une histoire possible pour cet « Israël » anéanti, dispersé sur presque toutes les contrées du Proche-Orient, cette dernière dépendra, toujours et à ouveau, de l'obéissance à la Loi : « Je mets aujourd'hui devant toi la vie et le bonheur, la mort et le malheur. Fais ce que je te recommande aujourd'hui …, et tu vivras… » (Dt 30,15-18) cf. Martin ROSE, « Deutéronome », in *Introduction à l'Ancien Testament, deuxième édition revue et augmentée*, (éd. Thamas Römer, J.-D. Macchi et C. Nihan), Genève, Labor et Fides, 2015, p. 304-305/294-309.

[207] F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc (1,1-9,50),* p. 471.

[208] *Ibid.*

sentences donne un caractère d'exemple à la christologie de la confession de Simon Pierre.

2.3.3 Quelques lignes théologiques de Lc 9,23-27

L'enseignement de 9,23-27 vient d'abord montrer qu'il n'y a pas de connaissance christologique véritable (9,18-22) en dehors de la conversion au Messie crucifié, encore que cette conversion se veut progressive. L'enseignement montre ensuite comment l'homme ou la femme doit se conduire devant Dieu et il s'adresse non seulement aux disciples, mais à tout le peuple qui aurait été incapable de confesser le Christ comme Simon Pierre l'a fait même si cela n'ait pas dissipé tous ses doutes. De cette manière, le discours est destiné à tous les lecteurs et auditeurs.

On retiendra de la pemière sentence (v.23) que croire n'est pas tout simplement avoir la connaissance de la vérité, c'est un élan de la personne humaine vers le Christ. Le verset met l'accent sur la collaboration éthique et responsable. Pour Luc, l'existence chrétienne est un cheminement (ἔρχεσθαι, « venir ») avec Jésus (ἀκολουθείτω μοι, « qu'il me suive »), et marcher sous sa conduite (ὀπίσω μου, « derrière-moi »). Sans rupture avec soi-même (ἀρνησάσθω ἑαυτόν, « qu'il se renie lui-même »), cela rendrait la conversion sans lendemain[209]. Se renier ne signifie pas se haïr, mais en termes modernes, renier sa vie inauthentique, démolir la façade d'orgueil de son identité et laisser apparaître, dans la relation au Christ, son vrai moi fragile et déppouillé. Le péager de la parabole de Lc 18,13 pourrait mieux concrétiser cette sentence.

L'expression ἀρνησάσθω ἑαυτόν, « qu'il se renie lui-même » donne ainsi le signe de la rupture avec son propre passé alors que celle de καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ'ἡμέραν, « et qu'il se charge de sa croix chaque jour » marque la direction de l'éthique personnelle. A cela, semble-t-il que Jésus veut amener Simon Pierre et ses compagnons dans

[209] F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc (1,1-9,50)*, *p.* 472.

la suivance. La fidélité dans la foi amène à la souffrance et à la marche sur les pas de Jésus. Dans la pensée de Luc, Jésus n'exige pas de nous de souffrance en tant que telle, mais voit d'avance que l'amour pour Dieu et l'amour pour le prochain (Lc 10,27) ne peuvent se réaliser sans le moindre sacrifice de soi, ni partage de ses souffrances.

En somme, la sentence exprimée au v.23 avec son prolongement au v.24 (avec un développement contrasté de volonté) insiste sur l'exigence de la rupture avec le passé pécheur et par la description de l'obéissance persévérante.

Le catastrophique essai de « sauver sa vie » (v.24). Il se tient dans le double sens de l'expression : l'homme ne sauve précisément pas sa vie quand il veut la sauver. Et pourtant, sauver sa vie n'a rien de négatif en soi, au contraire c'est la volonté de Dieu que nous sauvions notre vie. Ce que le Christ de Luc condamne, c'est plutôt vouloir se sauver en prétendant réaliser soi-même et pour soi-même cet espoir légitime et en y engageant son action, son travail, ses pensées.

Bref, soutient Bovon, l'être humain manque son but s'il veut conserver sa vie à son seul profit, une vie qui ne lui appartient que quand il en fait don aux autres. L'existence purement égocentrique est une vie manquée dans la mesure où lui échappent la qualité et la chaleur de la communication[210]. « Perdre sa vie » pour le Christ, ce n'est qu'en apparence qu'elle est une vie perdue, parce que même après la mort, Dieu la sauvera. Suivre Jésus, c'est lui être fidèle et conformer sa vie à la sienne. L'option ici, n'est pas le dolorisme (v.23), mais le renoncement à ses propres certitudes et le partage d'une existence exposée à la dérision (prendre sa croix chaque jour), précise Luc[211].

---

[210] *Ibid*.

[211] D. MARGUERAT et E. STEFFEK, « Évangile selon Luc », In C. Focant et D. Marguerat, *Le Nouveau Testament Commenté*, Bayard & Labor et Fides, 2012, p. 309.

Il est à noter au v.25, que Luc dans toute son œuvre ne symbolise pas le refus de la foi par l'image vétérotestamentaire de l' « adultère » mais par celle de l' « avarice ». Le désire de sauver sa vie, dans ce verset est ici précisé comme pulsion de posséder, de gagner le monde, ce qui inclut en outre une soif de pouvoir. La conséquence ultime de ce fantasme serait le dépouillement de tous les autres humains et leur soif inapaisable de revanche. C'est cela qui caractérise par exemple, le pouvoir de l'Etat dans beaucoup de pays en Afrique depuis la colonisation.

Inversement dans la pensée de Luc, la communauté des biens donne un sentiment de vie réussie, l'homme ou la femme reçoit parce qu'il ou elle donne[212]. Le Christ lucanien n'exige strictement pas de Simon Pierre et de quiconque un renoncement qui aille jusqu'à la perte d'identité d'être et de posséder quelques objets. Ce qu'il réclame se place au centre d'une relation vivante et génératrice de vie entre Dieu et l'humain. De cette communication nourrissante découle la possibilité de nous comprendre autrement qu'assurés en nous-mêmes, et de comprendre l'avoir autrement que sous la forme de possession personnelle.

Mis en rapport avec Lc 12,8-9, au lieu d'une double formule balancée comme ici, Lc 9,26 fait simplement la mention du danger de renier qui retrouve aussi son parallèle au v.25. Ce que 12,8-9 rendra par l'idée de confesser sa foi, le v.26 le rend en contraste par un verbe chargé de sentiment : ἐπαισχύνομαι, « éprouver un sentiment de honte ».

De ce point de vue, la foi n'est donc pas uniquement une affaire d'intelligence, mais aussi de cœur. Il faut une grande solidarité intérieure et un sens aigu des responsabilités, pour ne pas copier les autres et faire preuve de courage civil[213]. La vie dans la « suivance » exigera qu'une rupture soit opérée avec cette attitude d'« avoir honte de lui »

---

[212] D. MARGUERAT et E. STEFFEK, « Évangile selon Luc », In C. Focant et D. Marguerat, *Le Nouveau Testament Commenté*, Bayard & Labor et Fides, 2012, p. 473.

[213] *Ibid.*

comme Paul l'avait surmonté : « car je n'ai pas honte de l'Évangile » (Rm 1,16).

La dernière sentence de la péricope annonce la Parousie (v.27). Mais contrairement à Marc, Luc buffe son trait caractéristique les mots « venu avec puissance » et rend la sentence supportable pour son époque. Son regard limite la longueur du temps apocalyptique qui mène le temps présent au temps ultime. Pour lui la fin n'est plus imminente. En Jésus, le Royaume de Dieu est déjà là, présent, bien que pas encore dans toute sa gloire, c'est-à-dire qu'en Jésus Dieu a commencé à reconstituer le peuple de la fin de temps. Par la même sentence, Luc garde aussi la notion d'une durée entre le moment où Jésus s'est exprimé et celui où l'on verra le Royaume. La sentense situe le lecteur ainsi dans la compagnie des disciples et croyants qui auront répondu positivement aux injonctions des v.23-26, en évidence Simon Pierre et ses compagnons.

Les sentences de 9,23-27 situent donc le discours dans un contexte christologique qui fait apparaître deux choses:

1° On ne peut dire oui à l'enseignement des trois premiers discours sans relation personnelle à Christ. Ce que 6,47 affirmait déjà, s'amplifie en 9,23-27 : quiconque entend l'enseignement de Jésus, doit lui être lié effectivement (πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με, « celui qui vient à moi », cf. 6,47). L'attitude opposée s'appelle ici « avoir honte de lui » (9,26).

2° L'attachement réciproque dans la suivance a pour conséquence la communion dans la souffrance : Simon Pierre comme tout croyant est appellé dans son existence de disciple à la suite de Jésus et sans condition, à intégrer ces deux exigences qui le feront progresser vers son ultime conversion.

Ils'établit dès lors que la vie à la suite de Jésus est une vie au quotidien. D'où le choix de Luc en maintenant κατ'ἡμέραν, « chaque jour » (v.23). Simon Pierre et tous les disciples sont appelés à réaliser dans leur conversion une telle progression.

Et le récit de la transfiguration (9,28-36) qui suit immédiatement viendra lever l'équivoque de l'apparente perte de la vie du disciple du Christ que l'Antiquité voyait dans la croix.

2.4 Le risque de sommeil et de sédentarisation du disciple dans le récit de la transfiguration (Lc 9, 28- 36)

Entre les récits de la confession de la messianité (9,18-22) et de la transfiguration de Jésus (9,28-36) Luc a intercalé des sentences des paroles de Jésus sur la « suivance » (Lc 9,23-27). Ces sentences ont leur toile de fond dans le contexte de la confession authentique de Pierre qui est un acte progressif dans sa conversion. Une fois déplacées de ce contexte, il serait difficile d'en saisir leur portée théologique. C'est dans ce cadre que certains critiques préfèrent ne pas détacher la section des v.23-27 du récit de confession de foi de Pierre[214].

S'agissant de la trnasfiguration de Jésus, dans l'ensemble, Luc s'accorde avec Matthieu et Marc sur les réponses à la question. Des critiques considèrent cet événement comme appartenant aux apparitions

[214] F. BOVON, Op.cit, p. 447 ; M.-F., PETELLA, The Gospel According to Luke, New College ville, Bible Commentary, Liturgical Press, 2005, p. 64-65: All synoptics display a set of three passion prediction. This one is luke's first (see 9,44 ; 18,31-33). The context colors the moment. The eschatological overtones in both the feeding of the fire thousand and Peter's confession take on a stark reality in the passion prediction. Yes, Jesus is the Messiah ushering in a new age in with all can participate, but new age comes with a price. An aphorism encapsulates one of the great paradoxes of Christian life: gain is really loss and loss is really gaining (v.24). In the lukan narrative, these words prepare the disciples for what lies ahead as it encourages the Lukan Communitty. The eschatological term "Son of Man" along with one Luke's favourite phrases, "kinddon of God" reaffirms the eschatological dimension that must be a part of any disciple of Christ. Chapter 9 continues to focus on the small group of disciples and once again we see Jesus at prayer.

post-pascales[215]. Mais les trois synoptiques situent volontiers le récit au cours du ministère terrestre de Jésus. On pourrait le considérer comme une préfiguration ou mieux une anticipation de la glorification du Christ à la résurrection. Placée dans ce contexte, de passion et de « discipleship », la transfiguration du Christ montre aux disciples, représentés ici par Pierre, Jacques et Jean que la promesse d'être disciple doit être semblable à cette vie (impliquant la passion) et la vie qui vient[216].

Aussi, comme la résurrection, les premières communautés chrétiennes ont vu dans la transfiguration par anticipation, une vraie manifestation du Règne de Dieu, bien que ce ne fût pas sa plénitude. De même les synoptiques, avec des variantes, ont-ils en commun une parole de Jésus qui précède immédiatement la scène : « parmi ceux qui sont ici, certains ne mourront pas avant de voir le Règne de Dieu » (9,27). Ce qui conviendrait à dire avec Yves Saoüt que le récit, ainsi situé entre la première et la deuxième annonce de la passion, la transfiguration entre dans la préparation des disciples, par Jésus, au drame, plein de signification divine de la fin de sa vie terrestre[217].

Simon Pierre n'ayant pas compris l'enjeu de son maître, a voulu profiter de l'événement pour exhiber ses luttes partisanes et ses intentions égoïstes qui résultent, bien entendu, de son incompréhension. D'où le risque du sommeil dans la foi et de sédentarisation du missionnaire. Aussi, il n'est pas certain que les deux compagnons privilégiés ou de compromis de Simon Pierre, se seraient montrés sceptiques à ses choix. Le texte de Luc, comparé au récit de Marc de la demande des fils de Zébédée après la deuxième annonce de la Passion (Mc 10,35-45), mis à

---

[215] C. SENFT, *L'évangile selon Marc*, Op.cit, p. 73 : Interprétant le récit de Marc, Senft soutient que l'origine du récit pourrait bien être un récit pascal. L'apparition du Ressuscité sur une montagne est plus théologique que géographique, (cf. Mt 28,16-20).

[216] Cf. M. - F., PETELLA, Op.cit, p. 66.

[217] YVES SAOÜT, « En Galilée, La Bonne Nouvelle du salut (Lc4, 31-9,5O) », in *Cahiers Évangile*, n° 137 (septembre 2006), p. 46/1-51.

part le défaut de contexte, révèle que Jacque et Jean, par le truchement de leur mère, réclament un positionnement stratégique aux côtés du Christ lors de l'établissement de son royaume. Pourtant, ils ne savent pas (pour l'instant) ce qu'ils demandent.

Ainsi, l'auteur a intégré le récit de la transfiguration comme une introduction à l'histoire du Christ désormais glorifié, mais dans la marche vers la croix. C'est sur ce chemin que le leteur de l'Évangile doit reconnaître et rencontrer le Christ glorifié ; celui qu'il doit écouter et suivre. La transfiguration de Jésus répond et lève l'équivoque de l'apparente perte de la vie que redoutent Simon Pierre et ses compagnons dans leur cheminement avec le Christ.

2.4.1 Analyse de Lc 9,28-36

À ce niveau, l'on procédera à l'établissement du texte, à sa traduction, au contexte et genre littéraire ainsi qu'à la structure avant de chuter par l'explication.

2.4.1.1 Critique textuelle

Généralement, il n'y a pas des grosses difficultés de critique textuelle pour ce récit. Mais on pourrait discuter la leçon au v.35. Il s'asit de la présence du participe ἐκλελεγμένος, « l'élu » ou « celui que j'ai élu » du parfait participe passé du verbe ἐκλέγομαι qui distingue Luc de Marc et de Matthieu. Marc (9,7) a choisi ὁ ἀγαπητός, « le bien-aimé ». Les manuscrits qui ont inspiré Mc sont principalement, les codex Alexandrinus, Ephraemi rescriptus première main, Freer et autres, la famille Ferrar, quelques miniscules, les manuscrits de la Mer morte, les versions latines et Syriaques ainsi que le témoignage de Marcion[218]. Matthieu (17,5) quant à lui a choisi l'expression ὁ ἀγαπητός ἐν τῷ εὐδόκησα, « le bien-aimé en qui j'ai pris plaisir » / « celui qu'il m'a plu

[218] NESTLE- ALAND, 28e édition révisée, p. 221.

de choisir ». Il s'est appuyé généralement sur les codex Ephraemi rescriptus troisième correcteur et le Bezae[219]. Il s'agit d'un allongement maladroit de la version de Marc. Par contre, la version de Luc qui choisit ὁ ἐκλελεγμένος, « l'élu » ou « celui que j'ai élu » a comme témoins plus importants et des vieux manuscrits, principalement, le Papyrus 75, les codex Sinaïticus, Vaticanus et Régius ainsi que quelques miniscules, les versions de la Vulgate, Syriaque et Copte.

En effet, Bovon fait remarquer que ὁ ἐκλελεγμένος, « l'élu » de Luc, mérite l'attention. Ce dernier a la préférence du verbe ἐκλέγομαι au moyen et dont la moitié des emplois dans le NT se trouvent dans Lc-Ac, et non pour l'adjectif ἐκλεκτός, « choisi » ou « élu » employés seleument en Lc 18,7 et 23,35. Mais cette préférence n'explique pas l'hapax ἐκλελεγμένος dans le NT. À la suite des hymnes du serviteur de Dieu (Es 42,1 LXX : ὁ ἐκλεκτός), on a forgé dans le judaïsme le titre d'« élu de Dieu » qui n'est pas exlusivement messianique. Le texte de Luc tient vraisemblablement dans cette ligne sémitique et suit la tradition orale qui aura traduit en grec un terme théologique araméen ou hébreu signifiant « l'élu »[220].

Quant au contenu, ὁ ἐκλελεγμένος constitue un complément, car si « mon Fils relie Jésus à son Père, « mon élu » le rattache à sa mission et à son peuple. La transfiguration reste donc fidèle à la tradition sinaïtique et associe Jésus le prophète à Moïse. Mais au contraire les auditeurs de Moïse, les humains ont dès lors à écouter non les paroles de la Loi mais celles du salut (de Lc 3 jusqu'à Ac 28,28)[221].

On dirait, grâce à la critique textuelle que la voix divine, lors de la transfiguration, s'adresse aux disciples : « celui qui est mon Fils, l'élu, écoutez-le ». C'est à eux que la véritable identité de Jésus est révélée et c'est d'eux qu'une décision est attendue.

---

[219] *Ibid.*

[220] F. BOVON, *L'évangile selon Saint Luc 1-9*, p. 488-489.

[221] *Ibid*.

2.4.1.2 Traduction

La traduction ci-après maintient le parfait participe passé ἐκλελεγμένος, « l'élu » au v.35.

> 28 Voici environ huit jours après ces paroles, il (Jésus) prit avec lui Pierre, Jean et Jacques, il monta à la montagne pour prier. 29 Et pendant que lui priait, l'aspect de son visage devient autre et son vêtement devient d'une blancheur éclatante. 30 Et voici que deux hommes s'entretenaient avec lui, c'étaient Moïse et Elie, 31 qui étant apparus en gloire, parlaient de son départ qui allait s'accomplir à Jérusalem. 32 Pierre et ceux qui étaient avec lui étaient écrasés de sommeil, se réveillant, ils virent sa gloire et les deux hommes qui se tenaient avec lui. 33 Or, comme ceux-ci se séparaient de Jésus, Pierre dit à Jésus : Maître, il est bon que nous soyons ici et dressons trois tentes : une pour toi, une pour Moïse et une pour Elie ; ne sachant pas ce qu'il dit. 34 Comme il parlait ainsi survint une nuée et les recouvrit de son ombre. Ils furent saisis de crainte au moment où ceux-là y pénétraient. 35 Et de la nuée, une voix forte sortit (advint) et dit : « celui-ci est mon Fils, celui que j'ai élu, écoutez-le ». 36 Et pendant que la voix retentissait, Jésus fut trouvé seul (se retrouva seul). Ils (les disciples) gardèrent le silence et ils ne racontèrent à personne, en ce temps-là, rien de ce qu'ils avaient vu.

2.4.1.3 Contexte et genre littéraire

Le récit de la transfiguration se trouve chez Luc, dans la même série des péricopes que chez Marc et Matthieu. Mais, après la transition : μετὰ τοὺς λόγους, « après les paroles », Luc choisit deux fois de suite sa tournure favorite ἐγένετο, au v.28 puis au v.29 en citant les disciples dans l'ordre de Pierre, Jean et Jacques. Il remplace le verbe μεταμορφόω, « transformer » de Marc par τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον καὶ, « l'aspect…devint autre ». Luc choisit le mot ἐπιστάτα, « chef » au lieu

de rabbi et la crainte des disciples de Marc (Mc 9,6b) après la description de la nuée en l'expliquant par l'expression ambiguë ἐν τῷ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην, « en pénétrant dans la nuée » (v.34) [222].

La voix divine correspond à ce que dit Marc, à l'exception d'un mot ἐκλελεγμένος « élu », chez Luc, ἀγαπητός, « aimé », chez Marc alors que Matthieu fait un allongement maladroit de ce dernier : ὁ ἀγαπητός ἐν τῷ εὐδόκησα, « le bien-aimé en qui j'ai pris plaisir ». Le v.36 sert de conclusion libre, mais 36a s'appuie sur Marc alors que le 36b est propre à Luc.

Un fait important à souligner par rapport au contexte du récit de la transfiguration, est que les synoptiques, avec des variantes près, ont en commun une parole de Jésus qui précède immédiatement la scène : « parmi ceux qui sont ici, certains ne mourront pas avant de voir le Règne de Dieu », cf. Lc 9, 27 // Mc9, 1 // Mt 16, 28[223].

Pour les trois évangélistes, il est clair que l'annonce de la Passion n'a pas été bien reçue et comprise par les disciples. L'attitude de Pierre ainsi que celle de ses compagnons le prouve, bien que cela ne soit pas explicite chez Jean et Jacques. La même incompréhension s'est observée lors de l'énoncé de la loi de « suivance » : perdre sa vie pour le Christ comme une voie obligée pour la gagner. Cela paraît aux yeux des disciples quelque chose d'inacceptable. En d'autres termes, devant l'annonce de la Passion, les disciples sont désemparés. La transfiguration de Jésus vient alors répondre à cette question en vue de voler au secours d'une foi en proie au naufrage.

À quel genre littéraire appartient le récit de transfiguration? Michel Buttier fait remarquer que la critique biblique considère souvent le récit

---

[222] F. BOVON, *L'évangile selon Saint Luc 1-9*, p. 478.

[223] Chez Marc comme en Luc, la transfiguration vient immédiatement après la première annonce de la passion et les conditions requises pour être vrai disciple de Jésus (Mc 9,31-9,1 // Lc 9,22-27. Chez Matthieu, le contexte paraît le même (Mt 16, 21-28).

de la transfiguration comme relevant du genre littéraire des théophanies et, plus particulièrement, des apparitions pascales, parfois même comme une de ces apparitions anticipées. Quand bien même l'historicité de la scène échappe au même titre que celle de la résurrection, ce qui n'enlève rien à la vérité du témoignage[224].

Elian Cuvillier, quant à lui soutient :

> Parfois le récit a été considéré comme ' rétroprojection pascale'. Nous aurions affaire à un récit pascal d'apparition du Ressuscité sur une montagne que l'évangéliste aurait anticipé pour de raison que l'exégèse se doit alors de comprendre (surtout à cause du constat de l'absence de récit de résurrection chez Marc). Si l'hypothèse est séduisante, elle est pourtant contestée par une partie des exégètes. Les autres hypothèses proposées[225] sont très

---

[224] M. BOUTTIER, « Fête et trnsfiguration du Christ », in *Etudes Théologiques et Reigieuses*, n°2/ 1988, p. 235/233-236.

[225] La transfiguration est considérée comme une scène d'intronisation (H. Riesenfeld), une vision prophétique (F. Gils) ou apocalyptique (M. Sabbe), une épiphanie divine (R. Silva), un Midrash (L. F. Rivera) ou un récit cultuel (R.H. Gause). Pour Bovon, on ne peut pas poser le problème du genre littéraire en dehors de l'histoire comparée des religions, car dit-il : « nous sommes ici à la croisée du chemin. Il faut voir derrière le récit la tradition du Sinaï (Ex 24 : Moïse gravit la montagne en compagnie de trois parents et de soixante- dix anciens. Il est question aussi de la nuée et de la voix divine), la transfiguration de Moïse le médiateur et derrière la voix divine, l'idéologie vétérotestamentaire du Roi et du Messie. Le tout étant sans doute coloré de façon apocalyptique. Mais la tradition juive ne suffit pas à déterminer le genre ni le contenu. Comme guide humain, Jésus est dans la ligne juive de Moise transfiguré et du Messie sous diverses représentations ; comme envoyé de Dieu, il est dans la lignée non juive des divinités polymorphes. Suivant la tradition juive, l'Elu fut enlevé dans la sphère céleste ; suivant la tradition hellénistique, la divinité miséricordieuse apparaît et s'abaisse. Ces deux mouvements, élévation et révélation, affirment sur mode narratif une christologie… Le récit du baptême de Jésus (Lc 3, 21-22) exprime les mêmes réflexions christologiques et appartient au même genre

> diverses et aucune ne semble emporter l'adhésion : scène d'intronisation, vision prophètique, vision apocalyptique, théophanie, midrash ou encore récit cultuel. Il est évidemment difficile de trancher[226]. Bien que le récit échappe à tout emprisonnement dans un cadre trop étroit, selon cet auteur, cependant, faut-il ici insister sur l'élément métaphorique, de la vision de la nuée s'enracinant dans la tradition de Sinaï[227]?

Par ailleurs, la transfiguration était connue au 2e siècle et 2 P 1, 17-18 est dans la lignée de la version de Matthieu[228]. L'apocalypse de Pierre décrit la transfiguration dans ses propres termes, avec une forme dialoguée qui permet à Jésus de répondre aux questions de Pierre (par exemple sur l'identité de Moïse et d'Elie ou sur les autres justes de l'Ancienne Alliance)[229]. Les *Actes de Pierre* présentent un sermon de Pierre sur la transfiguration qui en présuppose une lecture liturgique avant le sermon. L'apôtre défend l'humilité de l'Ecriture dans laquelle le Seigneur s'est abaissé au niveau de compréhension de ses auditeurs[230]. L'auteur comprend le récit comme une christologie et néglige Moïse et Elie. L'intérêt repose sur la relation du disciple épouvanté à son Sei-

---

littéraire. Cet arrière-plan christologique démontre que le récit ne doit rien à la curiosité populaire, mais il peut avoir eu naissance dans le lieu du culte d'une communauté chrétienne judéo-hellénistique (cf. F. BOVON, Op.cit, p. 479-480).

[226] E. CUVILLIER, *L'évangile de Marc. Bible en face, Traduction et lecture*, Editions Bayard, 2002, p. 178.

[227] *Ibid*.

[228] E. FUCHS et P. REYMOND, *La deuxième épître de Saint Pierre*, Neuchâtel, 1980, p. 68-71.

[229] L'auteur insère entre les deux questions une description du paradis et, après la mention de la voix divine, il fait raconter à Pierre comment une foule salue les trois personnages et entre dans un deuxième ciel. L'auteur comprend la scène comme une vision apocalyptique.

[230] Cf. G. POUPON, « Les Actes de Pierre », in *Actes apocryphes*, p. 299-301.

gneur qui se révèle. Le texte présuppose que la figure de Jésus s'adapte à la faculté humaine de voir le divin.

Dans les *Actes de Jean,* le disciple bien-aimé passe en revue les diverses formes que Jésus a revêtues pour se mettre au niveau de ses disciples. Il mentionne la transfiguration qu'il comprend comme théophanie inexprimable (Act. Joh., 90). Puis il raconte une scène au cours de laquelle il a pu contempler lui-même la polymorphie de Jésus. Ces exemples de diverses formes de Jésus et la corporalité seulement apparente sont destinés, selon la conclusion du sermon, à susciter la foi. Et dans les *Actes de Philippe*, plus tardifs, le lecteur apprend une transfiguration de l'apôtre lui-même au milieu du cercle de ses disciples. Comme ceux-ci remplis de crainte, ne peuvent supporter l'intensité de la lumière, Philippe se souvient de Jésus (dans la transfiguration des évangiles) et reprend sa forme première pour rassurer les gens (Act. Phil., 60). Ce qui ressort de ces écrits deutérocanoniques, soutient Bovon, c'est d'une part, la conception de la transfiguration comme théophanie et, d'autre part, l'interprétation de la variété des formes comme moyen pédagogique et expression compréhensible de la divinité inexprimable[231].

Il convient de noter qu'au plan narratif, l'épisode de la transfiguration a une fonction essentielle : la narration a atteint un sommet avec la confession de Pierre, mais comment trouver une réponse plausible à l'annonce de la venue du Règne de Dieu avec puissance du vivant même des acteurs du récit ? La transfiguration propose une réponse à cette légitime interrogation et permet de relancer la narration en vue d'un cheminement moins risqué des disciples et de Simon Pierre en particulier.

---

[231] F. BOVON, *Op.cit*, p. 481.

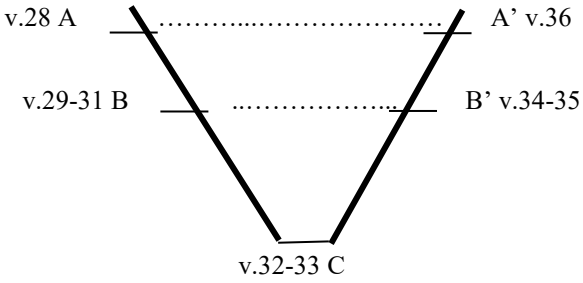
2.4.1.4 Structure du texte

Yves Saoût subdivise le récit en deux grandes parties dont, les v.28-33 : Jésus avec Moïse et Elie. La seconde partie est constituée des v.34-36 : la théophanie proprement dite[232].

Par ailleurs, des indices stylistiques et grammaticaux chers à Luc, inspirent une autre configuration de la structure du récit. On relève pour le cas précis : ἐγένετο qu'on lit trois fois, aux v.28.29 et 33 ; la présence de καὶ ἰδού, « et voici » au v.30 ainsi que le génitif absolu du v.34 : ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος, « comme il parlait ainsi ».

Ainsi, les divers épisodes du récit entretiennent entre eux un parallélisme de type chhiasmique. En effet, pour le premier segment, le v.28 sert de cadre introductif du récit et le v.36 la conclusion du récit. Les v.29-31 et les v.34-35 décrivent d'une part, ce qui doit être vu : la transfiguration et l'entretien avec Moïse et Elie, et d'autre part, ce qui doit être entendu : la voix divine. La dernière partie du récit est celle constituée des v.32-33 : il s'agit là de la réaction des disciples en général et de Pierre en particulier. Bien que Bovon dans sa structuration du récit, ait pris à part le v.33 en le considérant comme n'avoir pas de pendant dans cette relation chiasmique, il constitue avec le v.32, le centre du chiasme. Il s'agit là de la réaction singulière de Pierre suivie de celle du groupe (ses compagnons et lui inclus).

En résumé, la structure du récit se présente de la manière suivante :



[232] YVES SAOûT, *Op.cit,* p. 47.

L'unité littéraire est construite sur des épisodes chiasmique qui démontrent une progression dynamique dans les blocs AA', BB' jusqu'au sommet ou centre chiasmique C'.

La première manche du bloc AA' détermine le cadre initial dont l'agent opérateur c'est Jésus. Celui-ci provoque l'événement (A) et, il est l'initiateur et la finalité (A'). Tous ceux qui apparaissent dans la scène l'accompagnent et s'éloigneront par la suite : « il se retrouva seul » (v.36).

S'agissant du bloc BB', on notera que la partie B (v.29-31) décrit ce qui doit être vu, tandis que la partie B' décrit ce qui doit être vu et entendu (v.34-35).

Enfin, le bloc C, expose les réactions des disciples en général (v.32) suivie de la réaction individualisée de Pierre (v.33). C'est ici le risque de sommeil et de sédentarisation des disciples ou l'équivoque de l'apparente perte de la vie et de toute espérance du disciple vue dans l'annonce de la Passion.

Il importe d'analyser davantage cette réaction individualisée de Pierre et son implication sur sa mission future de l'apôtre privilégié.

2.4.2 Explication du récit (Lc 9,28-36)

La compréhension du texte tiendra compte de la structure proposée et de l'unicité littéraire de la péricope. Comme le souligne Bouttier, la gloire de Dieu n'est pas réservée au monde futur, invisible de l'après-mort et de la résurrection. Elle campe au creux de notre histoire. Dans la personne de Jésus et sa croix, c'est notre propre corps et la création même qui apparaissent comme le foyer où convergent la lumière divine, et le reflet d'où elle rayonne sur l'univers[233].

[233] M. BOUTTIER, « Fête et trnsfiguration du Christ », p. 235/233-236.

2.4.2.1 Jésus initiateur et finalité de la transfiguration (bloc AA' : v. 28 et 36)

Il s'agit ici du cadre initial et du cadre final du récit. Comme il a été déjà constaté, le v.28, rattache le récit, étroitement à ce qui précède et rappelle le v.27 qui conclut les paroles des sentences de Jésus (v.23-27). Il s'agit là, de la triple condition indispensable à la « suivance ». Et la transfiguration répond donc à toutes les questions précédentes surtout celles relatives à l'annonce de la Passion.

Elle se confirme dans ce récit, par la voix céleste, l'annonce prophétique de la Passion de Jésus dont Pierre venait de confesser sa messianité. Mais, tandis que le récit mette ses souffrances messianiques à la première place (ce qui décourage en quelque sorte ses disciples parce qu'ils n'en ont pas la compréhension). Après la confession de Pierre, les disciples (et à partir d'eux la communauté et les lecteurs) ont appris la nécessité de la souffrance, celle du Messie (v.22) et celle de ses partisans (9,23-24). La transfiguration revêt dès lors une fonction parénétique de consolation, qui prépare les disciples à affronter l'heure sombre de la Passion et à saluer, le moment venu, la victoire pascale.

La difficulté dans le v.28 est liée au temps. L'évangéliste en parlant de huit jours après, veut-il corriger les six jours de Marc ou compte-t-il selon un autre usage qui comprend le jour d'avant (confession de Pierre) et le jour d'après (transfiguration) pour présupposer le même intervalle de six jours ? D'après Bovon, le chiffre huit, a peut-être une valeur particulière: le huitième jour, ce sera à l'époque patristique, le jour suivant la semaine écoulée, le jour de la résurrection, de la nouvelle création, du repos éternel[234].

Alors que le choix de trois disciples parmi les Douze relève pour Luc de l'intérêt théologique, Philippe Léonard, en analysant le récit parallèle en Mc 9, 2-10 pense que les trois disciples sont les premiers de la liste de Douze, déjà mis à part dans l'épisode de la résurrection de la fille de

[234] F. BOVON, *Op.cit*, p. 482.

Jaire (Mc 5, 37). Ils seront également présents dans la scène de Gethsémani (Mc 14, 33)[235]. Cependant pour Luc, il n'est pas question d'un ordre déjà préétabli. D'ailleurs dans son récit de choix de Douze. Jacques et Jean ne sont cités qu'en troisième position après André (cf. Lc 6, 14-16). La particularité chez Luc est qu'il sait lui-même que seuls Pierre, Jean et Jacques avaient été autorisés, avec les parents à être témoins de la résurrection de la fille de Jaire (8,51). Pourtant, contrairement à Marc et Matthieu, Luc ne fera pas d'eux, les témoins de l'agonie de Jésus. Mais au début du livre des Actes, Pierre et Jean seront les deux apôtres en vie, et Jacques sera le premier martyre d'entre les apôtres (Ac 12, 2)[236].

Par ailleurs, le motif de la montagne[237]comme celui de la prière, annonce une rencontre avec le divin. A tous les tournants décisifs de sa vie, le Jésus de Luc veut demeurer par la prière en relation avec son Père. Marc comme Matthieu parlent de la « haute montagne » qu'ils opposent bien entendu à la « très haute montagne » où le diable offrait à Jésus « tous les royaumes du monde en Mt 4, 8. En effet, la « haute montagne désigne le lieu où Dieu va glorifier son Fils (la transfiguration)[238]. On sait que Jésus était déjà allé sur une montagne pour prier (Lc 6, 12s) avant de choisir les Douze.

---

[235] P. LEONARD, « Évangile de Jésus Christ selon Saint Marc », in *Cahiers Évangiles*, n°133, septembre 2005, p. 44.

[236] YVES SAOUT, « Évangile de Jésus Christ selon Saint Luc », in *Cahiers Évangiles*, n°137, septembre 2006, p. 47.

[237] La haute montagne identifiée au *Tabor* par le fragment 3 de l'évangile aux Hébreux in : Hennecke- Schneemelcher, I, p. 108, est celle de la tentation. Fitzmyer, I, p. 798, estime que la première identification de la montagne de la transfiguration avec le mont Tabor se lit dans un texte d'Origène ou d'un Pseudo-Origène, Exegetica in Psalmos, Ps 88, 13, L'identification est assurée au temps de Cyrille de Jérusalem, Catech. 12,16 cf. F. BOVON, *Op.cit.*, p. 483, note 35.

[238] C. TASSIN, « Évangile de Jésus Christ selon Saint Matthieu », in *Chiers Évangiles*, n°129 (Septembre 2004), p. 50.

Cependant, en reliant le v.28 au v.36, on voit très vite que ce qui intéresse, avant, pendant et après l'événement, ce n'est pas de voir les prophètes des temps anciens réapparaître, mais que les disciples comprennent que malgré le passage par la Passion, il y a dès maintenant la glorification. Mais, ils sont tenus à garder silence jusqu'à l'accomplissement de l'événement pascal.

Bovon enrichit l'idée en ce qui suit :

> En juxtaposant la voix et la solitude de Jésus, Luc suggère ce que le « aussitôt » de Marc exprime. Il ne mentionne que le silence des disciples, ce qui signifie qu'il ignore le côté subjectif du texte de Marc : le regard des disciples. Jusqu'à la Pentecôte, les disciples ne raconteront rien de la divinité de Jésus, de même que jusqu'à la Pâques, ils ne comprendront rien de sa passion. Mais d'après ce récit lucanien, la transfiguration rapproche étroitement la splendeur et l'abaissement de Jésus, sa δόξα et son ἔξοδος, « sa gloire et son exode (départ) ». La sollicitude de Dieu est si concrète qu'il est entré lui-même dans l'histoire des hommes par la mission de son Fils. Le mouvement de l'histoire du Fils à travers la souffrance conduit à la gloire[239].

Ainsi, les trois disciples, une fois encouragés et rassurés de la gloire qui les attend, ils ont dès maintenant comme mission d'encourager leurs frères et toute la communauté des croyants. Pierre y apprend également que quelle que soit son importance, son rôle, sa position privilégiée dans le groupe ou non, sur le chemin de la « suivance », tous les disciples doivent s'effacer comme les deux figures du passé (Moïse et Elie) et laisser resplendir la gloire du Christ Ressuscité, celui que, desormais, tous doivent écouter. Ce qui renvoie au bloc suivant BB'.

---

[239] F. BOVON, *Op.cit.*, p. 490.

2.4.2.2 Ce qui doit être vu et entendu (BB'v. 29-31 et 34-35)

Précisément ce qui doit être vu, c'est la transfiguration de Jésus et son entretien avec Moïse et Elie (v.29-31). Ce qui doit être entendu, c'est la voix de Dieu (v.34-35) qui intronise anticipativement le Christ.

En effet, le v.29 décrit le signe divin : pendant que Jésus priait, εἶδος, « l'aspect » de son visage change et son vêtement se met à briller. Τὸ προσώπον signifie ici « le visage ». L'expression pourrait aussi décrire la personne toute entière. Selon Luc, Jésus n'est pas devenu différent de ce qu'il était auparavant, mais il a revêtu pour un instant, sa véritable identité divine. Cette conception christologique est inscrite, pour Luc dans la doctrine de Dieu : l'aspect différent n'exprime pas la nature divine mais une relation de filiation. Chez Moïse (Ex 34, 29-35), il n'est que le reflet de la splendeur reçue, alors qu'ici, il est une fenêtre ouverte sur la relation du Père au Fils, relation que la voix va expliquer[240].

À la suite de Philippe Léonard, la métamorphose ne semble concerner que les vêtements de Jésus. Dans la littérature apocalyptique, la blancheur extrême du vêtement est un attribut céleste (cf. Dn 7,9). La transformation lumineuse est l'apanage des élus : « vous apparaîtrez brillants comme les luminaires célestes » (1 Henoch 104, 2)[241]. Si l'on sait par ailleurs que le vêtement exprimait le rang social et, au sens large, l'identité, on comprend l'allusion à laquelle renvoie l'image : Jésus appartient à la sphère céleste. Il n'est pas exclu d'y voir également la victoire sur le vêtement de feuillage d'Adam, signe de la chute. Comme Adam avant la chute, Jésus est revêtu de splendeur[242].

Les v.30-31 décrivent le chemin choisi par Jésus. C'est un épisode où deux hommes se joignent à la figure centrale. Dans la présentation de ces deux figures de l'Ancien Testament, Luc corrige la christologie de Marc qu'il juge incohérente (Mc 9, 4), car il place Elie avant Moïse.

---

[240] F. BOVON, *Op.cit.*, p. 483.

[241] P. LEONARD, *Op.cit*, p. 44.

[242] F. BOVON, *Op.cit,* p. 484.

Mais d'après une tradition rapportée par Flavius Josèphe (Antiquité juive IV, 326), il en est de même pour Moïse[243]. Malheureusement, une telle hypothèse est difficile à prouver bibliquement. Le v.31 annonce le futur immédiat et suggère la promesse de la résurrection (cf. 24, 49). Luc utilise le mot ἔξοδος, « sortie ou départ »[244] comme un euphémisme pour la mort, mais il sait que cette mort ne met pas fin au projet de Dieu. C'est cette conception que Luc développera davantage dans son double récit de l'ascension comme une séparation et un départ (cf. 24,50-51 et Ac 1,9-11).

Quant aux v.34-35 qui constituent la partie B', la structure met en surface de nouveau la nuée et la voix de Dieu, ce qu'on doit entendre. Le mot « nuée » sera utilisé trois fois (dans le verbe ἐπισκιάζω qui signifie « couvrir de son ombre »).

Dans la première phase de la transfiguration, la nuée n'est pas le lieu où Dieu se cache ni le symbole de la passion ; elle atteste plutôt sa présence. Les disciples le comprennent et sont saisis de crainte devant Dieu. La nuée devient donc un thème théologique qui fait référence à l'Exode. Elle montre pourtant que le dernier exode a commencé : Dieu est présent bien que les apôtres soient saisis de crainte[245].

À la différence du baptême, ici la voix s'adresse aux apôtres et aux lecteurs. Elle révèle que le titre de « Christ de Dieu » donné par Pierre ne suffit pas pour dire exactement « Qui est celui-ci ? » (v.20). D'autre

---

[243] P. LEONARD, *Op.cit*, p. 44.

[244] YVES SAOÜT, *Op.cit,* p. 47-48: Comparé à Mc et à Mt, Luc est discret sur la splendeur de Jésus ; par contre il donne au lecteur le sujet de sa conversation avec Moise et Elie : ces derniers parlent de son départ (exode) qui doit s'accomplir à Jérusalem ; pour ce grand accomplissement de l'histoire du salut, celui qui a vécu le premier exode avec le peuple d'Israël ainsi que le prophète qui est allé se ressourcer à l'Horeb (1 R 19,8) ont quelque chose à dire à Jésus, même si c'est celui finalement qui révélera le sens ultime de ce qu'ils ont vécu (cf. Lc 24,25-27).

[245] Cf. F.BOVON, Op.cit, p. 487.

part, la voix invite à accueillir ses rudes paroles précédentes et à venir, annonçant la Passion (v.22-26)[246].

À la question de l'épithète ὁ ἐκλελεγμένος, « choisi », « élu », alors que Marc et Matthieu ont lu ὁ ἀγαπητός, « bien-aimé », il a été établi par la critique textuel que la préférence doit être portée sur la version de Luc. Son texte se tient dans la ligne sémitique et suit la tradition oral ayant traduit un terme théologique araméen ou hébreu qui signifiait « l'élu ». Cet arrière-plan vétérotestamentaire de ὁ ἐκλελεγμένος (Es 42, 1), comme de αὐτοῦ ἀκούετε, « écoutez-le » (cf. Dt 18,15), oriente l'attention du côté de la mission prophétique de Jésus.

Il convient de noter que contrairement à la fonction christologique du récit de baptême de Jésus : « Tu es mon Fils bien-aimé », la voix divine lors de la transfiguration s'adresse aux disciples : « celui-ci est mon Fils, l'élu, écoutez-le ». C'est donc aux disciples et à eux que la véritable identité de Jésus est révélée et c'est d'eux qu'une décision est attendue de pouvoir l'écouter.

Par l'impératif présent αὐτοῦ ἀκουετε qui exprime la permanence de l'ordre et la mise en vedette de αὐτοῦ, « lui », Luc fait résonner la signification ultérieure d'appel à l'obéissance. La voix constitue le point culminant et la fin de la révélation, telle qu'il a été constaté au cours de l'analyse du premier bloc AA'. À cette voix, est juxtaposée à la solitude de Jésus au cours de laquelle tous les personnages de l'Ancienne Alliance s'éloignent et même disparaissent et s'effacent au lieu de gloire.

Enfin, il devient clair qu'en B' (v.34-35), l'auteur insiste sur la voix divine qui utilise d'ailleurs une formule d'identification. Dit-on qu'il a commencé à mettre en place le départ de Moïse et d'Elie, ce qui renvoie anticipativement au dernier bloc de la structure (cf. v.32-33).

Tout compte fait, l'auteur veut éviter toute ambiguïté entre le personnage central avec un autre personnage parmi ceux qui ont été cités. Il emploie le pronom οὗτος, « celui-ci » qui désigne Jésus lui-même. La

[246] YVES SAOÜT, *Op.cit,* p. 48.

personne qui doit être écoutée, en qui s'accomplit l'ancienne économie et qui en lui seul, la nouvelle s'affermit pour la gloire à venir, c'est le « Christ de Dieu » de Luc. Et puisque les trois représentants des disciples, témoins de l'événement, bien qu'émerveillés, ne saisissent pas sa profondeur, cela fait surgir leur réaction aux v.32-33 qui constituent le bloc C, le sommet ou le centre du chiasme.

2.4.2.3 Risque de sommeil et de sédentarisation des apôtres (v. 32-33)

Les v.32-33 présentent les trois disciples comme témoins de l'événement de la transfiguration. Cette glorification anticipée passe par la souffrance effrayante et susceptible d'ébranler toutes les espérances des croyants, à l'occurrence Simon Pierre.

Le texte place le lecteur en face de deux types de triade. D'un côté, Pierre et ses deux compagnons Jean et Jacques (v.32). Ils se caractérisent par la menace du sommeil (v.32a) et la tendance à se sédentariser, c'est-à-dire rester dans la gloire et oublier la raison pour laquelle ils ont été associés à l'événement (v.33). De l'autre côté, les deux grandes figures de l'ancienne économie (Moïse et Elie) qui étaient dans la gloire du Christ, s'entretiennent avec lui et s'effacent. Ce qui démontre que les deux hommes ont atteint le sommet de leur foi et le terminus de leur mission. Le groupe de Pierre, écrasé quant à lui par le sommeil, ne comprend pas encore que l'événement inaugure leur mission. Ils veulent commencer, demeurer et finir dans la gloire. Or, l'événement anticipant la gloire future, révèle que, ni Moïse, ni Elie, personne n'a commencé dans la gloire.

On pourrait aussi rappeler que la position de Pierre au v.33, montre qu'il ressent la joie et ne manque pas d'exhiber à plein jour ses sentiments égoïstes. Qu'il choisisse avec ses compagnons de rester à la montagne, ce n'est pas mal. Mais y ériger des tentes pour y demeurer seuls, cela paraît aux yeux de l'observateur omniscient un fait prématuré.

Toutefois, dans cette partie Simon Pierre devient une figure de référence. Seule sa réaction personnelle est privilégiée. Le titre ἐπιστάτα,

« chef ou maître », propre à Luc et que Simon Pierre attribue à Jésus après l'avoir confessé comme « Seigneur » en 5,8 et en 9,20 comme le « Christ de Dieu », montre qu'il est écrasé par l'oubli du sommeil et que la passion qui profile à l'horizon va le défigurer jusqu'au reniement. Si Simon Pierre et ses deux compagnons veulent camper et rester là, le choix paraît légitime, mais comprennent-ils le sens des « tentes » qui évoquaient la traversée du désert ? En vertu du principe de la correspondance entre le temps des origines et le temps de la fin, affirme François Bovon :

> On espérait une existence eschatologique sous la tente (cf. 16,9). La fête des tabernacles avait pris à l'époque cette dimension eschatologique; la gloire de Dieu était célébrée avec une joie particulière et symbolisée par une multitude de lampes. Le judaïsme mettait les tentes des croyants en rapport avec la tente de la Rencontre. Luc déjà faisait allusion à cette fête par la mention des huit jours. Pierre ne se trompe pas sur la tente elle-même, mais sur la façon dont elle est faite. Il ne comprend pas que la nouvelle tente eschatologique, le lieu de la présence et de la gloire de Dieu, c'est Jésus lui-même. Pierre voyait la transfiguration, mais ne la comprenait pas encore[247].

Ce qui pousse à l'affirmation que Simon Pierre, par sa proposition, affiche son ignorance de l'enjeu de l'idéologie divine dans l'événement. Quoiqu'il en soit, le confesseur privilégié de la messianité de Jésus en Lc 9, 20, Simon Pierre a du mal à intégrer la passion du Christ comme une nécessité à l'heure de l'accomplissement ultime du plan du salut. Et pourtant, l'événement révèle que Simon Pierre devra dès lors laisser derrière lui les préjugés, suspendre ses jugements personnalisés et être prêt à partir ensemble avec le Christ en cette heure décisive de son exis-

[247] F. BOVON, *Op.cit*, p. 487.

tence qui vient. L'heure est à l'écouter et le servir dans une commune attente.

Il devient clair que dans les v.34-36, par la nouvelle manifestation de la gloire, Dieu vole au secours de la foi à risque d'effondrement des disciples, en général, et de Pierre, en particulier. En effet, c'est sa foi qui fait naufrage, car le confesseur de la messianité de Jésus, ne comprend rien et reste suspendue à la gloire sans l'idée de passion. C'est pourquoi, dans la théophanie de la transfiguration, la voix ne s'adresse plus à Jésus comme à son baptême (Lc 3, 21-22), mais en présence de Jésus, elle s'adresse aux disciples. Et la recommandation exprimée par l'impératif permanent αὐτοῦ ἀκούετε, « écoutez-le » doit être relié, ipso facto aux annonces de la Passion. La détacher de ce contexte, serait la dépouiller de son contenu essentiel.

2.4.3 Éléments de synthèse théologique

Le récit de la transfiguration conduit en définitive à trois niveaux de compréhension :

D'abord, la conception de la gloire liée à la passion : l'entretien de Jésus avec les anciens prophètes (Moïse et Elie) parle de sa mort. Ces derniers, finissant leur mission et s'effacent. Mais également, il se révèle que l'abaissement est lié intrinsèquement à la gloire, et Jésus sera glorifié suprêmement quand il sera humilié au plus bas[248]. Pour Jésus, l'un ne va pas sans l'autre. Il lui faut accepter la mort pour accéder à la lumière de la résurrection que sa transfiguration préfigure. Tel s'exprime le paradoxe de la volonté de Dieu dans l'accomplissement du plan du salut qui est déjà exprimé dans le récit de la confession de Simon Pierre.

Ensuite, la transfiguration vient corriger la conception de la gloire sans Passion, une tendance maintes fois exprimée par les disciples et en

[248] R. MEYNET, Avez-vous lu Saint Luc ? Guide pour la rencontre, Paris, Cerf, 1990, p. 25.

particulier Simon Pierre. Celui-ci, dans son incompréhension ne veut rien entendre de l'exode. Seule la gloire l'intéresse ainsi que sa présence immédiate. On voit Simon Pierre sortir les éclats de sa vision tendancieuse dans le récit de l'annonce de la Passion.

Enfin, une voix céleste se fait entendre. Celle-ci s'adresse aux trois disciples témoins de l'événement : « Celui-ci est mon Fils, celui que j'ai élu, écoutez-le » (v.35). L'accent repose sur la filiation divine (Jésus est le miroir parfait du Père) et sur l'exigence de l'écouter (sa parole est celle du Père). Cet homme qui n'est ni prêtre ni roi, qui vient de Nazareth et non de Jérusalem, est offert à la contemplation comme la révélation dernière et définitive de Dieu. C'est Jésus et lui seul, qu'il s'agit de suivre désormais[249].

C'est en définitive et sans plus attendre, Jésus qu'il faut désormais écouter. D'où l'impératif permanent αὐτοῦ ἀκούετε, « écoutez-le ». Pour être généreux, le désir de Pierre n'en est pas moins déplacé. Il le sera plutôt, par l'intervention du Père lui-même. Celui que Jésus a prié et qui l'a transfiguré fait entendre sa voix qui transfigure aussi le cœur des trois apôtres. Pierre est en définitive appelé à ne plus écouter son propre désir, mais celui de Jésus, l'élu du Père.

Arrachés à la pannique et à l'épouvante équivoque d'une apparente perte de la vie à cause de la Passion, Pierre et ses deux compagnons reçoivent de la transfiguration l'assurance et l'encouragement. Ils seront chargés du coup, de la mission de rassurer et d'encourager tous les autres restés au pied de la montagne. L'épisode de la Passion ne constituera pas une fin tragique et sans issue, mais une voie choisie par Dieu pour faire entrer le Christ dans la plénitude de sa gloire qui anticipe celle réservée aux croyants à la fin de temps.

Dès lors, tous ceux qui ont annoncé la passion de Jésus et qui l'ont rencontré sur le chemin de l'exode, apprennent à marcher sur ses pas et

---

[249] C. FOCANT, D. MARGUERAT, *Le Nouveau Testamment commenté*, 2012, p. 310-311.

à s'effacer en même temps au terminus de leur pélérinnage en laissant resplendir sa seule gloire. C'est cela la véritable « suivance » qui n'est pas un simple accompagnement, mais plutôt une compromission permanente.

Ainsi avertis, face aux événements qui surgiront bientôt les disciples en général doivent tenir bon et en particulier Simon Pierrre ne devra pas s'effondrer devant le crible du reniement. Par contre son expérience de risque d'apostasie le conduira à sa véritable conversion ou au nineau privilégié de sa progression dans sa confession de fo selon la tradition lucanienne.

2.5 Simon Pierre au crible de la tentation et le risque de l'apostasie (Lc 22,31-34)

Dans la suite de cette péricope, nous lirons également Lc 22,54-62. Ces deux textes font partie du même contexte des entretiens de Jésus avec Simon Pierre et ses compagnons au sujet de sa passion. Jésus prend résolument la décision d'aller à Jérusalem, lieu d'accomplissement des événements de la passion et la mort, mais qui seront contredites par la résurrection.

Les v.31-34 font partie de la section de Lc 22,21-38 qui provient du bien propre de Luc. Bovon le baptise « l'ultime conversation ». C'est au travers de cette partie que Jésus dévoile le traître parmi ses disciples qui le livrera à la crucifixion (v.21-23)[250]. Cette trahison crée des querelles

[250] F. BOVON, *L'évangile selon Saint Luc 19,28–24,53*, p. 215. En effet, cette « livraison » appelée à devenir « tradition », compte plus que la « trahison » (παραδίδωμι). La main est une métonymie de la personne et de sa volonté active. La main peut sauver, comme elle peut coduire à la mort. Indispensable à la vie, elle exprime aussi l'identité personnelle Judas, dont le nom (v.3) est tu. Il fait partie du groupe, plus précisément il a un lien personnel avec son chef, μετ'ἐμοῦ, « avec moi » (v.21). Pour les anciens, comme pour les modernes, la

entre les disciples autour de celui qui livre Jésus (v.24) ; mais aussi Jésus soulève la question du « plus grand » (v.24-27), l'occasion également de leur dire qu'il dispose pour eux le royaume parce qu'ils sont ceux qui ont tenu bon avec lui dans les épreuves (v.28-30) avant d'amorcer un dialogue personnel avec Simon Pierre au sujet de son épreuve et le crible qui vient, mais lui rassure qu'il a prié en sa faveur, afin que sa foi ne fasse pas naufrage (v.31-34). Et enfin, il leur demande de prendre les dispositions face à la lutte qui vient (v.35-38).

Satan revendique les disciples, à commencer par Simon Pierre (v.31), comme il a investi Judas (v.3). Jésus de son côté n'est pas inactif : il a déployé la force de sa prière et le résultat est tel que Simon ne perdra pas sa foi. Il s'opérera plutôt sa conversion. Et par ces deux termes complémentaires, Luc définit l'essentiel de l'existence chrétienne, soutient Bovon[251].

2.5.1 Texte et traduction

Au v.31, il s'y trouve une leçon variante. Certains témoins des manuscrits ont ajouté au début du verset εἶπεν δὲ ὁ κύριος, « Le Seigneur dit »[252]. Le résultat de la critique externe plaide en faveur de cette variante, bien que les témoins des manuscrits de la version retenue par Luc sont pour la plupart des vieux manuscrits, principalement, le Papyrus 75, le Vaticanus et le Régius ainsi que les minuscules 1241 et 2542, la ver-

---

commensalité (ἐπὶ τῆς τραπέζης, « à table ») exprime des liens sociaux et affectifs, établis ou prévus (*Ibid*.).

[251] F. BOVON, F. BOVON, *L'évangile selon Saint Luc 19,28-24,53. Commentaire du Nouveau Testament*, 2e série, IIId, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 220.

[252] Les témoins de cet ajout sont : le Sinaiticus, l'Alexandrinus, le Bezae, le Freer, le Koridethi, les familles Lake et Ferrar, les témoins constants, la vieille latine, la Syriaque Cureton et la Peshitta (avec doute), la version syriaque Harclensis, et quelques manuscrits de la version Bohaïrique probablement (cf. NESTLE- ALAND, Novum Testamentum Graece, 27e édition révisée, 1993, p. 234).

sion Syriaque Sinaiticus et la version copte[253]. Et du point de vue de la critique interne, la formule εἶπεν δὲ ὁ κύριος, « mais le Seigneur dit » est habituelle au style de Luc. Dans le cas ici, elle ouvre une nouvelle section (v.31-34)[254] du discours qui a commencé au v.28.

Au v.32, la NA[27] avait relevé deux leçons variantes mais la NA[28] révisée en a retenu une qui consiste en l'omission de ποτε, "une fois, lorsque, quand". C'est principalement le codex Bezae qui a retenu σὺ δὲ ἐπιστρέψον καὶ, « mais toi s'en étant retourné ou converti ».

Quant à la version qui retient ποτε et dont Luc s'est inspiré a lu καὶ σὺ ποτε ἐπιστρέψον, « toi quand ou lorsque tu seras revenu sur toi-même ». En effet, la présence ποτε s'impose ici. On notera que le mot ποτε utilisé dans le verset est un adverbe de temps indéfini et il est enclitique. Il signifie « un jour », « une fois ou quelques temps », ou « quand » et se construit souvent avec le passé ou le futur, ce qui est le cas dans ce v.32. Cependant lorsqu'il est accentué, c'est-à-dire πότε, il est un adverbe de temps interrogatif, c'est-à-dire exprimant une interrogation directe, il signifiera « quand ? » ou une interrogation indirecte, « jusqu'à quand ? »[255]. Et lorsqu'il vient après un adverbe négatif, il peut signifier jamais comme en 1 Pi 1,10.21 [256].

Ainsi, Luc en retenant ποτε avec le sens de lorsque ou quand, il révèle que Jésus en parlant à Simon Pierre, reconnaît que sa foi est là. Mais celle-ci est menacée et sera criblée par la tentation. La présence de ποτε s'impose donc dans le contexte de Luc et avec le δὲ lucanien, cela

---

[253] NESTLE- ALAND, Novum Testamentum Graece, 27e édition révisée, p. 234.

[254] Cf. R. L. OMANSON, *A Textual Guide to the Greek New Testament*. *An Adaptation of Bruce M. Metzger's Textual Commentary fort he needs of Translators*, Germany, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006, p. 149.

[255] Cf. H. K. MOULTON, *Analytical Greek Lexicon Revised*, 1978, p. 338; M. CARREZ et F. MOREL, *Op.cit.*, p. 204.

[256] Cf. M. Carrez, F. Morel, Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament, p. 204.

montre que le retour de Simon Pierre n'est pas à situer très loin dans le futur.

2.5.2 La traduction du texte

La traduction de Lc 22,31-34 tient compte des résultats de la critique textuelle aux v.31 et 32 :

> [31] Le Seigneur dit : « Simon, Simon : voici Satan vous a réclamés pour vous cribler comme du froment. [32] Mais, moi j'ai prié pour toi afin que ta foi ne cesse (ou ne disparaisse) pas. Et quand tu seras revenu, affermis tes frères ». [33] Celui-ci lui dit : « Seigneur, avec toi je suis prêt à aller en prison et même à la mort ». [34] Jésus dit: « Je te déclare, Pierre, le coq ne chantera pas avant que tu aies par trois fois nié me connaître ».

2.5.3 Contexte de Lc 22,31-34

Les v. 31-34 appartiennent au bien propre de Luc que Marguerat intitule « le retour de Satan ». En effet, soutient-il, interpellé par la répétition emphatique de son nom araméen, Pierre se voit prédire la dureté de l'épreuve à venir (v.31) : le passage au crible illustre une épreuve difficile et violente.

L'image de Satan qui réclame devant Dieu évoque le livre de Job (Jb 1,6-12 ; 2,1-6) ; l'ombre du Mal sur la Passion à venir se confirme (22,3). Mais si Satan intervient comme procureur à la cour céleste, Jésus s'est fait avocat de Pierre en intercédant pour le maintien de sa foi (v.32) ; on reste dans l'imagerie judiciaire. Il ajoute un ordre de mission : « quand tu seras revenu, affermis tes frères ». Revenir d'où ? Le verbe qu'utilise le narrateur est ἐπιστρέψας de ἐπιστρέφω, « faire

demi-tour, retourner, revenir sur soi[257] », qui est le verbe de la conversion (voir 3,17). Luc anticipe ici le regret, le repentir de Pierre après son triple reniement (22,61-62)[258], récit qui intéresse dans la suite de l'étude. Jésus interpelle les disciples et s'adresse seulement à Pierre.

Il a été déjà remarqué à travers les récits précédents que Jésus a manifesté son autorité et son pouvoir libérateur. Il est en même temps le libérateur recherché et, de ce fait même, le gêneur (par l'extravagance et la provocation de ses paroles et de son appréciation de la Torah juive) dont on veut se débarrasser. Ainsi, le glorieux de la transfiguration dont ses disciples ont déjà connaissance, les oblige à le suivre « sur le chemin » de la croix qui contredit de la part de Dieu l'ambition pieuse ou non de l'homme qui veut s'accomplir de lui-même. Et l'histoire narrative de la Passion atteindra son sommet, car après la longue route du Sauveur vers la Ville Sainte, Luc raconte maintenant l'accomplissement du salut à Jérusalem[259]. La passion et la mort de Jésus qui s'étend sur les

---

[257] Max S.J. ZERWICK, Mary GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, 1996, p. 272.

[258] C. FOCANT, D. MARGUERAT, *Le Nouveau Testamment commenté*, p. 381-382.

[259] Jérusalem : que celle-ci soit la capitale de l'histoire du salut, Luc en a semé des indices dans l'évangile de l'enfance, puis dans les tentations de Jésus ; ensuite, il a rythmé la route de Jésus par des refrains aboutissant à la mention finale de la « montée » et de la proximité de la réalisation des prophéties sur le Fils de l'homme (18,31). Lire en plus H. COUSIN, « L'évangile de Luc » (1993), dans Collectif, *Les évangiles. Textes et commentaires*, Paris, Bayard, « Compact », 2001, p. 773-850 ; J. -N. ALETTI, *L'art de raconter Jésus-Christ*, Paris Seuil, 1989, p. 155-190 ; P. BONY, *La résurrection de Jésus*, Paris, 2000, p. 155-164 ; R.E. BROWN, *La mort du Messie*, trad.fr., Bayard, 2005 ; J. DUPONT, *Les trois apocalypses synoptiques,* Paris, Cerf, 1885, p. 99-144 ; S. LEGASSE, « Les récits de la passion », in *Cahiers Évangiles,* n° 112 (2000), p. 28-30 et 37-52 ; R. MEYNET, *Passion de notre Seigneur Jésus Christ selon les évangiles synoptiques*, Paris, Cerf, 1993.

chapitres 22,1–23,56, reste tout de même un récit marqué par la miséricorde de Dieu ainsi que les exigences radicales pour être disciple.

Les thèmes du salut, de la foi qui ne doit défaillir, de la prière, de la place des femmes ; « la chute et le relèvement » annoncés par Siméon, comme la révélation des pensées de chacun (comme Judas, Pierre, le Sanhédrin, les deux bandits), réapparaissent. Aussi, d'autres situations se profilent-elles à l'horizon : le retour de Satan au temps fixé ; les autorités qui se comportent comme des « renards » ; la confiance de Jésus en son Père. Comme le souligne Saout, il y manque bien sûr le thème de la joie, déjà absent dans la section précédente, mais qui triomphera dans la section des apparitions du Ressuscité[260].

La spécificité du récit de Luc est que malgré les incohérences et les contradictions dont Simon Pierre fera objet, tout n'est pas un gâchis sans possibilité de réparation.

2.5.4 Compréhension de Lc 22,31-34

Il convient d'abord de noter que c'est surtout dans le récit de la passion que Luc estompe les traits que Marc avait donnés à la figure de Pierre. L'annonce des reniements de l'apôtre est précédée chez lui par un passage dans lequel Jésus promet à ce dernier de prier pour lui, afin que sa foi ne défaille point et qu'une fois revenu, il affermisse ses frères (Lc 22,31-32). La critique textuelle du v.32 a révélé le crible de la foi de Simon Pierre n'est pas fatal, car son retournement vers son Seigneur n'est pas lointin. D'où le sensthéologique de l'adverbe indéfini ποτε.

Ainsi donc, cette péricope comprend deux parties : d'abord l'avertissement à Pierre que Jésus fait accompagner d'une promesse du relèvement (v.31-32) et l'annonce des reniements de l'apôtre (v.33-34).

---

[260] Cf. Y SAOUT, « Évangile de Jésus Christ selon Saint Luc », in : *Cahiers Évangiles*, n° 137, Paris, Cerf, 2006, p. 92/ 1-134.

2.5.4.1 Simon Pierre face au risque de crible (v.31-32)

Il a été relevé en critique textuelle que ces versets qui constituent le début de la péricope des v.31-34 sont propres à Luc et manquent donc chez certains témoins pourtant bien attestés. C'est donc le style de Luc qui introduit une nouvelle section.

En Lc 22,21-23, Jésus prédit le reniement de Judas et aux v.24-30 il parle à ses disciples de la question du plus grand dans le Royaume. Mais aussi, il approuve leur persévérance d'avoir tenu bon dans les épreuves à sa suite (v.28)[261]. C'est alors qu'il prédit également le reniement de Pierre (v.31-34). En effet, le diable avait criblé Judas pour qu'il livre son Seigneur, maintenant par des cribles il veut entraîner le reste des Douze en commençant par Pierre. Mais Jésus veut que Pierre supporte (affermisse) les autres quand lui sera relevé ; car maintenant il va défaillir tel que le Seigneur l'a dit en l'avertissant[262].

L'expression « *Satan vous a réclamés pour vous cribler* », propre à Luc est une allusion indirecte de la chute des disciples décrite dans les deux versets (31et 32). Il est clair que dans son récit de la passion, Luc a peut-être fait recours à une source indépendante et cette source renferme le récit le plus long de la dernière cène. Le fait, néanmoins, que les versets qui précèdent immédiatement chez Luc (v.25.26 et 30) aient des parallèles ailleurs chez Matthieu (respectivement en 20,25-26 et en 19,28) donne à croire que le troisième évangéliste a rassemblé ici les matériaux concernant l'avenir des apôtres[263].

Aussi l'emploi du pluriel « vous » au v. 31 dans une phrase qui s'adresse à Simon, ainsi que de nombreuses formes qui le suivent mais à la deuxième personne du singulier au v.32 montre que Luc est indépen-

---

[261] Les éditeurs de la TOB pensent que le mot « épreuves » ici fait allusions aux attaques des hommes (11,16 ; Ac 20,19) sans pour autant exclure celle de Satan (4,13) cf. TOB, *Op.cit.*, p. 2524 note.

[262] Cf. M. F. PATELLA, *Op.cit.*, p. 141.

[263] R.E. BROWN, K.P. DONFRIED et J. REUMANN, *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, p. 149.

dant de Mt et de Mc dans ce contexte. Mais le passage du nom de Simon au pluriel « vous » demeure gauche et déconcertant. Dans les versets précédents comme dans certains qui suivent, c'est un «vous» que l'on trouve, sans rien dire des formes verbales qui sont également à la seconde personne du pluriel[264].

Dès lors, l'expression « Satan vous a réclamés pour vous cribler » n'a-t-elle pas été à l'origine adressée à tous les apôtres ? S'il en est ainsi, la gaucherie de la construction est imputable à Luc, et la formule employée par Jésus équivaudrait, dans la tradition lucanienne, à celle qu'ont recueillie Mc et Mt en ces termes : « Vous allez tous tomber (à cause de moi) ».

En effet, l'image de criblage signifie une dure épreuve comme en Am 9,9 où le prophète prononça un oracle du Seigneur au peuple d'Israël face à la dure épreuve : *Car voici je donnerai mes ordres, et je secouerai la maison d'Israël parmi toutes les nations, comme on secoue avec le crible, sans qu'il tombe à terre un seul grain*. Dieu se présente ici comme celui qui permet le crible et en même temps celui qui préserve les siens contre le risque de naufrage. Cependant, ce paradoxe est très difficile à comprendre avec la chute irréversible de Judas[265]. Le v.32

---

[264] Cf. Lc 22,15.16.18.19.20.26.27.28.29.31.35.37.

[265] Que Jésus « marche » (πορεύεται) vers son destin, correspond à la christologie de Luc. L'évangéliste s'entend avec les premiers défenseurs de Dieu pour dire que ce sort du Messie correspond au plan de divin. Luc utilisera le même verbe ὁρίζω, « fixer » et le composé προορίζω « fixer d'avance » dans les Actes (2,23 ; 17,26.31). Pour Luc, sans qu'il s'en rende compte de facon plus réfléchie, la main de Judas et la main de Dieu se sont associées. Le projet de l'un s'est incarné dans le complot de l'autre. Les paralles de Marc et Matthieu rendent compte de ce caractère « économique » en se référant à l'Ecriture (Mc 14,21 et Mt 26,24). Luc lui non plus ne tardera pas à la citer (22,37). Le paradoxe n'est pas levé pour autant : la mort de Jésus est aussi un crime humain (voir le schéma de de contraste dans les Actes, Ac 4,10 par exemple). Le providentiel Judas a droit aux gémonies : le οὐαί, « malheur à », rappelle le revers des béatitudes (Lc 6,24-26). Il en va de la trahison comme de la crucifixion : pour un même acte, il

révèle que l'épreuve va porter sur la foi des disciples. Luc développe donc ici un risque de naufrage de la foi, une fois celle-ci n'est pas soutenue par l'intercession de Jésus lui-même.

En définitive, dans la portion des v.31-32 où Jésus s'adresse à Pierre au singulier: *Simon, Simon, j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point. Et toi quand tu seras revenu, affermis tes frères*, le double emploi du nom de Simon dans la bouche de Jésus, fait croire que Pierre garde encore quelque chose de Simon d'avant son appel. En tout cas, semble-t-il Simon n'agira pas comme Pierre dans ce qui va bientôt arriver ; à l'heure de l'épreuve, il réagira comme quelqu'un qui n'avait jamais connu Jésus ! Et ce dernier peut le désigner sans le prenom de Pierre.

L'expression « j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point » dans la bouche de Jésus pourrait aussi signifier : j'ai demandé à Dieu que la foi ne vienne pas à te manquer ou que tu ne cesses pas à croire en moi[266]. Les logia : *Quand tu seras revenu*, représenteraient une ancienne tradition selon laquelle Pierre n'aurait pas renié Jésus ; au contraire, Jésus aurait prié pour lui afin que sa foi ne défaillît point. Cette incise aurait été ajoutée par Luc pour faire concorder comme équilibrage du

---

y a deux côtés, la face positive, béatitude qui correspond au plan de Dieu (en raison, sans nul doute, du fruit salvifique que constitue cette mort), et la face négative, malédiction qui correspond au complot humain. À chaque face est accroché un être humain : le υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, « Jésus, le Fils de l'homme » et l'ἄνθρωπος, (« l'être humain », la « personne » de Juda). Chaque évangéliste s'est senti le besoin de ne pas s'arrêter au paradoxe : Marc explicite la malédiction (Mc 14,21c), ce que Matthieu reprend (Mt 26,24c-25). Luc poursuit en évoquant la question que se posent les disciples (Lc 22,23). Il faut avoir le génie de Karl Barth et les intuitions d'un théologien dialectique pour exprimer le mystère d'une toute-puissance divine qui s'accommode et même se sert de la malice humaine (Cf. BOVON, *Évangile selon saint Luc 19,28–24,53*, p. 215-216).

[266] Ch. DIETERLE, J. REILING, J.L. SWELLENGREBEL, *Manuel du traducteur pour l'Évangile de Luc*, Germany, Alliance Biblique Universelle, 1977, p. 641.

texte avec l'autre tradition, celle de trois reniements, maintenue aussitôt après dans son évangile[267]. *Quand tu seras revenu à moi* explicite le grec *Quand tu seras revenu*. Alors, on peut dire « quand tu seras revenu près de moi ou à mes côtés, affermis tes frères. En tout état de cause, il est question ici d'une parole de Jésus très favorable à Pierre et à son rôle futur. Cependant, on doit la retenir comme un avertissement mais aussi une assurance peut-être que sa chute ne sera pas fatale ou une gauchie sans réparation.

Par ailleurs, qui sont « ses frères » que Pierre sera appelé d'affermir ? A première vue, ce sont les apôtres, ceux qui ont été réclamés par Satan pour être secoués dans un crible. Il aurait eu à affermir les autres en les ramenant à la foi en Jésus le Christ. Luc ne donne pas l'impression que tous les disciples avaient perdu la foi en Jésus ou l'avoir abandonné après son arrestation pour prendre fuite. Au contraire, il a l'impression que tous restèrent à Jérusalem pendant la Passion (cf. 24,33, mais aussi 23,49, où il est dit que « tous ses familiers » contemplaient sa crucifixion). Ainsi, en parlant de « ses frères », Luc veut signifier un groupe plus large que celui des Douze, et l'ordre de les « affermir » peut faire allusion également à l'annonce de la carrière missionnaire de Pierre telle qu'elle sera décrite en Ac 1 à 12 et 15 inclus. Car là, on verra un Pierre agissant en porte-parole des premiers regroupements des chrétiens à Jérusalem avant que Jacques ne les préside. On voit aussi un Pierre témoignant de sa foi et marquant un pas décisif de sa conversion pour l'annonce d'un christianisme d'ouverture vers les non-juifs comme en Ac 10.

Mais la jonction ou le contraste établi entre le personnage de Simon et le pluriel « vous » du v.31 soulève une autre interrogation: Pour Luc, Pierre aurait-il été le premier des Douze à rencontrer le Ressuscité (cf. 24,34) ? Ou parce que, parmi les Douze, il doit devenir le missionnaire le plus actif ? A partir de la prière et la vocation d'affermir les

[267] R. BULTMANN, *Op.cit.,* p. 327-328.

frères nonobstant le contraste de Simon et le « vous » mis ensemnble dans le verset, permet de présupposer qu'il y a là l'anticipation de la prééminence reconnue à Pierre après la résurrection. Mais le « vous » ici devient plus ou moins clair, car tous les disciples étiaent rèclamés par Satan pour le crible à la manière de Job. C'est donc une préparation d'ordre littéraire analogue à celle qui a été reconnue au cours de l'analyse du récit de la première conversion de Simon Pierre en Lc 5,1-11.

Que faut-il en définitive comprendre de ce bloc ? Simon Pierre fait partie du groupe apostolique. Satan a réclamé Simon Pierre pour le cribler. Selon Luc, les autres disciples sont aussi susceptibles et concernés par ce crible. Mais Satan ne trouvera pas satisfaction, car Pierre et les autres sont protégés par la prière de Jésus qui brise le réquisitoire de fautes qui pèsent sur Simon. Et c'est ce que Satan, ce type de procureur dans la cour céleste, essaie sans se lasser de brandir. La prière de Jésus devrait s'interpréter ici comme prolepse sécurisant. Grâce à cette intercession, la chute de Simon Pierre ne sera pas une déchéance totale ou qu'il soit un fils prodigue sans retour auprès du père. Cette prière implique des résultats positifs : elle fait que la foi de Pierre ne s'effondre et une fois revenu de sa défaillance, Simon Pierre affermira ses frères.

2.5.4.2 L'annonce du reniement de Simon Pierre (v.33-34)

Le v.33 parle d'un Simon Pierre qui se montre optimiste de suivre Jésus et d'aller avec lui, même en prison et à la mort. C'est l'équivalant du rédacteur matthéen : « Même si tous tombent à cause de toi, moi je ne tomberai jamais » (Mt 26,33). Cela signifie en d'autres termes, s'il faut mourir, Pierre promet de mourir avec le Christ. Il s'agit là des vœux et serments très forts de la part du disciple, mais Jésus à qui rien n'échappe à son contrôle sait que Simon Pierre n'en sera pas capable malgré son insistance. Jésus dévoile finalement ce que sera la suite : Simon Pierre le reniera trois fois avant que le coq chante (v.34). Ici, Jésus remet Pierre à l'ordre et révèle sa fragilité, qui est celle de tous les

disciples : *Je te le dis, Pierre, le coq ne chantera pas aujourd'hui, avant que tu aies par trois fois nié me connaître*.

2.5.5 Synthèse théologique

Les v.31-34 font partie de la grande section de la Passion qui comprend les chapitres 22,1–23,56, section marquée surtout par la miséricorde de Dieu suivie des exigences radicales pour être un disciple dont la foi ne doit pas défaillir. La section décrit aussi la chute et le relèvement de Simon Pierre.

On a noté à l'issue de la critique textuelle que les v.31-32 introduisent la péricope. Satan a réclamé Pierre comme tous les disciples pour le cribler comme du froment. Mais Jésus a prié pour Pierre, afin que sa foi ne défaille point. Sa chute est déjà prévisible, mais il se relevera pour qu'il affermisse ses frères, des destinataires qui ne se réduisent qu'au cercle des Douze.

Il est certain que les menaces de la foi ou des membres du corps du Christ traversent les siècles, elles ne se limitent pas seulement aux apôtres au premier siècle. Mais les croyants sont protégés par la prière du Christ. D'où le retour de Simon Pierre après le crible n'est pas à redouter ou lointaine.

Toutefois, que les v.33-34 insistent sur l'annonce du reniement de Simon Pierre, son optimisme (cf. v.33) n'est pas à rejeter en bloc. Face à Jésus, Simon Pierre découvrira son courage entaché de fragilité. Il semble que dans la marche avec Dieu, les efforts des disciples sont d'une valeur insoupçonnée malgré leur limite par rapport à Jésus qui dispose du pouvoir de s'offrir pour la vie de tous. La promesse de fidélité à côté de la défaillance de Simon Pierre est caractéristique de cette dichotomie dans le chef des membres de l'Église chrétienne de nos siècles et de l'humanité en général.

Et à la suite de Bovon, on dira sans doute, que la figure de Simon Pierre est représentative de l'humanité : l'anthropologie qui la sous-tend,

dessine la chute et le redressement. Sans facile consolation, elle insère hommes et femmes dans une existence tendue, menacée par un mal actif et épargnée par une foi risquée. Selon Luc, la double opération attribuée à Satan puis au Christ ne fixe pas la vie dans un déterminisme déculpabilisant. La responsabilité humaine est maintenue, mais elle peut se réjouir du soutien de Dieu et de son Messie[268]. Le texte offre donc une prolepse sécurisante à l'endroit de Pierre, figure de tout disciple du Christ.

Ainsi, les situations difficiles du moment, les circonstances de la vie agitent les chrétiens comme le blé criblé en est agité. L'option à prendre reste souvent partagée. Certains se résolvent de rester dans la foule incognito réfusant de se faire indexer à la manière de Simon Pierre. Mais est-il qu'une vie déjà éclairée par le Christ, sa lumière ne peut s'éteindre aux coups terrifiants des flammes du feu ou des flots qui l'agitent.

Cependant, les disciples se trouvant face à la parole révélatrice du Christ, au lieu de jouer à la défensive, doivent reconnaître leur degré de vulnérabilité et prier que leur foi soit édifiée au point de faire face, sans compromis, aux assauts de Satan leur accusateur permanent.

Il ressort de cette analyse que c'est seulement grâce à la prière de Jésus que la foi de Pierre est sauvée de l'éclipse et de l'effondrement. De cette manière, la prière de Jésus se situe dans le temps du récit dont un observateur omniscient reste le seul témoin avéré de cette permanente intercession.

2.6 Le reniement et la véritable conversion de Simon Pierre (Lc 22,56-62)

Les v.31-34 et 56-62 font corps et forment donc une unité littéraire même s'ils sont séparés par les trois passages : 22,35-38 qui parlent de l'imminence de l'épreuve, 22,39-46 qui traitent de la prière au Mont des

[268] F. BOVON, *L'évangile selon Saint Luc 19,28-24,53*, p. 222.

Oliviers et 22,47-53 qui racontent l'arrestation de Jésus. Il convient de souligner cependant que le quatrième évangile, dans son parallèle, a présenté un récit un peu différent qui intègre la servante ou la portière. Par rapport aux synoptiques, cet élément est étrange[269].

Après la prolepse sécurisant de la prière de Jésus en faveur de Simon Pierre et qui le sauve de l'éclipse et de l'éfondrement de sa foi (22,31-34), Simon Pierre, dans ce récit (22,54-62) fait face au reniement à l'heure de la grande épreuve. Mais il s'en retournera par la conversion.

2.6.1 Problème de traduction et rapports synoptiques

Seuls le v.57 et 61 intéressent la critique textuelle dans le récit (22,54-62).

Dans le v.61, la leçon relative au changement du génitif ῥήματος par λογοῦ. Cette tentative de correction soutenue par principalement l'Axandrinus, le Bezae, le Freer, le Koridethi et peu d'autres, les familles Lake et Ferrar, quelques miniscules et les manuscrits de la Mer Morte.

Par contre, les témoins pour le maintien du génitif ῥήματος sont surtout les vieux manuscrits, principalement les papyri 69 et 75, les codex Sinaïticus, Vaticanus, Régius ainsi que quelques miniscules[270].

Du point de vue de la critique externe, la présence de ῥήματος s'impose dans le v.61. Du point de vue de la critique interne, il faut noter d'une part que les autres les synoptiques (Mc 14,72 ; Mt 26,75) s'accordent avec Luc (22,61) sur ῥήματος. Et d'autre part, si ῥήματος et λογοῦ, souvent se traduisent de la manière, Luc choisit ῥήματος qui signie la parole qui crée la vie et transforme. Et dans le contexte de la conversion progressive de Simon Pierre, ce sens convient mieux. C'est

---

[269] Cf. Jn 18,12-18.25-27.

[270] NESTLE- ALAND, Novum Testamentum Greace with dictionary, 28e, édition révisée, 2012, p. 279

le τοῦ ῥήματος, cette « parole », proprement destinée à Simon Pierre qui le poussera à la conversion.

Quant au v.62, il faut signaler cette remarque de NA[27] édition révisée dans laquelle les manuscrits de la vieille latine (it) omettent tout le verset[271]. Ce qui aurait supposé que Simon Pierre ne s'était pas converti. Cette omission accidentelle[272], car, dans l'édition récente de NA[28] révisée[273], le v.62 est bien établi.

Ainsi, le texte est traduit en tenant compte des problèmes de critique textuelle observés aux v.61 et 62.

Traduction :

> [54]Ils se saisirent de lui, l'amenèrent dans la maison du Grand Prêtre. Pierre suivait à distance. [55]Ayant allumé le feu au milieu de la cour et s'étant assis ensemble, Pierre s'assit au milieu d'eux. [56]Une servante l'ayant vu assis à la lumière du feu, le fixa du regard et dit : « celui-là aussi était avec lui ». [57]Mais Pierre nia et dit : « femme, je ne le connais pas ». [58]Peu après, un autre en le voyant dit: « Toi aussi tu es des leurs ». Pierre répond : « Homme, je n'(en) suis pas. [59]Environ une heure plus tard, un autre insista et dit : « En vérité, celui-ci aussi était avec lui, et puis il est Galiléen ». [60]Pierre répondit : « Homme, je ne sais pas ce que tu veux dire ». Et aussitôt, pendant qu'il parlait encore, un coq chanta. [61]Et le Seigneur s'étant retourné, fixa le regard sur Pierre ; et Pierre se rappela la parole du Seigneur qui lui avait dit : « Avant que le coq chante aujourd'hui, tu m'auras renié trois fois ». [62] Il sortit et pleura amèrement.

---

[271] NESTLE- ALAND, *Novum Testamentum Greace, 27e, édition révisée*, 1993, p. 236.

[272] B.-M. METZGER, A Textual Commentary on Greek New Testament, 1994, p. 151.

[273] NESTLE- ALAND, Novum Testamentum Greace with dictionary, 28e, édition révisée, p. 279

S'agissant des rapports du récit avec les autres synoptiques, il convient de signaler, d'une part : en Mc comme en Mt, les reniements de Simon Pierre sont associés à la scène nocturne où Jésus se tient devant les autorités juives. Luc, avec son goût d'ordre, situe ces reniements de Pierre des v. 54-62 au début, avant le procès des autorités juives, de telle sorte que Jésus soit présent dans la cour quand Pierre le renie. Et c'est peut-être à dessein que l'auteur fait succéder aux témoignages d'une femme et deux hommes le cri d'une volaille. Ne pourrait-on pas dire que par la présence de ces témoins, toute la création devient témoin de l'événement de la crucifixion de Jésus ?

D'autre part, le moment ultime où le Seigneur se retourne et regarde Pierre rappelle sa promesse de prier pour Simon Pierre, afin que sa foi ne défaille pas. Luc situe aussi dans le cadre nocturne de cette cour les outrages des Juifs contre Jésus (22,63-65). Pour lui, ils sont le fait de ses gardes, alors que Mc et Mt les placent à la fin du procès des autorités juives et les attribuent aux membres du Sanhédrin. Ce réaménagement amène Luc à simplifier la présentation du procès des autorités juives (22,66-71) et à le situer tout entier durant la matinée[274]. Pierre Benoît offre un supplément d'une comparaison synoptique de cette péricope avec ses parallèles en Mt 26,57-58.69-75 et en Mc 14,53-54.66-72[275].

2.6.2 Structure et sens théologique de la péricope: Lc 22,54-62

En abordant le récit des reniements de Pierre, le lecteur découvre un vrai petit chef-d'œuvre admirablement construit. L'épisode est bâti sur le schéma classique de trois scènes réparties de façon graduée[276]. La péricope est donc constituée de trois principales parties. Il s'agit de la

---

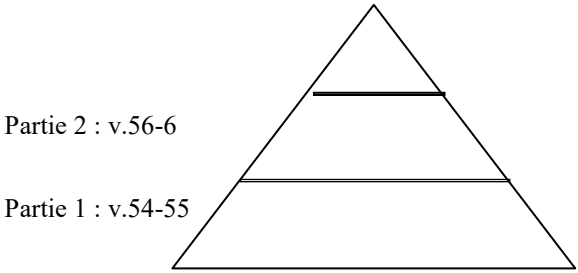
[274] R.E. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament*, Paris, Bayard, 2000, p. 299.

[275] P. BENOIT, *Passion et résurrection du Seigneur*, Paris, Cerf, 1985, p. 63-67.

[276] S. LAGASSE, *Le procès de Jésus. La passion dans les quatre évangiles* (LecDiv), Paris, Cerf, 1995, p. 66.

présence camouflée de Simon Pierre dans la cour (v.54-55), son identification comme disciple de Jésus suivie du reniement (v.56-60), et le renversement de l'état de reniement en la conversion de Simon Pierre (v.61-62) qui constitue le climax du récit.

Partie 3 : v.61-62 (le climax du récit)



Cette structure révèle que ce qui constitue le climax dans le récit, n'est pas ce que nombre de traducteurs de la Bible ont souvent intitulé par « Le reniement de Pierre ». Au contraire, il apparaît ici un élement plus important et qui doit commander tout le récit, ce sont les pleures de conversion de Simon Pierre.

Prigent l'a perçu lorsqu'il soutient que les reniements de Pierre sont une scène particulièrement remarquable sur laquelle tous les évangiles s'accordent. Il s'agit toujours d'un triple reniement. Il est tout à fait exclu que l'Église primitive ait forgé ce récit présentant son premier chef avec des couleurs si sombres : il est donc assez naturel de penser que l'épisode est bien réel et qu'il a profondement marqué Pierre. D'où la précision toute marquée d'une affectivité très personnelle : Pierre pleure, après que le coq ait chanté, Jésus se retourne et regarde Pierre[277]. C'est cet échange des réctions gestuelles et de cœur entre Simon Pierre et Jésus qui doit intéresser le plus le lecteur.

---

[277] P. PRIGENT, *Jésus. La foi au risque de l'histoire*, Lyon Cedex, Editions Olivétan, 2010, p. 237.

En observant le mouvement du récit, on se rend compte que l'accent est plus mis sur la conversion de Simon Pierre (v.61-62). Ce qui importe pour le narrateur lucanien, ce n'est pas de faire exploser aux yeux du monde les preuves de la déchéance suprême de l'apôtre, mais plutôt sa réaction face au regard miséricordieux de Jésus au moment décisif de sa vie. C'est regard qui remet le disciple sur le chemin d'une véritable conversion.

L'interprétation du récit tient compte de cette remarque qui montre que Dieu qui appelle les humains à son salut, ne se plaît pas à dresser un requisitoire de leurs forfaits et de leurs égarements, mais plutôt, il les appelle à la conversion (à la *métanoia*).

2.6.2.1 La présence camouflée de Pierre dans la cour du Grand Prêtre (v.54-55)

Après ses paroles à l'arrestation (cf.v.47-53)[278] où il prend soin de désigner ses bourreaux, Jésus se tait. Et on note à la suite de Légasse :

> On comprend que dans la perspective lucanienne le premier épisode de la passion proprement dite se déroule en trois stades bien délimités. Deux démarches, l'une de Judas, l'autre d'un des disciples fidèles sont suivies d'une parole de Jésus. Dans le troisième stade, Jésus se résout de dire un mot aux chefs juifs qui sont venus l'arrêter. De l'ensemble se dégage une double perspective. L'une qui embrasse tout le récit, consiste à faire attendre le lecteur qui sait que Jésus a été arrêté mais en cela il n'a cédé à aucune force humaine. L'autre qui ressort de deux premiers stades, montre Jésus exerçant jusqu'au bout sa mission de miséri-

[278] Les bourreaux de Jésus dans la tradition lucanienne sont nommés : les grands prêtres, les chefs des gardes du Temple et les anciens. D'après Jésus, ce sont des personnes avec qui pourtant il était chaque jour dans le temple et pendant tout ce temps, elles ne l'avaient pas touché. Mais du fait que c'est maintenant l'heure du pouvoir des ténèbres, elles veulent se saisir de lui comme d'un bandit.

> corde et prêchant l'exemple: des aspects que fera encore paraître la suite du récit de la Passion[279].

Le personnage principal dans cette partie devient Pierre et Jésus n'aura à intervenir qu'à la fin au v.61 par deux gestes, l'un étant le retournement vers Pierre et l'autre étant le regard sur la même personne en vue de provoquer sa conversion.

Comme dans Marc et Matthieu, on apprend qu'il a suivi seulement « de loin » Jésus aux mains de la troupe. Il ne l'a pas abandonné, pas plus du reste que les dix autres disciples dont la fuite a été omise (on ne sait où les localiser). Mais, le narrateur lucanien évite de signaler la présence Simon Pierre, ce qui n'augure rien de très positif touchant sa fidélité par la suite. Pierre dont la première action en faveur de son maître, à son arrestation est désapprouvée : « car ayant coupé l'oreille du serviteur du Grand Prêtre », si l'on admet l'hypothèse que l'un des disciples qui prit l'épée à l'occasion était Pierre, ce dernier se voit au bout de souffle. Ce qui lui reste pour témoigner de sa fidélité à son Seigneur, c'est de le suivre de loin.

On note qu'à l'arrestation, se dessine une attitude extrême de la part de l'un des disciples : Judas. Et Luc ne se presse pas de le nommer ici Iscariote. C'est par un signe réputé de respect : « donner un baiser » que Judas livrera son Seigneur. Fort malheureusement, une action similaire sera l'œuvre d'un autre disciple, qui de sa part, au lieu du baiser, reniera son Seigneur jusqu'au serment d'anathème.

Une lacune s'observe entre les v.54 et 55 par rapport à ses parallèles en Mt et Mc. En effet, à la fin du v.54, on attendrait l'indication que Pierre est entré dans le palais du Grand Prêtre, mais au v.55, il n'y a pas d'indication sur les gens qui ont allumé du feu et avec lesquels Pierre se tient. Ce manque de lien entre les deux instants ressemble fort à ce qui est dit du procès de Jésus devant le Sanhédrin, entre les v.66 et 67 au

---

[279] S. LAGASSE, *Op.cit.*, p. 323.

même chapitre de Luc[280]. Cependant, au lieu de parler de tronquée, la partie des v.54-55, on peut opter pour la conjecture que la partie est restituée comme source des v.15-16 du chapitre 18 de l'évangile de Jean qui se lisait dans le Proto-Lc. Benoît et Boismard expliquent cette conjecture :

> Cette partie du proto-Lc a d'ailleurs des échos dans l'évangile de Luc. En Lc 22,54a, il est dit qu'on « fit entrer Jésus dans la maison du Grand Prêtre », et au v.55a, il est question de la « cour » du Grand Prêtre. Le remaniement du proto-Lc par l'ultime rédacteur lucanien, pourrait peut-être s'expliquer ainsi : le proto-Lc disait que Pierre entra avec Jésus dans la cour (αὐλή) du Grand Prêtre ; mais on a vu que le mot grec aulè pouvait avoir deux sens : « palais » ou « cour » ; voulant éviter toute confusion, Lc transpose les données du proto-Lc : il fait entrer Jésus dans la maison (= palais) du Grand Prêtre (v.54a), puis il montre Pierre dans la cour (αὐλή) avec les gens de la maison. Ceci ramène donc à postuler ici l'existence d'un proto-Lc, abrégé et remanié dans le Lc actuel, utilisé par Jn en fonction d'un procédé littéraire qui consiste pour Jean à insérer un autre disciple après le nom de Pierre, il rend commune à Pierre et à l'autre disciple une démarche qui, dans sa source, était le fait du seul Pierre[281].

« Or Pierre suivait de loin ». Ici Luc comme Mt utilise l'imparfait plus expressif que le passé défini de Marc (Mc 14,54). Celui-ci dit: « *Et Pierre, de loin, le suivit jusqu'à l'intérieur dans la cour du Grand Prêtre* ». Pour Marc, après avoir fui comme tout le monde, Pierre s'est ressaisi et veut suivre son maître. Il suit de loin pour ne pas être admonesté par les gardes. L'imparfait de Luc montre que bien que Pierre suive de loin Jésus, c'est parce qu'il ne veut pas lâcher. Tandis qu'*au*

[280] P. BENOIT et M.E. BOISMARD, *Op.cit.,* p. 398.
[281] P. BENOIT et M.E. BOISMARD, *Op.cit.,* p. 399.

v.55, « Ayant allumé le feu au milieu de la cour et s'étant assis ensemble, Pierre s'assit au milieu d'eux ». Chez Luc, feu et lumière sont bien distingués : le feu auquel Pierre se chauffe, est la flamme qui permet de le reconnaître.

Tout porte à croire que Pierre suit Jésus jusqu'à l'intérieur du palais, c'est par le trichement du parallèle chez Marc (14,66). Là en contrebas (κάτω ἐν τῇ αὐλῇ), se trouve un espace auquel on accède par un « porche » ou «vestibule» (εἰς τὸ προαύλιον : 14,68). C'est là que Pierre se tient quand aura lieu le premier reniement. Pierre est assis en compagnie des valets du Grand Prêtre, plutôt qu'avec les policiers qui ont arrêté Jésus et qui attendaient la fin de l'audience. C'est de ce cadre où l'on ne tardera pas à rencontrer une servante, que s'oriente le sens[282].

On constate donc d'emblée que les v.54 et 55 servent du cadre du récit ou de la mise en place de tous les protagonistes et événements qui bientôt interviendront. Mais il ressort déjà que Pierre en tant que disciple de Jésus ne peut plus rester caché incognito.

2.6.2.2 Défi d'identité et reniements de Pierre (v.56-60)

Comme le révèle la structure du récit, ces versets montrent que maintenant tout se joue autour du disciple Simon Pierre jusqu'à la fin où Jésus n'interviendra que par le miracle du regard dirigé vers son disciple. Ici Simon Pierre, le personnage principal, fait face à une nouvelle forme de crible, par une série de provocations qui le poussent au coin du mur, jusqu'au triple reniement. Mais grâce à l'intercession permanente de Jésus, les événements se solderont paradoxalement en faveur du retournement de Simon Pierre. Ce qui est le point d'aboutissement du récit (v.61-62).

C'est une servante, ἰδοῦσα δὲ αὐτὸν παιδίσκητις, « une servante aperçoit » qui provoque le disciple. On la suppose être à l'écart du groupe assis ou passant par là, car il paraît difficile de l'imaginer assise

[282] S. LAGASSE, *Op.cit.*, p. 45.

coude à coude avec des hommes. Elle aperçoit (καὶ ἰδοῦσα τὸν Πέτρον), comme en Mc 14,67 Pierre « assis à la flambée » avec ses compagnons, elle le dévisage pour être sûr de ne pas se tromper, et déclare aux assistants: « *« celui-là aussi était avec lui »*[283].

En effet, au v. 56, Luc emploie le même mot que Marc « à la flambée ». Mais l'expression « l'ayant dévisagé », est propre à Luc et signifie regarder fixement au point de dévisager quelqu'un. L'interpellation de la servante n'est pas directe comme chez Mc et Mt qui écrivent : « toi aussi ». Jésus est déjà présumé coupable, et Pierre est lui-même mis en accusation. De la réaction de Pierre, chez Luc, il faut noter ces deux verbes qui donnent l'impression d'un balbutiement : οὐκ οἶδα « Je ne sais » (Lc 22,57) et οὔτε ἐπίσταμαι, « ni je ne comprends » (cf. Mc 14,68). Pierre ne sait que faire. Il bafouille : « je ne sais pas, je ne comprends pas ce que tu dis » (Lc 22,60). Pierre tente de trouver une évasion sans renier, c'est du moins ce que pourrait suggérer le texte grec.

D'après certains exégètes, ce grec traduit imparfaitement un original araméen qui peut signifier : « Je ne connais pas celui que tu dis », parce qu'en araméen une même particule peut désigner à la fois le masculin et le neutre, « celui que » et « ce que ». S'il fallait adopter ce sens araméen original, Pierre renierait formellement : « Je ne connais pas Jésus. » Mais faut-il s'en tenir au grec tel qu'on l'a, et traduire par le neutre : « Je ne sais pas ce que tu dis », avec les deux verbes qui marquent le balbutiement[284]. Cela s'inscrit mieux dans la perspective de Luc qui évite autant que possible à clouer Pierre au pilori, sans pour autant sous-estimer ses faiblesses.

---

[283] P. BENOIT et M.E. BOISMARD*, Op.cit.,* p. 339.

[284] P. BENOIT, *Passion et résurrection du Seigneur*, p. 71-72.

Au v.57, Pierre répond par un reniement. C'est le verbe ἠρνήσατο (3e personne du singulier aoriste 1 indicatif de ἀρνέομαι *(nier)*[285]. Ce verbe est celui qu'emploie Jésus pour mettre ses disciples en garde contre l'apostasie publique : Celui qui m'aura renié (ἀρνησάμενος*)* devant les hommes, sera renié devant les anges de Dieu » (Lc 12,9). C'est le même verbe que Luc utilise pour exprimer l'attitude des juifs réclamant à Pilate la mort de Jésus (Ac 3,13.14).

Ainsi donc, la gravité de l'acte est considérable. Car en ce sens, renier est synonyme de faire mourir ou rompre toute relation avec la personne en état d'accusation. Luc présente cette gravité par une gradation ascendante de son style : il part de la provocation d'une femme (servante). Ensuite, vient un homme, un accusateur qui renforce la provocation. A ces deux témoins succédera le troisième homme, environ une heure après. Cela, afin d'être complets dans leur attaque qui pousse Pierre à aller au comble de son reniement jusque même à mettre en cause son identité. L'événement est bouclé par le cri d'une volaille ! Comme pour dire que Pierre renie ce que pourtant l'humanité lui reconnaît être.

Au v.58, « Peu après, un autre en le voyant dit : « Toi aussi tu es des leurs ». Pierre répond : Πέτρος ἔφη ἄνθρωπε οὐκ εἰμί, « Pierre répond : Homme, je ne (le) suis pas ». On constate ici que Le Pierre de Luc n'est plus bavard et sa réponse est moins forte que la première fois[286]. Contrairement à Matthieu, Luc place Pierre au pivot de la scène dans une position fixe, tandis que ses accusateurs se succèdent *pour* l'accabler. Le second d'entre eux est « un autre », un homme, sans aucun doute issu du groupe réuni autour du feu. « Peu de temps », (μέτα βραχύ) : ici seulement dans le NT) après la servante qui avait identifié Pierre par le re-

---

[285] HAROLD K. MOULTON, *Op.cit.*, p. 188 ; voir aussi, Max S.J. ZERWICK, Mary GROSVENOR, *A grammatical analysis of the Greek New Testament*, 1996, p. 274.

[286] P. BENOIT, *Op.cit.*, p. 78.

gard, ici l'homme l'attaque: « Toi aussi tu es d'entre eux », la réaction de Pierre devient aussi directe : ἄνθρωπε οὐκ εἰμί, « Homme, je ne (le) suis pas ».

Le troisième stade du dialogue est constitué par les v.59-60 : Environ une heure plus tard, un autre insista et dit : « En vérité, celui-ci aussi était avec lui, et puis il est Galiléen » (v.60). Pierre répondit : ἄνθρωπε οὐκ οἶδα ὃ λέγεις « Homme, Je ne sais pas ce que tu veux dire ». Et aussitôt, pendant qu'il parlait encore, un coq chanta. L'incident ne survient qu'une heure après le deuxième. Apparemment, cet autre (ἄλλος τις), « un autre » est du même groupe que le précédent, et prend le relais en insistant, du verbe διϊσχυρίζεσθαι, « affirmer avec insistance », « insister ». Dans tout le Nouveau Testament, le verbe est utilisé ici et en Ac 12,15 et donc du style propre de Luc[287].

Pour Bovon, il y a là le mot ἰσχύς, « force ». Luc choisit ce verbe recherché pour souligner l'insistance du troisième interlocuteur, insistance qui se remarque dans l'expression ἐπ' ἀληθείας, « en vérité ». L'homme estime en effet avoir raison et accuse implicitement Pierre d'avoir tort, d'avoir menti jusqu'ici. Luc retient une attaque indirecte à la troisième personne pour la pemière (v.56) et la troisième fois (v.59). Il utilise une apostrophe directe à la deuxième personne du singulier pour la deuxième réaction (v.58). Le malheureux Pierre est soumis à un véritable feu roulant. Les trois propos bien sûr, sont perçus de toute l'assistance[288].

Le troisième reniement de Luc est plus faible, semblable au premier de Marc. Faut-il noter le decrescendo de Luc : d'abord : « je ne connais pas Jésus », puis : « Je ne suis pas du groupe », et enfin : « Je ne connais pas ce que tu dis ». Par contre, Luc va racheter cette maladresse par une notation très précieuse : « Comme il parlait encore, chanta un coq » pour

---

[287] S. LAGASSE, *Op.cit.,* p. 341.

[288] F. BOVON, *Évangile selon saint Luc 19,28–24, 53*, p. 282.

ainsi couper court. Et s'étant retourné, le Seigneur regarda Pierre (cf. v.60b-61a).

L'expression « *En vérité, celui-ci était aussi avec lui et en effet, il est Galiléen* » est un argument qui tend à étoffer l'accusation, comme il convient au terme de cette triade. Luc est aussi peu explicite que Marc sur la raison qui a permis à l'homme de reconnaître la région natale de Pierre. De plus, la faute de Pierre ici est d'avoir été « avec Jésus », non d'être l'un de ses disciples comme dans les autres synoptiques. Grâce à ces deux particularités, la troisième accusation rejoint la première : Luc a disposé le tout selon le procédé concentrique qu'il affectionne[289].

Pour répondre, Pierre se contente d'une simple fin de non-recevoir, selon toute vraisemblance inspirée de Mc 14,68b : « Homme, je ne connais pas ce que tu dis. » Rien ici des imprécations et du serment par lesquels le disciple appuie sa négation dans Marc (14,71) et Matthieu (26,74a). On voit d'ailleurs que Luc sans rien cacher de la défaillance du moment, entend demeurer dans les limites qui ne cherchent pas à clouer Pierre à la perche. « Et chanta un coq » (ἐφώνησεν ἀλέκτωρ, v.60c). Ici l'aoriste utilisé exprime une action ponctuelle, c'est-à-dire qui met fin aux propos de Pierre. Le chant d'un coq n'est pas fortuit bien que ce ne soit pas au cri d'une volaille que Pierre se souvient de la prédiction de son Maître.

2.6.2.3 Renversement et conversion de Simon Pierre (v.61-62)

> Et le Seigneur s'étant retourné, fixa le regard sur Pierre ; et Pierre se rappela la parole du Seigneur, qui lui avait dit : « Avant que le coq chante aujourd'hui, tu m'auras renié trois fois » (v.61). Il sortit et pleura amèrement (v.62).

---

[289] Cf. B. STANDAERT, « L'art de composer dans l'œuvre de Luc », in *A cause de l'Évangile. Mélanges offerts à Dom Jacques Dupont*, (LeDiv. 123), Paris, p. 323-347.

Il convient de faire remarquer au départ que la première partie du v.61a peut se lire aisément avec 60c. Luc n'a gardé de l'oublier et rappelle ici qu'il a rapporté parmi les propos tenus par Jésus après la cène (Lc 22,34) : « Avant qu'un coq chante aujourd'hui, tu m'auras renié trois fois ». Bien qu'il en arrive là, Luc auparavant se singularise puisque, selon lui, ce n'est pas le cri d'une volaille qui a réveillé le souvenir de Pierre, mais c'est le τοῦ ῥήματος, « la parole qui crée et transforme l'humain » de Jésus lui-même. La critique textuelle a conduit à cette signification théologique.

Bovon rappelle pour le v.61 ce qui suit :

> Qui a fréquenté un palais de justice sait que des groupes attendent dans les couloirs et que se croisent les pas comme les regards de ceux qui sortent d'une audience et de ceux qui attendent dehors. C'est ce qui se passe ici. Pour montrer que Jésus est occupé ailleurs, mais qu'il n'oublie pas le sort de son disciple, Luc utilise le participe στραφεὶς, « s'étant retourné ». Point n'est besoin de dire ce qui occupait présentement Jésus : les lecteurs savent qu'il a perdu la liberté de ses mouvements. Ce qu'ils apprennent, c'est que Jésus utilise le dernier droit qui lui reste : celui de tourner la tête et de regarder son disciple. L'évangéliste ne qualifie pas ce regard. Tout ce que l'on peut dire, c'est que, désintéressé de soi, Jésus se préoccupe de son disciple. Mais laisse-t-il paraître de la tristesse ? Ou son regard contient-il des reproches ? Ou veut-il avoir raison ? On ne sait. Tout ce que Luc tient à signaler, c'est l'effet immédiat qu'il produit[290].

On note que pour l'expression « Et s'étant retourné, le Seigneur regarda Pierre », Luc est le seul à rapporter ce double geste du Sei-

[290] F. BOVON, *Évangile selon saint Luc 19,28–24,53*, p. 283.

gneur[291], qui est très important du point de vue, tant historique que théologique. Historiquement, c'est que le Seigneur est là, il est dans la cour où se passent les événements, ce que, ni Marc ni Matthieu, n'avaient dit. Luc ne le dit pas encore, mais il note que le Seigneur se retourne. Quand Pierre l'a renié trois fois, il se retourne et le regarde[292]. Le verbe στραφεὶς, « se retourner », théologiquement important chez Luc, signifie que le type de regard est émouvant et c'est qui fait éclater le pauvre Pierre, bouleversé par le regard plein de reproche comme qui dirait : « Je te l'avais bien dit, mon pauvre Pierre ! »[293]

Est-ce que le regard du Seigneur, du fait qu'il provoque des pleurs, implique-t-il, ipso facto, le repentir de Pierre ? Benoît soutient cela en disant : « Pierre est en larmes, c'est la contrition qui obtient le pardon »[294]. On sait que le « Seigneur » ne parle pas à Pierre, mais son regard est une communication intense et révélatrice. Ce regard qui provoque en final le repentir de Pierre, est d'abord un lieu de souvenir. Pierre doit se rappeler les paroles dites par le Seigneur en Lc 22,31. Et à ce propos, Albert Vanhoye déduit:

> En regardant Pierre, Jésus se fait reconnaître par lui comme prophète qui a dit vrai. Jésus avait prédit le triple reniement à un moment où cette prophétie semblait n'avoir aucune probabilité puisque Pierre s'affirmait alors prêt à être fidèle à son maître

---

[291] Ὁ κύριος pour Jésus terrestre se rencontre 16 fois dans Luc, pour 1 fois dans Marc (11, 3, sans compter 16,20), 2 à 3 fois dans Matthieu et 5 dans Jean sur l'adresse de κύριε.

[292] P. BENOIT, *Op.cit.*, p. 79.

[293] Cette notation de Luc à l'âme profonde, chacun des croyants doit en vivre : lorsqu'ils ont quelque reniement à se reprocher, petit ou grand, ils doivent sentir ce regard du Seigneur : « Tu as promis d'être fidèle, et voilà ce que tu fais » et, comme Pierre, ils doivent se convertir.

[294] P. BENOIT, *Op.cit.*, p. 80.

jusqu'à la prison et la mort (Lc 22,33). La prophétie s'est réalisée à point nommé. Jésus regarde, Pierre se souvient[295].

En Lc 22,31-32, Jésus prouve encore son titre de Prophète. A l'annonce de l'épreuve satanique qui doit fondre sur Pierre succède une assurance. Jésus a prié pour que la foi du disciple ne défaille pas. D'après le v.34, dans le contexte lucanien, où l'on apprend que sa foi a sombré lorsqu'il a renié son maître, mais la prière de Jésus est susceptible d'être exaucée à l'instant où il le regarde, celui-ci se souvient : « Se faisant reconnaître comme vrai prophète, Jésus se sert du reniement même pour renforcer la foi de Pierre et le rend ainsi capable, par la suite, d'affermir ses frères » (22,32)[296].

De l'expression καὶ ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς, « Pierre sortit et pleura amèrement » v.62, on pourrait noter que par le regard de Jésus, Pierre se souvient de la parole qui lui avait été dite : « Cette nuit, avant qu'un coq ne chante, tu m'auras renié trois fois ». Le disciple prend conscience de sa distance entre son intention et la cruelle réalité, et il pleure.

Pour Marc c'est la dernière action de Pierre dans son évangile. La suite des événements ne sera facilitée que par l'annonce d'un jeune homme au tombeau que le Ressuscité précède en Galilée « les disciples et Pierre » cf. Mc 16,7[297]. Mais pour Luc, si Pierre disparaît, c'est pour un temps, car au chapitre 24, il apparaît à la résurrection de Jésus pour la continuité des actions dans les Actes des Apôtres jusqu'à son ultime conversion.

Par rapport à ce v.62, il va sans dire avec Bovon que Luc aurait été contaminé par Matthieu dans cette finale (cf. Mt 26,75b). La finale matthéenne situe en extériorité le travail spirituel que Pierre est en train

---

[295] A. VANHOYE, « *L'intérêt* », p. 1545.

[296] S. LAGASSE, *Op.cit.*, p. 343.

[297] C. FOCANT, *L'Évangile selon Marc. Commentaire du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 2004, p. 559.

d'opérer en son fort intérieur. Les larmes marquent le repentir. Qu'elles soient amères (πικρῶς, « amèrement »), cela s'explique par l'horreur du péché qui vient d'être commis. Que Pierre « sorte », indique qu'il n'en peut plus. Il est dès lors en mouvement vers le pardon et la vie nouvelle[298]. Le v.62 conclut au repentir de Pierre sans pour autant l'innocenter du scandale de ses reniements et Bovon en donne une illustration en exhortant les commentateurs qui s'en épuisent en comparaison synoptiques et en reconstructions historiques à tourner un regard ailleurs :

> En effet, leurs auteurs oublient alors l'essentiel : une phénoménologie ou une psychologie du reniement… De quoi s'agit-il au juste ? D'une décision rapide prise dans une situation de crise, d'un réflexe d'autoprotection déterminé plus par la panique que par le calcul ; d'une décision prise sous le coup de l'impulsion plus que d'une réflexion, qui consiste à lâcher un être auquel jusque-là on a « tenu ». C'est ce brusque changement dont l'être abandonné n'est pas responsable, qui choque le sens moral de chacun. À distance et pour le spectateur, il correspond à la lâcheté, à de l'égoisme, à de l'injustice et à de l'ingratitude. De près et pour l'intéressé, il relève de la survie face à une situation qui, elle est marquée par l'injustice et la violence. En ce sens, le repentir de Pierre a ceci de remarquable qu'il se produit quand la violence n'est pas encore parvenue à son comble. Sans ce retour sur soi, l'attitude de Pierre demeure néanmoins honteuse et suscite l'opprobre et la critique. Pour le dire autrement, le repentir de Pierre a ceci de décevant qu'il aura fallu trois reniements successifs, le chant du coq et le regard du Maître pour qu'enfin il se produise. Que celui ou celle qui n'a jamais été lâche et qui a tou-

[298] F. BOVON, *Évangile selon saint Luc 19,28-24,53*, p. 283-284.

jours fait preuve de *courage* lui lance la première pierre. (cf. Jn 8,7)[299].

En effet, le rapport entre les v.31-34 et les v.54-62 démontre cette responsabilité humaine susceptible de la chute, mais heureusement soutenue par le Christ. Jésus « s'étant retourné » vers Pierre, στραφεὶς (v.61), le participe de στρέφω, verbe qui est aussi présent dans l'aoriste ἐπιτρέψας de Pierre, « une fois converti » (v.32), montrent que la foi est comprise comme la marque essentielle de la vie retrouvée. C'est à ce titre que les Actes des apôtres seront consacrés. Elle demeure cependant une réalité humaine fragile et susceptible de chutes que seules la miséricorde et la patience de Dieu soutiennent le disciple vers la plénitude de sa confession de foi.

2.6.3 Synthèse théologique de Lc 22,54-62

Les v.54-55 servent d'énonciation de l'événement qui constitue le corps du récit. Et Simon Pierre en est le personnage central. Le renversement auquel Simon Pierre aboutira à la fin du récit résulte du retournement et du regard d'amour que Jésus a fixé sur lui au moment ultime, après le second risque d'effondrement.

Un autre moment important subséquent à celui qui précède, a été le défi de l'identité de Pierre. Il est sans nul doute que Pierre eut voulu rester caché. Il se fit donc le plus discret possible, essayant de se confondre à la foule des curieux et des personnes qui se trouvaient là sans se faire remarquer. Mais il ne le put pour longtemps. Pierre ne pouvait pas effacer le passé, ni rayer de sa vie les moments de proximité vécus avec Jésus. En se ralliant à lui, bien qu'il n'en maîtrisât pas la profondeur et la destinée de ce choix, Pierre s'était identifié à Jésus aux yeux de tous. Son identité réelle lui sera dite à trois reprises quoiqu'il s'en défende, il est l'un d'entre les disciples de Jésus. Cela fait croire qu'être disciple de

[299] F. BOVON, *Évangile selon saint Luc 19,28-24,53*, p. 284.

Jésus invite inévitablement à construire une identité et à marquer des traces ineffaçables. Sinon, le croyant restera une personne dévastée et d'une identité controversée bien que confessant la foi en Christ. Les moments de reniement chez Pierre et comme chez tous les disciples semblent inhérents à la nature humaine. Peut-être, on aimerait rester caché, assis là incognito au milieu de la foule des moqueurs ou des ennemis de l'Évangile! Tôt ou tard viendra le moment de vérité, où contraint, on devra se positionner face à Jésus.

La lecture de ce récit n'ouvre pas à l'idée d'un droit ou d'un ordre de jet des javelots et des discrédits à Simon Pierre et aux âmes qui trébuchent ou titubent dans leur marche à la suite de Jésus. Ce récit n'en donne pas une telle garantie. Nul n'est capable de rien et de faire mieux de lui-même. Seule la grâce qui se traduit ici par l'intercession de Jésus a fini par la restauration de Simon Pierre. Et le Réformateur Calvin, comme exégète moderne et homme d'Église avait noté au sujet du reniement et du repentir de Pierre :

> « La chute de Pierre qui nous est yci récitée, est un fort beau miroir de nostre infirmité. Puis après en sa repentance nous est proposé un exemple singulier de la bonté et miséricorde de Dieu. Ainsi, ceste histoire qui est racontée touchant un homme seul, contient une doctrine commune à toute l'Église, et fort utile »[300].

Il a été constaté qu'après le v.62, Pierre se tait comme il en a été pour son maître depuis l'arrestation jusqu'au matin, moment pendant lequel il est interrogé au sujet de sa messianité et de sa filiation divine. Pierre disparaît de la scène et n'apparaîtra qu'au matin de la résurrection de son Seigneur où il est présenté comme le premier à rencontrer le Christ ressuscité (cf. Lc 24,34)[301].

---

[300] J. CALVIN, *Harmonie*, p. 677-687 ; voir aussi F. BOVON, *Évangile selon saint Luc 19,28–24,53*, p. 287.

[301] Lc 24,1-12 et 34 : Le récit de la passion et de la résurrection fait partie du Proto-Luc à part certaines correspondances issues de la tradition marcienne.

En effet, l'histoire du tombeau vide et même de la résurrection telle que décrite par les évangiles, présente de sérieux problèmes. Elle n'est mentionnée que de manière diversifiée dans le témoignage kérygmatique de la passion et de la résurrection dans le NT[302]. Les récits de résurrection dans les quatre évangiles sont particuliers: Luc place au début du témoignage, les femmes qui avaient suivi Jésus depuis Galilée (v.10) avant de faire mention de Pierre (v.12 et 34) et les disciples d'Emmaüs (v.13) et enfin de tous les Onze réunis (v.33). Quant au quatrième évangile, ses récits de résurrection ont un autre cachet spécial : la présence de la figure du disciple « bien-aimé » qui va au tombeau avec Pierre. Il y a également l'expérience de Marie de Magdala, et celle de Thomas qui veut voir et toucher le Ressuscité. À ces particularités, il faut ajouter le récit du chapitre 21, propre au quatrième évangile[303].

Puisque Luc cite Pierre après les femmes revenues du tombeau avant d'envisager d'autres témoins et qu'au v.34, il omet carrément ces mêmes femmes pour attribuer la première apparition à l'apôtre, son leitmotiv est à bien comprendre. Ne serait-ce pas que le disciple, modèle de conversion dans l'histoire de la foi qu'il raconte, ne doit pas rester à

Dans la partie, Luc suit le schéma traditionnel de Marc, mais y fait des unités supplémentaires qui lui sont propres. Et donc, le récit vient des sources de Marc et L+Q.[301] Sans entrer dans le débat de critique des sources et traditions des évangiles synoptiques, une unanimité reste envisagée que le récit de la résurrection fait partie des anciennes couches des traditions de la chrétienté primitive. Ces traditions ont circulé avant même la rédaction des évangiles. Le v. 34 de notre péricope par exemple, reprend une tradition sur le témoignage de la résurrection déjà citée par l'apôtre Paul en 1 Co 15, 4s.

[302] C.F. EVANS, *Saint Luke. New Testament Commentaries*, Trinity Press International, 1990, p. 890: "This story presents special problems of original and purpose. Discovery of the tomb as empty is not mentioned in any kerygmatic statement of the passion and resurrection in the NT."

[303]B. ESCAFFRE, « Le livre de l'heure (Jn 13–20,31). Récits de résurrection », in *Cahiers Évangiles*, n° 146 (décembre 2008), p. 36/1-50.

marge d'un si grand événement du salut dont il aura à assumer la propagation, surtout qu'il en a déjà reçu la mission ?

De toute facon, Lc 24,34 vient répondre à la question dans ce sens. C'est un sommaire qui montre l'importance de l'apparition de Jésus à Pierre. Et cette apparition était comprise comme le fondement même de la foi en la résurrection du Christ dans l'Église primitive. Et cette tradition a été conservée en partie dans le quatrième évangile (Jn 21,15-23). Le dernier rédacteur de Jean a inséré dans une structure littéraire en inclusion à la place symétrique du triple reniement de Pierre, montrant comment le Christ fait « revenir » Simon Pierre. La raison majeure de ce récit symétrique au triple reniement, dans l'évangile selon Jean est plus institutionnelle que théologique. Zumstein l'explique en ces termes[304]:

> En vue de préserver l'authenticité primitive ou apostolique de la communauté johannique, on a réhabilité Pierre le garant de la tradition apostolique. La triple interrogation du Ressuscité adressée à Pierre et la triple réponse positive de ce dernier, permet de l'installer dans la charge de son troupeau. La sémantique du berger et du troupeau (les verbes βόσκειν, « faire paître » et ποιμαίνειν, « mener paître » sont synonymes de même que les termes ἀρνίον, « agneau » et πρόβατον, « brebis ». Leur alternance est de nature stylistique) fait référence à une responsabilité de conduite, d'attention aux besoins vitaux du troupeau, de sollicitude et de protection. Du point de vue théologique, on soulignera que la charge la plus éminente n'est pas confiée à Pierre en vertu de son mérite ou de ses capacités ; c'est explicitement au renégat pardonné et réhabilité que le Christ johannique confie par pure grâce la responsabilité de pasteur. La fonction pastorale trouve ainsi son fondement et sa condition de possibilité dans la seule initiative du Christ.

[304] J. ZUMSTEIN, *L'évangile selon Saint Jean (13–21)*, p. 312.

Toutefois, parler d'une réhabilitation de Simon Pierre serait une appréhension qui ne cadre pas, du tout, avec la pensée de Luc, qui voit dans toutes les péripéties que l'apôtre a connues, une voie choisie par le Seigneur pour le faire progresser jusqu'au point où il peut assumer de telles responsabilités lui reconnues aussi par le rédacteur final du quatrième évangile. Il est certes vrai que le relèvement de Simon Pierre ainsi que la charge pastorale lui confiée, demeurent strictement le fruit de la sollicitude et de la miséricorde de Dieu.

Par ailleurs, le récit de la conversion de Pierre fait transparaître deux faces qui retenaient les premiers chrétiens à ne pas renoncer à ce souvenir encombrant de Pierre : une face négative que le reniement met en valeur et la face positive que constitue le courage de Jésus. Etape catastrophique, ce triple péché éclaire l'étape suivante, la confession réitérée que les croyants rendent au Christ dans les Actes des Apôtres. Bovon soutient que l'existence chrétienne est moins une progression qu'une transformation.

Au fil de son œuvre littéraire, l'évangéliste illustre ce schéma doctrinal : tant Pierre que Paul ont passé, eux-mêmes, des ténèbres à la lumière (Ac 26,18), du reniement ou de la persécution à la foi et à la proclamation. Pour que des tels bouleversements soient possibles, Luc le croit et l'atteste, il faut l'intervention de Dieu, prévenante, puis concomitante aux décisions humaines[305].

Cela est vrai, certes. Mais la transformation dont il est question que l'auteur semble opposer à la progression sans la nier, que ce soit pour Pierre ou pour Paul, figures paradigmatique de conversion de tout croyant, n'a pas été d'un seul coup, toute faite et complète.

---

[305] F. BOVON, *Évangile selon saint Luc 19,28- 24, 53*, p. 288.

3

SIMON PIERRE DANS LES ACTES DES APÔTRES, ULTIME CONVERSION

Les textes qui intéressent pour l'instant l'étude sont tirés de la première grande partie des Actes ou de deux premières étapes selon la structure de Daniel Marguerat (1,1–8,3 et 8,4–12,25)[306]. Dans le cheminement de Simon Pierre jusqu'à son ultime conversion, l'intérêt est porté sur les discours d'Ac 2,14-41 (le relèvement de Pierre), d'Ac 10,34-43 (ultime conversion de Pierre par la rencontre avec Corneille) et d'Ac 15,6-21 (rôle de l'apôtre pour le maintien de l'unité de l'Église). Bien que ce dernier texte soit situé dans la partie consacrée généralement à la mission paulinienne, son rôle principal serait de confirmer l'ouverture à l'universalité de l'Évangile dont Simon Pierre sera le premier confesseur et propagateur.

Dans cette partie, il est question de se rendre compte du relèvement et de la conversion ultime de Simon Pierre. Cette dernière le conduira à participer à l'accomplissement de l'œuvre du salut telle que Jésus le lui avait recommandé après sa résurrection. On constatera que dans les Actes des Apôtres, Simon Pierre n'est plus ce disciple défaillant et craintif. Il représente ce personnage qui tient valablement au point que ses actions soient identiques à celles de Jésus dans les évangiles, bien que cela ne soit pas sans les moindres failles. Mais, comment Pierre y est-il parvenu ?

---

[306] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12). Commentaire du Nouveau Testament Va*, Genève, Labor et Fides, 2007, p. 21.

3.1 Remarques sur les Actes des Apôtres

Avant de procéder à l'analyse des textes choisis comme paradigmes, il convient de rappeler quelques remarques sur les Actes des Apôtres.

À la suite de Marguerat, il est à noter qu'une division classique du livre le répartit en deux grandes parties, une première vouée à la mission auprès des juifs (1,1–15,35) dont Pierre en est le point focal. La seconde partie est consacrée à l'évangélisation des nations (15,36–28,31) dans laquelle Paul devient aussi l'épicentre. Cette structuration accorde à l'assemblée de Jérusalem (15,1-35) un rôle de charnière qu'elle n'a pas. La rencontre de Pierre et Corneille à Césarée inaugure l'accès des non-juifs au salut, signifiée par le baptême et validée par l'Église de Jérusalem. L'assemblée de Jérusalem ne fait que sanctionner la mise en œuvre, au travers de la mission de Barnabé et Paul (Ac 13–14), de cette initiative bouleversante de Dieu. Par contre, le parcours géographique d'Ac 1,8 détient la clef de son organisation. La narration des Actes se déroule comme un parcours en cinq étapes, dont chacune se caractérise par un lieu, un temps, une thématique et des personnages principaux[307]. La charnière dans les Actes des Apôtres est dès lors à situer au chapitre 10 dont la clé d'organisation se trouve en 1,8 le chapitre 15 n'est que sa mise en œuvre.

Aussi, en théologien attentif à la continuité théologique, Luc a-t-il ménagé à la fin de chaque étape une phase de transition qui assure le passage avec l'étape suivante. De la première à la deuxième, le martyre d'Etienne (6,8–8,3) déclenche l'ouverture de l'évangélisation aux non-juifs. De la deuxième à la troisième, l'évasion miraculeuse de Pierre et la mort du tyran (12,1-25) préfigurent le rassemblement du nouveau peuple composé des juifs et des non-juifs. De la troisième à la quatrième, l'accord de Jérusalem (15,1-35) légitime la mission de Paul. De la quatrième à la cinquième, les adieux de Paul aux anciens d'Ephèse

[307] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12),* p. 22.

(20,13-38) annoncent la longue captivité[308]de Paul, la seconde figure paradigmatique de conversion et de vocation du disciple dans les Actes des Apôtres.

3.2 Relèvement de Simon Pierre et son don de la parole d'apôtre (Ac 2,14-41)

3.2.1 Texte et traduction

On constate que dans l'ensemble le texte est bien établi, car les leçons variantes existantes sont secondaires. L'analyse ici consiste à pendre en compte les v.30 et 38 dont l'influence est significative dans la compréhension du texte dans son ensemble.

Le v.30 est très discuté, on retient la leçon variante pour laquelle le mot ὀσφύος est remplacé par καρδίας ou par κοιλίας. Le codex Bezae a choisi καρδίας, « cœur » lorsqu'un autre groupe des témains, principalement la version gig, Syriaque et le témoignage d'Irénée de Rome, lisent κοιλίας, « ventre, sein » à la place de ὀσφύος, « rein ». Les manuscrits qui maintiennent ὀσφύος, sont si importants qu'ils n'ont pas été cités par l'éditeur de NA[28] édition révisée[309]. Dans le cas où les reins seraient compris comme siège de la génération, ὀσφύος constitue la leçon la plus difficile. C'est donc sur lui doit porter le choix.

Au v. 38, on s'intéresse à la leçon dont l'expression τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν, a été rendue différement par certains groupes des manuscrits. Le codex Bezae principalement, une série des miniscules, les manuscrits de la Mer Morte, la vieille latine et les versions syriaques ainsi que le témoignage d'Irénée de Rome et de Cyprier, ont retenu ἁμαρτιῶν, des péchés ». Un autre groupe des manuscrits, principalement le codex

---

[308] *Ibid*.

[309] NESTLE- ALAND, Novum Testamentum Greace with dictionary, 28e édition révisée, p. 383.

Ephraemi rescriptus et la miniscule 1175 retenu le τῶν ἁμαρτιῶν, « des péchés ».

Par contre, les manuscrits qui plaident pour la présence de l'expression τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν, « de vos péchés », sont les codex Sinaïticus, Alexandrinus, Vaticanus et une version latine de la vulgate.

Du point de vue de la critique verbale, cette omission double de l'article τῶν, « des » devant ἁμαρτιῶν « des péchés » et du pronom ὑμῶν, « de vous » pourrait faire croire le copiste a voulu éviter la répétition de l'article qui apparaît déjà au début du verset. Ce qui laisse à penser que le texte original aurait cet article.

Du point de vue de la critique externe, les manuscrits les plus anciens et plus importants sont en faveur du maintien de l'expression toute entière[310]. Quant au point de vue de la critique interne, on note que Pierre s'adresse à une communauté bien précise et pour montrer que celle-ci ne doit pas dérober à son message, il insiste en répétant l'article que le pronom. Même si le verset pose déjà un proble de segmentation selon Omanson[311], l'expression τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν, « de vos péchés » doit faire partie du verset 38. Et la partie du verset se lira : « *Convertissez-vous et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus Christ et vous recevrez le pardon de vos péchés et le don du Saint Esprit ».*

Ainsi, le texte à traduire tient compte des modifications observées aux v.30 et 38. Pour le reste, la traduction de la TOB, telle que retenue par Camille Focant et Daniel Marguerat[312], sera strictement suivie mais selon les thèmes proposés dans la partie de structure du texte.

---

[310] NESTLE- ALAND, *Novum Testamentum Greace with dictionary, 28e édition révisée*, p. 384.

[311] R. -L. OMANSON, *A textual Guide to the Greek New Testament*, p. 222.

[312] C. FOCANT, D. MARGUERAT, *Op.cit*., p. 521-523.

3.2.2 Contexte (Ac 2,14-41)

D'après Faure Patrick, Ac 1,6-3,26 constitue une unité littéraire. Plusieurs indices littéraires confirment l'unité de cet ensemble[313]. L'événement de la Pentecôte (Ac 2,1-13) et le discours de Pierre à l'occasion, sont unis par quelques éléments. Bien entendu, d'autres commentateurs les distinguent dans leur caractère propre. Ainsi donc le discours d'Ac 2,14-41 est précédé du récit de miracle de la Pentecôte (v.1-13)[314].

On remarque par ailleurs que le texte d'Ac 2 ne recèle aucune trace d'une fête chrétienne de la Pentecôte. Alors qu'une célébration chrétienne de la Pâque apparaît dès les années 40-50, aucun investissement chrétien de la Pentecôte n'est attesté au premier siècle. Le terme πεντκοστή est utilisé par les chrétiens dès la seconde moitié du IIe

---

[313] FAURE Patrick, *Pentecôte et parousie Ac 1,6–3,26. L'église et le mystère d'Israël entre les textes Alexandrin et Occidental des Actes des Apôtres*, Paris J. Gabalda et C[ie], 2003, p. 135. On relève qu'Ac 1,6-7 et Ac 3,20-21 sont reliés par le vocabulaire du rétablissement (Ac 1,6 dans le texte Alexandrin on a ἀποκαθιστάνεις, le texte Oriental a ἀποκαθήση ; tandis qu'en Ac 3,21 ἀποκασθάσεως qui est unique dans les Actes, ainsi que par la mention conjuguée du ou des temps ou des moments (Ac 1,7 TA/ TO χρόνους ή καιρούς/ χρόνον ή καιρούς ; Ac 3,20 καιροί ἀναψύξεως…3,21 χρόνων ἀποκασθάσεως). La perspective est alors celle d'une validité et d'une actualité retrouvée de toutes les prophéties, lesquelles se rapportent à toutes les prophéties depuis Samuel et ses successeurs (Ac 3,24), c'est-à-dire à une origine liée à la royauté.

[314] A l'origine de Pentecôte, un événement qu'on dira extatique a été considéré par les premiers chrétiens comme irruption de l'Esprit Saint ; une perception analogue apparaît en Jn 20,21-22, également liée à l'envoi des disciples en mission. Luc a érigé cet événement en acte fondateur, infléchissant en processus de communication ce que fut, initialement, une exposition de paroles inspirées. Le rapprochement avec la Pentecôte juive et ses rituels de renouvellement de l'alliance lui a permis d'interpréter la venue de l'Esprit comme conclusion d'une alliance renouvelée de Dieu avec les siens. En un raccourci symbolique, Ac 2 présente ce que sera la mission chrétienne : ouverture à l'universalité (cf. D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12),* p. 80).

siècle, s'applique à la période de cinquante jours qui débute avec l'eucharistie de la nuit de Pâques (Tertullien, *De baptismo* 19,2). Il faudra attendre la fin du IVe siècle pour que le cinquantième jour du temps pascal, la « cinquantaine », soit l'occasion d'une fête spécifique célébrant le don de l'Esprit à l'origine de l'Église.

Cependant, l'événement paraît une communication fondatrice d'universalité et par ce dernier, l'Église naît peuple de l'Esprit et naît universelle. De cette destinée, comme le dira plus tard Simon Pierre (11,15), Pentecôte marque « le commencement ». Or, le scénario de commencement est calqué sur le début de l'activité publique de Jésus, où se succèdent aussi réception de l'Esprit et première prédication (Lc 3,21-22 ; 4,16-30). L'analogie veut dire : comme le ministère de Jésus, la vie de l'Église naît d'un don qui la fonde. Elle trouve son origine en dehors d'elle, dans une grâce qui la dépasse infiniment. Elle naît porteuse d'une parole dont l'envergure universelle lui est donnée avant d'être le résultat de son labeur missionnaire. L'agir de l'Esprit se manifestera dans la communauté croyante par des gestes concrets de communion et de solidarité (Ac 2,42-47) ; mais il expose aussi les croyants, comme le fut leur Seigneur, à la contestation et à l'incompréhension (Ac 3–5)[315].

Pentecôte appelle à discerner l'unité d'une même parole dans l'irréductible pluralité des langues. L'événement ne fonde pas une communication fusionnelle, mais avance une promesse : l'Esprit peut transcender toute culture, ou plutôt habiter toute culture, pour faire entendre les merveilles de Dieu. Pour le dire autrement : l'Esprit de Pentecôte fonde l'Église comme une communauté diverse où la communication universelle est un don[316]. Mais Pierre se sent provoqué pour proclamer l'Évangile (v.15). Aux insultes des moqueurs qui soupçonnent les croyants de l'ivresse (v.13), Pierre répond, non plus par un reniement

[315] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12)*, p. 80-81.
[316] *Ibid.*

comme il en a été dans la cour du Grand Prêtre, lors de la Passion (cf. Lc 22,54-62). C'est ici le premier signe de son relèvement et la sortie de son silence depuis la crucifixion. Un revirement significatif s'annonce dans le chef de Simon Pierre. Comme qui dirait que son reniement s'équilibre par sa confession de foi.

Le récit de la Pentecôte s'achève sur la perplexité du public et la prise de parole de Pierre. Il interprète l'événement et en dévoile l'origine. Tout indique que cette prise de parole revêt un rôle programmatique dans le livre des Actes : son emplacement en tête du récit, sa longueur, son cadre solennel. Ce discours-prédication s'apparente à la première prédication publique de Jésus dans l'évangile (Lc 4,16-30). C'est ce que souvent les critiques dénomment « phénomène de *synkrisis* ». Mais aussi il constitue la première annonce missionnaire à l'intention des juifs et la première manifestation externe de l'autorité apostolique de Pierre. Entre Lc 3–4 et Ac 2, on observe la même succession d'une intervention de l'Esprit (Lc 3,21-22 ; Ac 2,1-13), d'un discours inaugural appuyé sur la prophétie (Lc 4,16-30 ; Ac 2,14-41) et d'une activité de guérison (Lc 4,38-41 ; Ac 2,43)[317]. Ac 2,14-41 s'inscrit donc dans le prolongement du miracle de la Pentecôte en 2,1-13.

3.2.3 Sources du texte

Martin Dibelius a détecté la présence d'un scénario typique aux discours dénommés missionnaires des Actes à l'intention du judaïsme, composé de cinq éléments: introduction liée au contexte: 2,14-21; kérygme (vie, souffrance, résurrection du Christ) : 2,22-24.32-33; témoignage apostolique: 2,32b; argumentation scripturaire: 2,25-31.34-35; et appel à la conversion : 38-40[318]. La composition de Luc s'appuie sur des éléments kérygmatiques fondamentaux, très anciens, originaires du

[317] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12)*, p. 84.

[318] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12)*, p. 84 et note.

judéo-christianisme palestinien : parmi eux, la formule kérygmatique de contraste « vous l'avez tué, Dieu l'a relevé » (2,23-24; cf. 2,36) et l'utilisation du Psaume 110 (cf. 2,34-35). Mais Luc ne vise pas à élaborer un paradigme pour la mission juive de son temps, il cherche plutôt les modèles archaïques de la prédication chrétienne aptes à conférer une plausibilité à la construction d'un discours de l'année 30. Par contre, Barret[319] crédite Luc de deux intentions, notamment paradigmatique et historique.

Compte tenu de l'état des relations entre Église et synagogue au temps de Luc, il est douteux que l'auteur envisage encore une mission active à l'intention du judaïsme (cf. 28,28). A cet effet, Luc puise largement dans le patrimoine scripturaire qu'il suppose commun à Pierre et à ses auditeurs jérusalémites. Seul anachronisme : l'Ecriture est citée suivant la version grecque de la Septante, ce qui permet de jouer sur l'ambivalence du titre κύριος, « Seigneur », en l'attribuant soit à Dieu, soit au Christ (2,20.21.25.34.36.39)[320].

Après avoir clarifié les questions textuelles et contextuelles, ainsi que celles des sources, il faut passer à la structure et à la compréhension du discours d'Ac 2,14-41.

3.2.4 Structure et compréhension du texte

A la suite de Marguerat[321]et selon les indices syntaxiques et sémantiques, l'organisation interne du discours de Pierre correspond donc à un

---

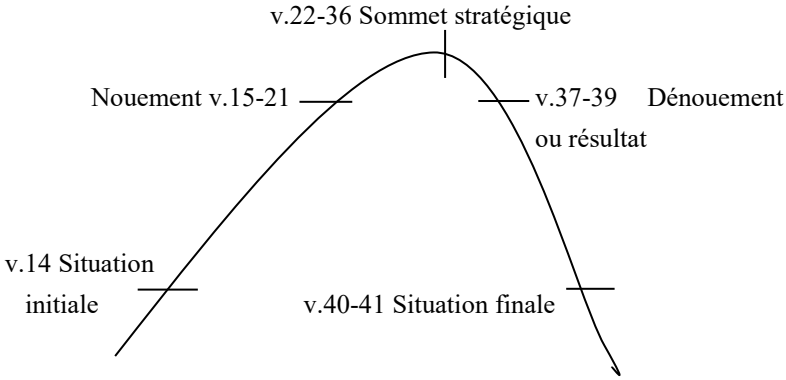
[319] BARRET, *Actes*, p. 133.

[320] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12)*, p. 84 - 85.

[321] *Ibid.*, p. 85. Une subdivision classique oriente le texte sur trois apostrophes qui se succèdent à son intérieur. Pierre n'interpelle ses interlocuteurs à trois reprises : « hommes juifs et (vous), tous les habitants de Jérusalem » (v.14), « hommes d'Israël » (22a), « hommes frères » (29a). Ces apostrophes ont inspiré une subdivision en trois sections : 2,14-21.22-28.29-37 cf. Marion L. SOARDS, *The Speeches in Acts*, p. 31-32. Or cette structuration ne permet pas de saisir la

triple objectif : expliquer l'événement de la Pentecôte, annoncer la résurrection de Jésus en s'appuyant sur l'Ecriture et, l'appel des juifs de Jérusalem à la conversion. Mais, tout part d'un Simon Pierre qui se relève, qui sort de son silence que le triple reniement lui avait infligé. Et résolument, il se met débout pour s'adresser à la foule.

Le texte répond de très près à la structure d'un discours dont l'analyse rhétorique permet d'observer le texte de la manière suivante : Le v.14 : la mise en place des personnages ou situation de départ ; les v.15-21 : la présentation du problème ou introduction ; les v.22-36 : le sommet stratégique ; les v.37-39 : la conséquence ou résultat ; les v.40-41 : situation finale ou parénèse conclusive.



3.2.4.1 Relèvement de Simon Pierre ou situation de départ (v.14)

[14] Alors Pierre**,** débout avec les onze, éléva la voix et leur déclara : « Hommes juifs et (vous), tous les habitants de Jérusalem, que ceci soit connu et ouvrez l'oreille à mes paroles ».

Ce verset fait une mise en place des personnages ou l'évocation de la situation de départ et définit en même temps le cadre de la première

---

présence d'un corps principal du discours, délimité aux versets 22 et 36 par la double apparition de la formule kérygmatique de contraste qui oppose à la crucifixion le relèvement de Jésus par Dieu.

prédication chrétienne en public. Il présente Simon Pierre comme un homme debout et capable, comme son Seigneur, à s'adresser avec assurance à la foule. Cette prise de parole constitue la première proclamation publique de l'Évangile dans les Actes, mais aussi la première annonce missionnaire à l'intention des juifs et la première manifestation externe de l'autorité apostolique[322]. Pour l'apôtre, cela est une étape décisive. Sanctifié et outillé à travers les péripéties de son cheminement, Pierre se présente en véritable témoin du Jésus crucifié. En réaction contrastée de la foule déjà en 2,12-13, Pierre se lève et se doit d'interpréter et dispenser au peuple juif une intelligence théologique de l'événement de la Pentecôte.

En effet, la posture de Pierre, qui se lève et hausse le ton, fait présager un discours public. On n'est plus à la synagogue où le rabbi s'asseoit pour enseigner. De plus, tout Jérusalem est interpellé : le mandat d'être les témoins du Ressuscité (1,8) est prescrit. Le verbe ἀποφθέγγομαι, « *énoncer, déclarer à voix haute* » a déjà été utilisé au v.4 pour désigner le langage inspiré des acteurs de la Pentecôte. Sa reprise ici signifie que la prédication de Pierre ne fait qu'expliquer et légitimer la venue de l'Esprit de Pentecôte. Pierre ne se profile pas d'ailleurs comme individu, mais comme une figure représentative du cercle de Douze. Le narrateur y insistera encore au v.37.

3.2.4.2 Simon Pierre l'interprète de l'événement de la Pentecôte : 2,15-21

> [15] En effet, ces (gens) ne sont pas ivres comme vous le supposez, car c'est la troisième heure du jour ; [16] Mais c'est ce qui a été dit par le prophète Joël : [17] Et ce sera dans les derniers jours, dit Dieu, je répandrai de mon Esprit sur toute chair, vos fils et vos filles prophétiseront, vos jeunes verront des visions, vos anciens auront des songes. [18] Et même sur mes serviteurs et sur mes ser-

[322] C. FOCANT, D. MARGUERAT, *Op.cit*., p. 523.

> vantes, en ces jours là, je répandrai de mon Esprit et ils prophétiseront. [19] Et je produirai des prodiges dans le ciel là-haut, et des signes sur la terre en bas, sang, feu et vapeur de fumée. [20] Le soleil sera changé en ténèbres et la lune en sang, avant que vienne le jour du Seigneur, grand et éclatant. [21] Et ce sera (ainsi) : quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé.

Dans cette section, Simon Pierre fait une nette présentation du probleme en établissant l'origine de l'événement, en vue de recuser les accusations dont les témoins de la première pentecôte sont victimes. Pratiquement, le bon sens fait conclure que le groupe des disciples que l'on accuse d'être ivre, ne l'est pas.

Positivement, la communication en langues pointe vers un agir de Dieu qu'annonce la prophétiede Joël. La formule du v.16 correspond aux commentaires juifs de l'Ecriture (*pesher*), elle renferme l'idée d'accomplissement même en l'absence du verbe accomplir, car « ceci est » (τοῦτο ἐστιν) correspond au « ce sera » (ἔσται) annoncé par le prophète[323]. L'oracle de Joël véhicule cette espérance du judaïsme que la prophétie, alors éteinte, se rallumerait à la fin de l'Histoire et serait dévolue à chaque Israélite. La dimension inclusive est frappante: tout être (πᾶσαν σάρκα) bénéficiera de l'Esprit de Dieu, fils et filles, jeunes et vieux, serviteurs et servantes. C'est une absolue « démocratisation » du souffle que prédit le prophète[324].

Placé dans la perspective de l'oracle de Joël, l'événement de la Pentecôte symbolise donc l'avènement du peuple- prophète qui ne serait autre que l'Église dans sa dimension universelle[325]. C'est ce que Simon Butticaz qualifie de rapprochement de l'universalisme de la Pentecôte des espérances juives, particulièrement du prophète Esaie, prophétisant pour la fin des temps un mouvement de convergence des exilés à Jérusa-

---

[323] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12)*, p. 87.

[324] *Ibid.*

[325] *Ibid.*, p. 88.

lem[326]. Cette assertion doit cependant inclure la dimension centrifuge de la vision théologique de Luc dans les Actes. Car, en effet, la mission universelle de l'Église est à la fois centrifuge et centripète. Ce dernier aspect est celui que l'auteur souhaite soutenir en priorité, mais le premier aspect montre que l'Église quitte Jérusalem pour conquérir le monde entier en risquant bien entendu le contre poids des ambitions des autorités romaines. On ne peut pas privilégier un seul aspect de cette universalité de l'Évangile.

Plusieurs modifications apportées aux v.17-18 signalent l'adaptation lucanienne de la prophétie à la Pentecôte. Pour Luc, la Pentecôte inaugure la phase ultime de l'Histoire, non pas le dernier jour, mais une période des jours derniers qui conduit au Royaume. L'Esprit est l'ultime don de Dieu aux siens. Luc appuie sur la dimension prophétique en répétant au v.18b ce qui est déjà dit au v.17b (καὶ προφητεύσουσιν) : il lui importe qu'on sache que la tâche prophétique, désormais, est assurée par les disciples de Jésus et en occurrence Simon Pierre[327]. Après les personnes humaines, on passe aux phénomènes cosmiques. Les prodiges célestes annoncés par Joël qui sont à la hauteur de l'événement qu'ils accompagnent : « le grand et éclatant » jour du Seigneur (cf. v.20). « Et ce sera : quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé » (v.21).

On pourrait se demander qui est désigné κύριος, « Seigneur » ? C'est ce que la suite du discours démontre[328].

Dans le cadre du texte de Joël, il s'agit de Dieu le Père. Mais le lecteur des Actes connaît l'ambivalence du titre que la Septante attribue traditionnellement à Dieu, mais qui peut également désigner le Seigneur

---

[326] S. BUTTICAZ, *L'identité de l'Église dans les Actes des Apôtres. De la restauration d'Israel à la conquête universelle,* Berlin, Walter de Gruyter GmbH, 2011, p. 115.

[327] *Ibid.*

[328] Cf. G. K. BEALE, D. A. CARSON (éd.), *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, Grand Rapids/Michigan, Baker Academic, 2007, p. 536.

Jésus (1,6.21). Dans la suite du discours, le v.34 parle de deux seigneurs et le v.36 attribue sans ambiguïté le titre au Ressuscité[329].

De plus, le « nom de Jésus (Christ) » joue un rôle important dans les chapitres 3-5. Faut-il en conclure que le narrateur affirme ici la dimension christologique de κύριος qui s'affiche clairement au v.36 ? Et d'ailleurs, le but du discours proprement dit, est précisément d'établir l'identité de ce κύριος. C'est l'argumentation qui se dégage dans la partie suivante (v.22-35) et la citation du Ps 110,1. Ce qui permettra de comprendre que « Dieu a fait et Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous avez crucifié ».

Christian Dionne est aussi sensible à ce procédé de double-entendement, par lequel le κύριος du v.21 conserve sa dimension à la fois théologique et christologique[330]. L'identité de celui dont l'invocation permet d'être sauvé, est donc sciemment laissée en suspens; le discours de Pierre va travailler à lever cette équivoque. *Invoquer le nom du Seigneur*, c'est appeler sur soi (ἐπι-καλέω) sa protection, mettre sa confiance en lui. Luc est sensible à l'envergure universelle de la prophétie : l'invocation du nom du Seigneur sera accessible à « quiconque » (πᾶς ὅς). Le lecteur perçoit en ces mots, l'annonce d'une universalité[331]que le récit fera advenir au chapitre 10.

3.2.4.3 Simon Pierre et son discours proprement dit (2,22-36)

> 22 Hommes d'Israël, écoutez ces paroles : Jésus le Nazôréen, un homme désigné comme venant de Dieu auprès de vous par des actes de puissance, des prodiges et des signes que Dieu a réalisés

---

329 D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12)*, p. 87.

330 C. DIONNE*, La bonne nouvelle de Dieu dans les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 2004, p. 81-90.

331 Calvin anticipe ici l'affirmation d'Ac 10,34 : « Dieu reçoit tous à soi sans exception, par ce moyen, il les appelle au salut…Ce qui signifie que nul n'est exclu de l'invocation de Dieu, la porte de salut est ouverte à tous ; et il n'y a rien qui nous empêche d'entrer que notre infidélité (*Actes*, p. 461).

par lui au milieu de vous, comme vous le savez vous-mêmes. [23]Ce Jésus, livré suivant le plan fixé et la prescience de Dieu, vous l'avez attaché et supprimé par la main d'impies ; [24] c'est lui que Dieu a relevé en le déliant des douleurs de la mort, par le fait qu'il n'était pas possible qu'elle eût prise sur lui[25] David en effet dit à son propos : Je voyais le Seigneur constamment en ma présence : il est à ma droite pour que je ne sois pas secoué. [26] Voila pourquoi mon cœur a été réjoui et ma langue a jubilé; de plus, ma chair campera sur l'espoir [27] que tu n'abandonneras pas ma vie au séjour des morts et que tu ne donneras pas à ton saint de voir la corruption. [28] Tu m'as fait connaître des chemins de vie, tu me rempliras de gaieté avec ta présence. [29] Hommes frères, laissez-moi vous dire franchement, à propos du patriarche David, qu'il est décédé, qu'il est enseveli et que son tombeau est parmi nous jusqu'à ce jour. [30] Etant donc prophète, et sachant que par son serment Dieu lui avait juré d'asseoir sur son trône un fruit de ses reins, [31] ayant vu d'avance, il a parlé de la résurrection du Christ (disant) qu'il n'a pas été abandonné au séjour des morts et que sa chair n'a pas vu la corruption. [32] Ce Jésus, Dieu l'a relevé, ce dont nous tous nous sommes témoins. [33]Ainsi, exalté par la droite de Dieu, il a reçu de la part du Père la promesse de l'Esprit saint, il a répandu ce que vous voyez et entendez. [34] Ce n'est pas David, en effet, qui est monté aux cieux, mais il dit lui-même : Le Seigneur a dit à mon Seigneur, assieds-toi à ma droite [35] jusqu'à ce que j'aie fait de tes ennemis le marchepied de tes pieds. [36] Que toute la maison d'Israël sache donc avec certitude que Dieu a fait de lui et le Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous avez crucifié.

La construction rhétorique de 2,22-36 pivote sur trois parties avec une apostrophe (v.22a et 29a) fonctionnant comme un appel à l'attention

après deux extraits de l'Ecriture. C'est le sommet qui est lui-même un discours à part entière.

La première manche de l'apostrophe stigmatise l'attention sur la personne de Jésus, livré à la crucifixion, mort et enseveli, mais il n'a pas été retenu par les forces de la mort, il est ressuscité. Il ne peut aucunement être comparé avec le patriarche David, mort, son corps a connu la corruption et dont le tombeau est parmi nous. C'est ce que la seconde manche de l'apostrophe exprime. La résurrection donc de Jésus a un sens d'une révélation de Dieu qui sauve et dont les verroux de la mort ne peuvent pas retenir. Cette signification de la résurrection de Jésus éclate la différence avec une quelconque résurrection qui pourrait surgir dans le monde.

En analysant cette partie qui constitue le sommet du discours dans son ensemble, on se rend compte qu'elle-même répond aux conditions d'un récit discours. Et par une approche purement rhétorique, on y découvre trois parties qu'il convient d'esquisser brièvement.

La première et la troisième partie se focalisent sur la personne de Jésus Christ, sa mort, sa résurrection et son élévation à la droite du Père. Il s'agit des v.22-24 et les v.33-36. Ici, Pierre adresse son discours purement christologique à ses lecteurs qu'il a identifiés comme hommes et frères, « vous ». L'argumentation scripturaire déployée dans ces parties, et notamment la citation du Ps 110,1, permettra à Pierre de conclure au v.36 que « Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous avez crucifié ».

3.2.4.3.1 Ἄνδρες Ἰσραηλῖται, « Hommes d'Israël », v.22-24

Cette apostrophe du v.22, est une nouvelle interpellation qui rappelle l'appel à l'attention de 14b. L'apostrophe situe les auditeurs comme membres du peuple élu ; Pierre ancre ses propos dans une commune identité juive (cf. 29a et 36a)[332].

[332] D. MARGUERAT, *Actes des Apôtres (1–12),* p. 90.

Les paroles qui suivent font penser aux propos du Ressuscité sur le chemin d'Emmaüs en Lc 24,19b-20). Avec l'annonce du kérygme, on passe de la pneumatologie à la christologie. Cet énoncé kérygmatique se présente sous la forme d'une seule phrase jusqu'au v.24, longue et riche en relatives, dont le verbe principal est ἀνείλατε, « vous l'avez supprimé ». Luc reprend ici un schéma kérygmatique ancien qui, à l'action humaine tentant à supprimer le Christ, s'oppose l'agir de Dieu qui le relève des morts. Cette formule de contraste qui apparaît à plusieurs reprises dans les discours des Actes, adressé à Israël, n'est pas à mettre sur le registre d'un antisémitisme païen. L'idée est aussi soutenue par Jacques Dupont dans son étude sur les Actes des apôtres[333]. L'accusation dans ce discours, n'a pas d'effet anti-juif. Elle atteste plutôt la supériorité de l'acte résurrectionnel de Dieu sur le geste mortifère des hommes, et ne culmine pas dans une condamnation, mais dans l'offre d'un espace pour le repentir en vue du pardon. C'est ce qu'on lira au v. 38.

Les v.23-24 quant à eux, décrivent Jésus le Nazôréen par deux clauses subordonnées qui le qualifient dans un rapport strictement théocentrique. D'une part, cet « homme », (ἀνήρ) a été accrédité par Dieu au milieu d'eux (les Israélites) par une activité miraculeuse dont trois termes disent l'abondance : des actes de puissance, des prodiges et des signes (v.22b). La triade actes de puissance- prodiges- signes apparaît ici et en 19,11 où elle qualifie l'agir de Dieu au travers de Paul.

D'autre part, Jésus fut livré suivant « le plan fixé et la prescience de Dieu » (v.23a). Cela signifie que la croix n'anéantit pas l'œuvre de Dieu en lui, mais s'inscrit dans un dessein et un savoir divins. Que la mort de Jésus soit comprise comme une nécessité dans l'ordre du plan de Dieu, est un motif sur lequel Luc insiste dans son œuvre double (Lc 17,25 ; 24,7.26 ; Ac 4,28 ; 17,3). A la décision de la mort, répond (v.24) l'initiative de Dieu qui ramène le Fils à la vie. La présentation théocen-

[333] J. DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, p. 436.

trique de la résurrection est très lucanienne, mais elle correspond aux plus antiques formulations du kérygme (Ph 2,11 ; Rm 10,9 ; Ga 1,1 ; Mc 16,6). L'orientation théocentrique va jusqu'au paradoxe : la croix, n'est pas étrangère au plan divin, et Dieu inverse l'œuvre mortifère des hommes en la vie. Dieu intervient dans la Résurrection comme un Dieu de la vie et qui renverse le scandale de la croix.

Bref, à la suite de Marguerat, Pâques notifie la défaite de la mort, qui ne peut résister à l'œuvre de Dieu et retenir celui que Dieu exalte. La mort ne pouvait pas triompher, car Dieu en avait décidé autrement. Une citation du Ps 16, 8-11[334] vient fonder l'affirmation de Pâques, ouvrant une nouvelle période dans l'argumentation (v. 25-31). C'est bien la résurrection et non la croix, que Luc couvre de l'autorité scripturaire. La raison apparaîtra au v. 33[335].

3.2.4.3.2 « Jésus fait Seigneur et Christ » (v.33-36)

Les deux titres attribués à Jésus sont réunis dans le v.36 : …καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε, « …et Dieu a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous aviez crucifié ».

Cette argumentation christologique établit un lien entre la venue de l'Esprit et la christologie. Elle montre à quel point il importe à Luc de

---

[334] Le Ps 16,8-11: Dans la version hébraïque, le Ps 16 expose la confiance du Psalmiste en un Dieu qui ne l'abandonne pas au risque d'une mort prématurée et restaure sa vie menacée. Luc retranscrit la version grecque de la Septante, dont la réécriture a infiltré dans le texte une couleur eschatologique qui facilite une lecture résurrectionnelle : la chair du fidèle « campera sur l'espérance » (hébreu : en sécurité) ; Dieu ne donnera pas à son saint de « voir la corruption » (hébreu : voir la fosse). Ainsi compris, le Psaume affiche la conviction du croyant que Dieu ne laissera pas son corps éternellement dans l'Hadès, mais lui fera connaître des « chemins de vie » (v.28). Cette dernière expression ne qualifie plus un comportement de fidélité à Dieu, mais acquiert la dimension eschatologique de la vie résurrectionnelle (cf. D. Marguerat, *Op.cit*, p. 91-92).

[335] D. MARGUERAT, *Actes des Apôtres (1–12)*, p. 91.

faire reconnaître au préalable l'accomplissement du plan de Dieu dans la résurrection du Christ, condition nécessaire et clé de la compréhension de l'irruption de l'Esprit.

L'importance du v.33, pour l'articulation de la pneumatologie à la christologie dans la pensée de Luc a été détectée par Odette Mainville[336]. « Dieu l'a relevé », du v.32a évoque la victoire sur la mort proclamée au tombeau vide (Lc 24,6) ; et « exalté par la droite de Dieu ». En effet, τῇ δεξιᾷ, « à la droite » : entre un datif local et un datif instrumental ἐκ δεξιῶν (par la droite), les deux acceptions sont syntaxiquement possibles, mais le sens local sans préposition est rare en grec. C'est qu'on a raison d'opter pour le sens instrumental dans le cas de ce verset, différemment du verset 34 qui présente le sens local avec la construction ἐκ δεξιῶν. L'avis est cependant contraire chez Michel Gourgues, qui opte quant à lui, pour le sens local en pensant que le v.32 prépare la citation du Ps 110 où le sens local n'est pas douteux[337].

Le v.33 fait écho à l'Ascension (Lc 24,51 ; Ac 1,9). Quel est l'effet de l'exaltation ? En effet, Jésus reçoit du Père ce qu'il a promis, l'Esprit Saint, et répand ce que « vous voyez, vous entendez », c'est-à-dire les signes de l'activité de l'Esprit; le verbe ἐκχέω, « répandre », est repris de Joël 3,1 cité au v.17. Cette affirmation est le point culminant du discours de Pierre: la venue de l'Esprit est la signature de Pâques. Luc voudrait conclure au fait que l'effusion de la Pentecôte est un fait de la résurrection. La position emphatique de la négation du v.34a suggère que le démenti porte moins sur la montée céleste que sur le nom de David : « ce n'est pas David qui est monté aux cieux ».

D'après Marguerat, le raisonnement serait le suivant :

> David est mort et son corps se décompose dans son tombeau (v.29) ; le Ps110 doit donc se rapporter à un autre qui a été élevé

---

[336] O. MAINVELLE, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc*, Montréal, Labor et Fides, 1991, p. 146-154.

[337] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12),* p. 93.

> au ciel. Une fois de plus, le témoignage de David est réquisitionné en faveur du Christ ; le roi s'efface devant celui qu'il appelle « mon seigneur », κύριος μου et dont il prédit l'exaltation. Cette citation du Ps 110 est également faite en Rm 8,34 ; Hb 1,13 ; 1 Pi 3,22, et de nombreux autres passages du Nouveau Testament s'y réfèrent implicitement. On le comprend, car les chrétiens ont trouvé là sinon une preuve, du moins une illustration directe et frappante de leur foi. L'affirmation décisive se situe en effet aux v.32-33 : l'apôtre y atteste à nouveau avec force la résurrection de Jésus, en tant qu'acte de Dieu dont lui et ses compagnons peuvent témoigner. La finalité en est l'élévation souveraine qui confère à Jésus tout pouvoir : par là, revenant à son point de départ, Pierre peut finalement relier les deux points de son discours comme les deux faces d'un même événement de salut. Jésus arraché à la mort et « exalté par la droite de Dieu », allusion à Ps 118,16, a reçu du Père l'Esprit- Saint promis et l'a répandu. C'est là « ce que vous voyez et entendez »[338].

La boucle est bouclée, l'événement qui intriguait si fort la foule reçoit son interprétation définitive : il est la conséquence directe de la glorification du Crucifié. Ce que Jésus avait annoncé comme don promis par le Père est maintenant attribué à sa propre initiative de Roi messianique siégeant à la droite de Dieu. Pierre peut alors conclure avec quelque emphase : « Que toute la maison d'Israël le sache donc avec sûreté : Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous avez crucifié ! » (v.36). Cette phrase, en grec, met en exergue l'adverbe qu'on a traduit par : *avec sûreté.* Il correspond à l'expression du prologue de l'évangile, où Luc souhaitait que son récit confirme à Théophile la véracité des enseignements reçus : la foi chrétienne peut prendre un appui solide sur le témoignage apostolique ; le témoignage concerne avant

[338] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12),* p. 93.

toutes choses la Résurrection de Jésus, vue comme son intronisation royale en tant que Seigneur et Christ ; les deux titres sont déjà présents dans la proclamation de la bonne nouvelle aux bergers, au début de l'évangile (Lc 2,11)[339].

Partant de L'Eplattenier et de Marguerat, dans leurs propos ci-haut, on pourrait dire que l'argumentation christologique commencée au v.22, a déjà atteint son but et le v.36 en dresse le bilan. L'introduction proclamatrice invite à recevoir fiable et sans pareil la nouvelle intronisation de Jésus comme Seigneur et Messie.

3.2.4.3.3 L'exégèse messianique des Ps 16,8-11 et 132,11 dans Ac 2,25-32

Ces versets constituent la troisième manche de notre construction rhétorique des v.22-36. Simon Pierre pour proclamer que Jésus a été fait Seigneur et Christ, passe d'abord à la démonstration de sa messianité. D'où le recours à la citation de Ps 16,8-11 et à l'exégèse messianique de Ps 132,11. Ces versets comprennent deux preuves de la résurrection et de l'ascension du Seigneur. Selon la prophétie de Ps 16,8-11 et la présence du sépulcre de David (Ac 2,25-31), la mort ne pouvait triompher, car Dieu en avait décidé autrement. Une citation de ce Psaume vient donc fonder avec la présence de γάρ déjà au v.25a l'affirmation de Pâques, ouvrant une nouvelle période dans l'argumentation qui s'étend jusqu'au v.31. Le v.32 fait intervenir les témoins de la résurrection, une deuxième preuve. C'est bien la résurrection et non la croix que Luc couvre de l'autorité de la citation prophétique ; et la raison apparaîtra au v.33 qui introduit la troisième manche de la construction[340], déjà analysée.

---

[339] Cf. C. L'EPLATTENIER, *Les Actes des Apôtres*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 38.

[340] Cf. D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12)*, p. 91. Dans la version hébraïque, le Ps 16 expose la confiance du Psalmiste en un Dieu qui ne l'abandonne pas au risque d'une mort prématurée et restaure sa vie menacée.

Dans les v.27-28, le « je » qui parle est celui de David ; mais son discours se prête à l'application christologique qui suit, en particulier, ces deux versets : « ton saint » peut désigner Jésus, et le chemin de vie peut refléter l'événement de Pâques. On se souviendra que le Jésus lucanien meurt dans une confiance exemplaire en son Dieu (Lc 23,46), bien éloigné de la protestation d'abandon de Mc 15,34. Cette allégresse du ton chez Luc a fait surnommer ce fragment du Ps 16 « Le magnificat du Christ ressuscité »[341].

Les v.29-31 constituent une nouvelle apostrophe : après les avoir interpelés comme juifs et habitants de Jérusalem, puis comme Israélites, Pierre rapproche ses auditeurs et les nomme « hommes frères ». Certains critiques pensent qu'il s'agit là d'une simple variante stylistique. Mais cette apostrophe introduit un tournant dans l'argumentation de l'exégèse messianique du Psaume et son application à la résurrection. Au moment d'aborder ce message crucial, Pierre réduit donc la distance avec ses auditeurs en affichant son appartenance à la communauté religieuse. Bien que ce rapprochement soit stratégique, afin de susciter une conversion qui interviendra dans la partie parénétique du discours, il recèle également ce que Robert Faerber qualifie d'une stratégie de « neutralisation de l'opposition entre deux antagonistes de l'acte de communication »[342].

Luc retranscrit la version de la Septante, dont la réécriture a infiltré dans le texte une couleur eschatologique qui facilite une lecture résurrectionnelle : la chair du fidèle « campera sur l'espérance » ; Dieu ne donnera pas (en Hébreu : ne donne pas) à son saint de « voir la corruption » (hébreu : voir la fosse). Ainsi compris, le Ps 16 affiche la conviction du croyant que Dieu ne laissera pas son corps éternellement dans l'Hadès, mais lui fera connaître des « chemins de vie » (cf.v.28). Ainsi, la fidélité à Dieu acquiert une dimension eschatologique de la résurrection (cf. 3,15). SCHNEIDER dans son œuvre sur les Actes (Ac, p. 273-274) a vu ici la désignation à la fois de la vie de fidélité de Jésus et de la voie du salut offerte aux croyants.

[341] *Ibid*., p. 92.

[342] R. FAERBER, « Le discours de Pierre à la Pentecôte », p. 93-94.

Le rapprochement peut aussi se justifier par le passé non lointain de l'apôtre. Si la communauté à laquelle l'apôtre s'identifie s'était caractérisée par le rejet et la crucifixion du Messie, Pierre, de sa part, par trois fois à son arrestation, l'avait renié. De par son origine juive et son passé, cette fraternité séminale se justifie et n'étonnerait personne. Comme son Seigneur à son baptême par Jean Baptiste, il se met sur le rang des pécheurs. Simon Pierre s'identifie à ses frères juifs dans leur incrédulité, à laquelle lui a pris part de sa manière, contrairement à Jésus qui se dirigea vers les eaux du baptême de repentance sans être un pécheur. Un accent stratégique pour susciter la conversion serait un argument de profondeur ici.

Après la citation du Psaume, l'application à la résurrection s'opère en deux temps. Le v.29 livre un versant négatif : le patriarche David est mort et son tombeau est parmi nous. Vénérer son tombeau, c'est honorer un mort. Les v.30-31 exposent le versant positif. Le patriarche David du v.29 est maintenant invoqué comme prophète. L'allusion au messianisme davidique est transparente. Elle autorise l'orateur de Pentecôte à déclarer que David a « vu d'avance » (v.31a) la résurrection du Christ et attribue à Jésus, le « je » du Psaume. L'argument sous-entendu est que David n'a fait qu'anticiper les propos de son descendant messianique[343].

Enfin, le v.32 qui conclut le raisonnement reprend l'annonce kérygmatique du v.24 : « ce Jésus, Dieu l'a relevé » (v.32a). Mais après la démonstration de l'Ecriture citée, la résurrection s'inscrit dans un contexte nouveau : la fidélité de Dieu à sa parole. Il s'ajoute aussi un motif : « ce dont nous sommes tous témoins » (v.32b). Depuis le mandat donné aux apôtres en Ac 1,8, le motif du témoignage est fondamental dans cette partie de l'œuvre de Luc. La fiabilité du message chrétien repose sur l'intervention de Dieu dans l'histoire et l'expérience qu'en ont faite les apôtres. Les apôtres, une fois qu'ils ont perçu les événements de Pâques comme l'intervention de Dieu qui sauve Jésus de la mort, sont

[343] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12)*, p. 92 et note.

devenus le maillon qui, dans une chaîne de continuité, relie le temps de l'Église au temps de Jésus.

3.2.4.4 L'effet du discours de Simon Pierre (v.37-39)

> [37] L'écoute de ces paroles, ils furent transpercés au cœur et dirent à Pierre et aux autres apôtres : « Qu'allons-nous faire, hommes frères ? » [38]Pierre leur dit : « Convertissez-vous et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ afin de l'effacement de péchés, et vous recevrez le don du Saint Esprit. [39]Car c'est pour vous qu'est la promesse, et pour vos enfants, et pour tous ceux (qui sont) au loin, tous ceux que le Seigneur notre Dieu appellera. » [40]Par bon nombre d'autres paroles, il les conjura et les encourageait disant : « Soyez sauvés de cette génération tortueuse! » [41]Ceux qui accueillirent sa parole, furent baptisés, et en ce jour-là à peu près trois mille personne se sont ralliées.

Quand David Gooding considère comme un tout le chapitre 2 sous l'intitulé « *Pentecôte et le jour du Seigneur* »[344], Charles L'Eplattenier dans sa structuration des Actes, quant à lui, n'inclut pas ces versets jusqu'au v.41 dans le discours de Pierre, mais les reconnaît comme effet de ce même discours[345]. Cependant, Marguerat intitule les v.14-41 comme le « Discours de Pierre à la Pentecôte » et considère les v.37-41 comme étant la parénèse conclusive (en interaction avec la foule). Il s'agit d'une exhortation à la conversion et le baptême[346].

Cette dernière structuration répond mieux au contexte du discours qui avait aussi pour but de susciter une réaction positive des auditeurs que ces versets décrivent très clairement. D'après la structure adoptée,

---

[344] D. GOODING, *True to the Faith. A fresh approach to the Acts of the Apostles*, London, Hodder and Stoughton, 1990, p. 52.

[345] C. L'EPLATTENIER, *Op.cit*., p. 34-39 : dans ces pages l'auteur propose sa division du discours de Pierre qui met à part les v.37-41.

[346] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12)*, p. 85.

les v.40-41 sont lus à part sans se détacher du sens requis à toute la partie des v.37-41.

Le v.37 : « En entendant cela, ils furent touchés au cœur. Ils demandèrent à Pierre et aux autres apôtres : frères, que devons-nous faire ? »

Le témoignage de Pierre a porté du fruit. Sans demander de preuves, sans soulever d'objections à la scandaleuse affirmation d'un Messie crucifié, les auditeurs l'acceptent comme une révélation qui doit entraîner une réponse concrète de leur part, un « faire » nouveau qui va bouleverser leur existence. « Que devons-nous faire ? » (Lc 3,14). La réponse de Pierre confirme ce rapprochement. Le début de l'exhortation (v.37), reprend l'appel prophétique à la conversion « *métanoïa* », qui est un revirement de l'existence, un changement dans le comportement et dans le regard porté sur Dieu[347].

Poussé par l'Eprit, Pierre adresse aux auditeurs juifs une exhortation fraternelle : « Repentez-vous et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ, et vous recevrez le don du Saint-Esprit » (v.38).

On note d'abord que c'est la première fois qu'apparaît dans l'œuvre de Luc cette forme classique des épîtres pauliniennes. Là, on retrouve titre de Christ accolé, sans article au nom de Jésus, comme expression la plus condensée de la foi chrétienne. Pour Luc, l'expression est une récapitulation d'un salut accompli dans l'histoire. D'après cette exhortation, la repentance n'est pas un activisme purement humain ou le résultat de certains efforts crispés. Semble-t-il, ce que la Bible désigne par repentance est toujours en rapport avec une action divine, avec un devenir partant d'un fait du Royaume de Dieu. Se repentir c'est ce que Walter Lüthi exprime en interprétant le message de Jean Baptiste (« le Royaume des cieux est proche, repentez-vous »), en ces termes :

> La seigneurie de Dieu a fait un pas en avant, que celui qui veut en être se tienne prêt. Prenez garde de ne pas rester cramponnés à

[347] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12)*, p. 95.

> ce qui est révolu, de peur que lorsque vient ce qui est nouveau vous ne le remarquiez même pas. Soyez prêts à vous laisser saisir et entraîner par l'heure de Dieu qui vient de faire irruption. Se repentir signifie : reconnaissez que la direction dans laquelle jusqu'ici vous marchiez, que les critères d'après lesquels vous jugiez de l'essentiel ou de l'accessoire, comprenez que tout cela va changer. Laissez-vous détacher du passé, laissez-vous conduire dans un pays que Dieu vous montrera, car Dieu est maintenant à l'œuvre[348].

Le changement requis doit se conformer à la nouvelle offre du salut : chacun est invité par le message de Simon Pierre à être baptisé au nom du Christ. Ici, le passif βαπτιθήτω, « *qu'il soit baptisé* » montre que le croyant baptisé entre dans une nouvelle appartenance, sous une nouvelle autorité. Il fait objet d'une incorporation à la sphère de vie qu'offre le nom de Jésus- Christ. Cette entrée dans la sphère de vie a deux effets, conclut Marguerat. D'une part, elle évoque le pardon des péchés qui représente pour la foule, l'effacement de la faute liée à la crucifixion. D'autre part, elle appelle à la réception de l'Esprit Saint. Et par rapport au baptême, la mention de l'Esprit signale que ce don n'est pas réservé à une élite, mais caractérise la condition croyante comme telle. Elle marque également un lien que Luc maintiendra dans l'essentiel entre baptême d'eau et baptême de l'Esprit[349].

Il est fort bien de constater que le v.39 renoue avec la prophétie initiale de Joël 3, dont il évoque la finale omise au v.21. Il s'agit là d'une promesse (ἐπαγγελία) de salut, destinée aux auditeurs, et non d'une condamnation, ce qui exclut toute lecture anti-juive du discours de Pierre. L'extension géographique dans le discours de Pierre est un élément nouveau par rapport à la citation de Joël et la désignation de la bénédiction emprunte les mots de Joël 3,5b. Luc place sur les lèvres de

---

[348] W. LÜTHI, *Les Actes des Apôtres*, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 33.

[349] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12),* p. 96.

Pierre « tous ceux (qui sont) au loin, tous ceux que notre Dieu appellera ». Le relatif ὅσους ἂν, « *tous ceux, aussi nombreux que* », insiste sur la généralité. Mais le prophète évoque le pèlerinage eschatologique des nations à Jérusalem, Luc fait entendre plutôt l'universalité de l'évangélisation annoncée en Ac 1,8.

Ainsi, c'est Pierre qui annonce l'universalité de la mission aux Jérusalémites. Mais, pour l'heure, c'est-à-dire au moment où Pierre l'annonce dans l'ordre de l'intrigue des Actes, cette universalité ne concerne qu'Israël. Jacques Dupont avait pensé que la formule « tous ceux au loin », s'appliquerait aux Gentils, alors que Jürgen Roloff, lui, nie catégoriquement cette extension[350]. Et Simon Butticaz fait rébondir la thèse en nuançant la position d'Eduard Lohse[351] et de Jacques Dupont[352] lorsqu'il soutient :

> Ce surgissement du divin, centré sur le don de l'Esprit promis, constitue sans nul doute un sommet des Actes. Luc prend également la peine d'interpréter le contenu dudit événement. En effet, le cadre disposé autour de l'épisode extatique dévoile le double accomplissement dont il est témoin : accomplissement d'une prophétie christologique d'une part, et l'accomplissement d'un

---

[350] Jacques Dupont estime que la formule « tous ceux au loin » s'applique aux gentils (voir *Etudes sur les Actes des apôtres*, 'LeDiv 45', Paris, Cerf, 1965, p. 408). Roloff (Ac., p. 63), nie toute ouverture ici à la mission païenne, et considère la désignation du lointain εἰς μακραν comme une référence à la diaspora éloignée (cf. Es 57,19 ; Si 24,32).

[351] E. LOHSE, « Die Bedeutung des Pfingstberichtes im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes », 1953, p. 432-433. Selon lui, l'épisode de la Pentecôte inaugure l'ultime étape de l'histoire du salut, étape caractérisé par le don de l'Esprit et par l'instauration d'une Église universelle.

[352] J. DUPONT, « La première pentecôte chrétienne (Ac 2,1-11) », 1967, p. 501-502. Il soutient à la suite de Lhose, en évoquant la grande théophanie du Sinaï, que l'épisode d'Ac 2 élargit la nouvelle alliance à l'ensemble des nations établies sous le ciel.

> oracle scripturaire de l'autre. En revêtant ses disciples de la « puissance d'en-haut », le Christ exalté active non seulement le programme universel de témoignage confié à l'Église, mais inaugure surtout les temps de la fin et le renouveau de la prophétie en Israel[353].

Toutefois, Pierre, même s'il ne s'adresse pas immédiatement à d'autres peuples qu'Israël pour donner raison à Roloff dans l'ordre du récit, qui se concentre jusqu'au chapitre 7 sur Israël, on doit reconnaître cette tonalité universelle induite déjà en 2,21. Elle fait entendre à mots couverts par Pierre une ouverture qui se réalisera concrètement au chapitre 10, dans la rencontre de Pierre avec Corneille. La reprise de la formule εἰς μακραν en 2,21, confirme ce point de vue. Encore que, théologiquement, Israël a une signification représentative. Il est clair que l'ouverture est déjà réalisée et l'apôtre n'en a fait qu'un accomplissement. Cela signifie en d'autres termes : chose décidée par Dieu lui-même, chose crue et proclamée par Pierre. Et sa réalisation est sans délai. Israël n'en est pas exclu ni défavorisé pour qu'on imagine une théologie de sa réhabilitation dans les Actes des Apôtres.

3.2.4.5 Réponse du peuple à l'impératif appel de Simon Pierre (v.40 et 41)

> [40]Par bon nombre d'autres paroles, il les conjura et les encourageait disant : « Soyez sauvés de cette génération tortueuse ! » [41]Ceux donc qui accueillirent sa parole, furent baptisés, et en ce jour-là à peu près trois mille personnes se sont ralliées.

La première manche du v.40 fait irruption d'un commentaire éditorial notifiant que le discours de Pierre comprenait bien d'autres paroles. La dernière est une exhortation qui ajoute une note d'appel à la rupture : « *soyez sauvés* » (le verbe est ici à l'impératif aoriste passif). Tout

[353] S. D. BUTTICAZ, *L'identité de l'Église dans les Actes des Apôtres*, 2011, p. 108.

comme βαπτίζω au v.38, σώζω est au passif et derrière ces passifs pointe l'intention théologique de souligner l'agir de Dieu. L'impératif, bien que passif, conduit donc à se séparer d'une génération dévoyée. De cette formulation, le passif indique que le sujet est bénéficiaire d'une action subie et l'impératif implique qu'il est invité à répondre à l'appel pour ainsi s'approprier de l'action divine. Face à cela, l'offre du salut lié au Christ, selon les termes de Marguerat, divise le peuple élu entre un Israël fidèle à sa vocation et un Israël obstiné, taxé de 'génération tortueuse' »[354].

Le v. 41 marque l'effet de l'exhortation de Pierre qui est en soi saisissant. Il s'agit là de l'accueil de sa parole et le baptême de masse, la communauté s'agrandit d'environ trois mille membres. La parole partagée est créatrice d'une identité nouvelle[355].

3.2.5 Synthèse théologique d'Ac 2,14-41

Simon Pierre passe par un rattrapage, car il sort de son silence depuis son triple reniement et se relève pour désormais rendre témoignage à la

---

[354] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12)*, p. 97 et note: σκολίος désigne ce qui est tordu, tortueux, corrompu. La formule « génération tortueuse » est traditionnelle (Dt 32,5 ; Ps 77,8 dans la LXX, cf. Ph 2,15). Mais surtout, vitupérer contre « cette génération » est fréquent de la part du Jésus de Luc (Lc 7,31 ; 11,29-32.50-51 ; 17, 25 ; 21,32 ; cf. 9,41). Jacques GUILLET avait relevé la tonalité fortement eschatologique de l'expression, par laquelle Jésus tempête contre l'Israël rebelle et entêté (« cette génération infidèle et dévoyée »), *RSR* 35,1948, p. 275-281).

[355] D. MARGUERAT, *Op.cit*, p. 97: Même si un phénomène de conversion massive n'est pas à exclure, le nombre paraît exagéré. Derrière le goût lucanien des grands nombres, l'attrait pour le spectaculaire n'est cependant pas seul en jeu ; la croissance merveilleuse du nombre des croyants symbolise la bénédiction divine sur l'Église. Illustrée par un nombre idéal la bénédiction de Dieu est un procédé dont l'AT est coutumier. Bien qu'il ne soit chiffré qu'en Ac 1, 15, ici et en Ac 4,4, le motif de la croissance de l'Église scande le récit tout entier (2,47 ; 4,33 ; 5,14 ; 6,7 ; 9,31 ; 11,21.26 ; 21,26).

victoire du Christ. Ce progrès se réalise au seul prix que l'apôtre s'est laissé corriger et façonner par le Christ.

Le discours de Pierre déploie la portée de l'événement de Pentecôte : le temps de l'Esprit a commencé. L'appui sur la prophétie de Joël fait dire que l'Esprit Saint est répandu désormais sur tous les croyants (2,17.38-39), et pas seulement sur le collège apostolique. Chacun reçoit le pouvoir d'agir comme un prophète et assure sa part dans la propagation de la Parole.

L'universalité du Christianisme ouvre une nouvelle période dans l'histoire du salut. La mort de Jésus n'est interprétée que dans le sens d'un verdict humain que Dieu casse par la résurrection. Cette mort s'inscrit cependant dans un dessein de Dieu, tout comme la résurrection réalise un serment fait à David (2,23-31). C'est pourquoi, la croix n'est pas l'occasion d'une condamnation des juifs, mais un appel à saisir, l'offre d'un espace pour la conversion et en vue du salut. Israïl est invité à ne pas fermer son cœur à Dieu qui réalise maintenant ses promesses du salut à tous, salut qu'on pourrait d'ailleurs dater sans en abuser théologiquement, avant l'élection même d'Israël.

Simon Pierre réalise à l'occasion une avancée significative : il s'identifie tout de même aux membres du peuple d'Israël malgré leur culpabilité. Ils sont « *hommes et frères* ». Et au moment d'aborder le message crucial, Pierre réduit donc la distance avec ses auditeurs en affichant son appartenance à la communauté religieuse de ses pères.

Dans la partie parénétique du discours (v.37-41), Simon Pierre formule une exhortation qui se résume en un appel à la conversion.

Et Pierre-Yves Brandt, nuancant l'argumentaire de Marguerat, souligne :

> Daniel Marguerat insiste sur le fait que l'appel invite à se séparer d'une appartenance néfaste. Le passif au v.41 ἐβαπτέσθησαν, « ils furent baptisés » indique que la conversion est surtout le résultat d'une action divine, ce qu'exprime le modèle de

> l'attraction. Mais l'auditeur est tout de même invité à faire quelque chose : adhérer à l'offre qui lui est faite. Le choix est possible pour lui tant que l'action divine exerce une attraction suffisante pour le libérer d'une attraction inverse, celle de l'appartenance en vigueur jusque-là. Si le choix n'est pas effectué avant que l'offre soit périmée, il ne sera plus possible. Quand l'initiateur de l'offre n'est plus présent, soit qu'il ait perdu patience (voir Lc 13,6-9 bien que la patience de Dieu ne soit pas de courte durée), il est trop tard. Aurement dit, le choix humain existe mais il n'est pas délibéré. Il est conditionné par l'action d'une instance supérieure, l'instance divine, qui seule peut le rendre possible[356].

Cependant, il est à noter que ces propos n'innocentent pas outre mesure l'humain face à l'appel à la repentance. Certes, d'après l'exhortation du v.41, la repentance n'est donc pas un activisme purement humain, mais elle est provoquée par Dieu et ce dernier coopère avec l'homme dans sa réalisation. Même si la part de l'homme ne s'égale pas à l'action puissante de Dieu, elle n'est pas non plus sous-estimée. Car, le passif ἐβαπτέσθησαν, « ils furent baptisés » est précédé d'une proposition à l'actif οἱ μὲν οὖν ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον αὐτοῦ, « ceux qui acceptèrent sa parole ». Avec le verbe ἀποδεξάμενοι, « ils acceptèrent », le baptême reçu est rendu possible.

Le v.41 marque l'effet de l'exhortation de Pierre qui est en soi saisissant. La parole partagée est créatrice d'une identité nouvelle et fait remonter de façon spectaculaire les effectifs des croyants. Le passage de 120 à 3000 « âmes » est un coup de filet plus étonnant. Encore que la pêche miraculeuse à l'occasion de laquelle Jésus avait déclaré à Pierre

---

356 P.-Y. BRANDT, « La conversion, retournement ou changement d'appartenance ? Approche psychologique du parcours de Pierre dans l'œuvre lucanienne », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, tome 84, 1/ 2009, p. 18 (p. 1-22).

« Désormais ce sont des hommes que tu pêcheras ! » (Lc 5,1-11)[357] commence à se réaliser. Ce succès des apôtres avec Pierre à la tête, ne tardera pas cependant, de susciter la colère des Prêtres, des Commandants du Temple et des Sadducéens qui leur tombèrent dessus. Quoi qu'il en soit, avec le feu allumé à la Pentecôte, aucun coup de force, aucune contrainte des adversaires n'empêchera la Bonne Nouvelle de se répandre victorieusement.

En définitive, on note que Pierre annonce, dans l'ordre de l'intrigue des Actes (cf.v.39), l'universalité qui ne concerne pas Israël seul. Elle fait entendre à mots couverts par Pierre une ouverture qui trouve sa réalisation concrète en Ac 10, un discours qui sera analysé dans la section suivante. Il s'agit là de l'événement dénommé maladroitement « la conversion de Corneille », mais qui conduira Simon Pierre à son ultime conversion. Car, Il aura à rompre avec une théologie du salut singularisée et centrifuge.

3.3 L'ultime conversion de Simon Pierre et décloisonnement religieux (Ac 10,34-43)

La conversion ultime de Simon Pierre se réalise au cours du récit de l'appel de Corneille qui occupe tout le chapitre 10 des Actes. Ce récit a été repris par l'Apôtre en 11,1-18 lors de son entrevue avec les frères de Jérusalem. Cette reprise s'est faite cependant avec d'énormes restrictions qu'il est inopportun pour la présente étude de pouvoir les mentionner ici. La raison est telle que les éléments impliquant le questionnement dans cette section se retrouvent à quelques différences près en ce chapitre 10.

La question que l'on pourrait se poser consiste à savoir si c'est Simon Pierre qui convertit Corneille le païen ou le contraire. Il semble que Pierre, en acceptant d'aller vers Corneille selon l'ordre du Seigneur dans

[357] C. L'EPLATTENIER, *Op.cit*, p. 41-42.

une vision, finit par découvrir ses limites liées à son cloisonnement traditionnel et celles liées à ses fragilités. Et, en définitive, il se convertit. Mais aussi, on ne doit pas oublier que le contact de Simon Pierre avec Corneille a apporté chez ce dernir de changement significatif dans le contenu de sa foi.

L'étude d'Ac 10, 34-43 se penche sur le personnage Simon Pierre que sur celui de Corneille. Car, en effet, le rôle de Corneille dans le récit est d'avoir servi d'instrument que Dieu avait placé sur le chemin pour l'ultime conversion de Simon Pierre. Un tel motif a motivé d'une certaine manière la délimitation du texte qui traite exactement l'écho de cette conversion à l'universelle que l'apôtre réalise afin qu'il devienne le témoin complet de l'immensité de la grâce divine qui transcende les frontières sous toutes leurs formes.

3.3.1 Texte et traduction

Ac 10,35-43 pose peu de problèmes de critique textuelle. Seules les variantes aux v.37 et 40 sont à relever.

Au v.37, le participe présent ἀρξάμενος, « en commençant » est à préférer que l'aoriste ἀρξάμενον, « ayant commencé ». L'emploi de l'aoriste ici ne convient pas, car n'implique pas du tout une œuvre commencée et pour laquelle il faut sous-entendre une progression. Dans ce contexte qui est d'ailleurs celui du verset, le participe présent s'impose.

Au v. 40, certains manuscrits modifient l'expression ἐν τῇ τριτῇ ἡμέρα, « au troisième jour » en omettant ἐν pour ainsi lire τῇ τριτῇ ἡμέρα. Une autre variante a remplacé la particule ἐν par μέτα qui implique l'emploi de l'accusatif au lieu du datif. La leçon est trop discutée. On rappelle ici l'analyse d'Omanson, lorsqu'il dit :

> The reading μετὰ τὴν τρίτην ἡμέραν, « after the third day » may be either an attempt to make the wording agree with that of Mt 27,63, etc., or may be typical of Codex Bezae and reflect the Lat-

> in *post tertium diem*, meaning "the third day after". In support of the reading in the text (which has limited manuscript support) the preposition ἐν may have accidentally been omitted after the verb ἠγειρεν, « God raised ». Also, copysts would have a tendency to substitute the much more customary expression τῇ τριτῇ ἡμέρα. On the other hand, it is also possible that ἐν had been accidentally introduced through dittography, that is, from repetition of the final letters of ἠγειρεν. The preposition is put in brackets to indicate uncertainty regarding the original text. Regardless of whether the preposition is original, the meaning is the same[358].

En definitive, les manuscrits qui omettent la préposition ἐν et ceux qui l'ont remplacé par μέτα, sont plus importants que ceux de l'édition critique de NA[28] révisée[359]. Ce qui incline à préférer l'omission de ἐν pour traduction.

À l'issue de l'examen de ces lecons variantes, le texte se traduit :

> [34]Alors Pierre ouvrit la bouche et dit : « je me rends compte en vérité que Dieu est impartial, et [35]qu'en toute nation, quiconque le craint et pratique la justice trouve accueil auprès de lui. [36]Son message, il l'a envoyé aux Israëlites; la bonne nouvelle de la paix par Jésus-Christ, lui qui est le Seigneur de tous les hommes ». [37]Vous le savez, l'événement a gagné la Judée entière ; il a commencé par la Galilée, après le baptême que Jean proclamait ; [38]ce Jésus issu de Nazareth, vous savez comment Dieu lui a conféré l'onction d'Esprit Saint et de puissance ; il est passé partout en bienfaiteur, il guérissait tous ceux que le diable tenait asservis, car Dieu était avec lui. [39]Et nous autres, sommes témoins de toute son œuvre sur les territoires des juifs comme à Jérusalem. Lui

[358] R. -L. OMANSON, *A textual guide to the Greek New Testament,* 2006, p. 243.

[359] cf. NESTLE- ALAND, *Novum Testamentum Greace, 28e édition révisée*, 2012, p. 414.

qu'ils ont supprimé en le pendant au bois, [40]Dieu l'a ressuscité le troisième jour, et il lui a donné de manifester sa présence, [41]non pas au peuple en général, mais bien à des témoins nommés d'avance par Dieu, à nous qui avons mangé avec lui et bu avec lui après sa résurrection d'entre les morts. [42]Enfin, il nous a prescrit de proclamer au peuple et de porter ce témoignage : c'est lui que Dieu a désigné comme juge des vivants et des morts ; [43]c'est à lui que tous les prophètes rendent le témoignage que voici : le pardon des péchés est accordé par son Nom à quiconque met en lui sa foi.

3.3.2 Niveaux rédactionnels

S'agissant des sources, Boismard et Lamouille, confirment que le contexte large du récit de la conversion de Corneille comme celle de Pierre, est à situer dans la partie d'Ac 9,43–11,18[360]. On lit dans le Texte Occidental : « Or il arriva (que) lui (Pierre) resta beaucoup de jours chez un certain Simon, un corroyeur ». Le Texte Alexandrin précise que Pierre demeurait à Joppé. Cette notice doit remonter à la tradition prélucanienne et a de fortes chances d'être historique[361] ou plutôt de se rapprocher de la tradition historique.

Le contexte immédiat du discours de Pierre (Ac 10,34-43) est Ac 10,1–11,18) : la conversion de Corneille. Ici, à Césarée, où suite à des révélations, Pierre et d'autres judéo-chrétiens rendent visite à un certain nombre de païens qui reçoivent alors le don de l'Esprit Saint. Pierre revient ensuite à Jérusalem où on lui reproche d'avoir fréquenté des païens. Il se défend en invoquant l'intervention de Dieu lui-même. Ce

---

[360] M.-E. BOISMARD et A. *LAMOUILLE, Les Actes de deux apôtres III. Analyses Littéraires* (Etudes bibliques n°14), Paris, Gabalda et C[ie], 1990, p. 145.

[361] J. TAYLOR, S.M., *Les actes des deux apôtres V. Commentaire historique (Ac 9,1–18,22)* (Etudes Bibliques, nouvelle série, n° 23), Paris, Gabalda et C[ie], 1994, p. 40.

récit remonte pour l'essentiel à la tradition pré-lucanienne. Il fut repris par Act I qui ajouta la description de la vision des animaux purs et impurs, spécifiant que le personnage principal, parmi ces païens était un centurion nommé Corneille. Il décrit l'effet de la venue de l'Esprit comme un phénomène de glossolalie et omet un certain nombre de détails du récit primitif qui furent réintroduits aux niveaux ultérieurs de la rédaction. Act II développa en particulier la présentation de Corneille et introduisit le thème du baptême des païens nouvellement convertis. Il fit précéder ce thème d'une catéchèse pré-baptismale contenant un résumé des données évangéliques concernant le ministère, la Passion et la résurrection du Christ (10,36-43)[362].

Tout porte à croire que la séquence d'Ac 10–11, et plus largement, Ac 8–15, raconte la progressive ouverture du christianisme aux non-juifs. Cette ouverture pose le problème du maintien ou de l'abandon de certaines pratiques juives, dont les règles de pureté, notamment celles de la pureté alimentaire. S'appuyant sur de nombreux indices en Ac 10–11, Emmanuelle Steffek souligne que c'est bien la question de la commensalité qui est au centre du débat dont l'écho résonne en Ac 15[363]. On pourrait d'ailleurs dénommer la partie d'Ac 8–15 « l'histoire d'une progressive abolition des frontières ».

3.3.3 Contexte

Cette conversion n'est pas la plus connue. C'est pourtant la plus spectaculaire au sens des conséquences, gigantesques, qu'elle aura sur l'histoire du salut.

Pierre est à Joppé chez Simon le tanneur. Il se trouve sur la terrasse de la maison, il prie. Auparavant, le récit avait parlé de Corneille, un

---

[362] J. TAYLOR, *Op.cit*, p. 41.

[363] E. STEFFEK, « Quand Juifs et Païens se mettent à table (Ac 10) », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, n°1/2005, p. 103/103-111.

officier de la garnison romaine de Césarée Maritime. Corneille est un non-juif, un païen. Il a reçu une vision dans laquelle un ange lui apparaît et lui dit : « Corneille, tes prières et tes aumônes se sont dressées en mémorial devant Dieu » (10,4). Cet homme pieux et généreux reçoit la révélation inattendue que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob accueille ses prières, alors qu'il n'est qu'un païen. En plus, il lui est recommandé de faire venir chez lui « un certain Simon surnommé Pierre »[364]. De son côté, sans se douter de rien, Pierre est sur sa terrasse à Joppé. Une extase lui vient en sorte de rêve éveillé :

> Il contemple le ciel ouvert, et une forme qui descendait comme une grande toile qu'on abaisse par les quatre coins sur la terre. Et dedans il y avait tous les quadrupèdes et les reptiles de la terre et les oiseaux du ciel. Une voix lui dit : « Debout, Pierre, sacrifie et mange ! ». Mais Pierre répondit : « Pas question, Seigneur, car je n'ai jamais mangé quoi que ce soit de profane et d'impur ». La voix se fit de nouveau entendre et lui dit : « Ne profane pas les choses que Dieu a déclaré pures ». Cela arriva trois fois, et aussitôt après la forme fut emportée vers le ciel (Ac 10,11-16).

Le refus de Pierre est une réaction légitime qu'aurait eue tout juif pieux : pas question de briser la *cashrout*. Mais la voix céleste persiste et signe : « Ne profane pas les choses que Dieu a déclaré pures ». De cette surprise, ce que Pierre accepte c'est sur une injonction de l'Esprit. Par des interventions surnaturelles à répétition, Luc les a multipliées pour faire comprendre à ses lecteurs que le tournant qui se prépare est gigantesque et il ne résulte pas d'une stratégie humaine, ou d'un hasard. Il est le fait d'un Dieu qui, puissamment, est en train de persuader les siens que l'histoire du salut prend une nouvelle dimension. Désormais, Israël n'est plus le détenteur exclusif du salut. Dieu fait aventure avec tous les humains.

---

[364] D. MARGUERAT, « Les trois conversions de Simon-Pierre », p. 13.

Pierre, donc, s'en va à Césarée avec les messagers de Corneille. Sans savoir ce qui l'attend. Sur le chemin de Césarée, Pierre comprend que son rêve ne concerne pas seulement le manger, mais les relations humaines. Il déclare à son arrivée à Césarée : *« Vous savez qu'il est interdit à un juif de fréquenter un étranger ou d'entrer dans sa maison. Mais à moi, Dieu a montré que je ne devais considérer aucun homme comme profane ou impur »* (Ac 10,28).

L'aoriste ἔδειξεν, « a montré » duverbe δείκνυμι, « *montrer* »[365]est bien choisi ici. Dieu n'a pas dit, mais il a montré par une extase, qui est une image signifiante. Pierre a dû la décoder, par un travail de réflexion théologique. Dire que personne n'est à considérer comme impur, c'est faire tomber la barrière millénaire qu'Israël aurait érigée entre le peuple élu et les nations. Pierre réalise que l'alliance avec le Dieu de ses pères peut se nouer également avec les païens.

Bref, cette confession signifie tirer un trait sur deux mille ans d'histoire particulière entre le peuple choisi et son Dieu. Non qu'Israël soit exclu du salut ; mais le peuple juif ne jouit plus d'un droit exclusif sur les promesses divines. Et Pierre d'enfoncer le clou[366] de sa conversion pour finalement formuler la confession de l'universalité du salut du Dieu d'Israël (v.34b-35). C'est ce passage qui constitue le sommet du récit : *« Maintenant, je comprends vraiment que Dieu est impartial : en toute nation, qui le respecte et fait ce qui est juste et qui lui est agréable »*.

Et comme dénouement du discours, une seconde Pentecôte surgit : tandis que Pierre est en train de parler aux païens, « l'Esprit Saint saisit tous ceux qui écoutaient » (10,44, cf. 11,15)[367]. En 10,44-48, le récit est

---

[365] M. S.-J. ZERWICK, M. GROSVENOR, *A grammatical Analysis oft he Greek New Testament*, 1996, p. 384.

[366] D. MARGUERAT, D. MARGUERAT, « Les trois conversions de Simon-Pierre », *Article pour Ecritures*, mai 2015, p. 13-15 (1-17).

[367] Dieu a montré qu'il accepte les païens en tant que tels. Cette action de Dieu fait écho du Ps 14,2. Comme quiconque, le païen qui est agréable à Dieu est

à son point culminant dans le fait que Pierre, ayant constaté que Dieu avait donné l'Esprit aux païens, accepte de leur conférer le baptême d'eau.

3.3.4 Structure et compréhension (Ac 10,34-43)

John R. W. Stott et Charles L'Eplattenier[368]subdivisent la péricope en deux parties. D'une part, les v.34-35 qui portent le titre : « Dieu n'a pas de favoritisme ». D'autre part, les v.36-43 : « Jésus-Christ le Seigneur de tous ». Pour les deux auteurs, après sa découverte ultime de l'impartialité de Dieu au sujet de l'enrôlement des hommes dans son Royaume, Pierre, dans les versets qui suivent fait un discours dans lequel, désormais, il s'adresse à un auditoire non juif. Ce qui paraît particulier chez L'Eplattenier, c'est que d'abord le v.36 est pris à part et ensuite les v.37-43 reçoivent le titre de « Juge des vivants et des morts » comme la seule nouveauté au contenu du message apostolique jusque-là annoncé. Quant à Dionne[369], sans trop s'écarter de L'Eplattenier, recoupe le texte en quatre parties : les v.34-35, le v.36 qu'il rattache plus

---

celui « qui le craint » (ὁ φοβούμενος τὸν θεόν), c'est-à-dire qui croit au Dieu unique, le vénère, et qui « pratique la justice » (ἐργαζόμενος δικαισύνην). Le Psaume déclare que celui qui vient habiter dans le tabernacle de Dieu et planter sa tente sur sa sainte montagne, est celui qui « marche dans l'innocence et pratique la justice » (ἀργαζόμενος δικαιοσύνην). Une telle personne, continue le Psaume, dit la vérité, ne fait pas de tort à son prochain, honore ceux qui craignent le Seigneur (τοὺς φοβουμένους κύριον), prête sans exiger d'intérêts et n'accepte pas de pots de vin. L'auteur de ce Psaume, aurait admis qu'un païen pratiquant la justice de cette façon était agréable à Dieu, cf. J. TAYLOR, *Op.cit*, p. 43-44).

[368] J.- R. W. STOTT, *The Message of Acts to the ends of the earth*, Inter-Varsity Press, 1991, p. 189-190 ;

C. L'EPLATTENIER, *Les Actes des Apôtres*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 136-137

[369] C. DIONNE, *La Bonne Nouvelle de Dieu dans les Actes des Apôtres* (Lectio Divina), Paris, Cerf, 2004, p. 266-268.

au v.34, les v.37-42. Cette partie donne une vie d'ensemble des événements d'avant et d'après Pâques suivis du témoignage apostolique. Enfin, le v.43 marque la fin du discours de Pierre.

L'explication se base sur cette dernière structuration. En effet, la préoccupation dans l'analyse de cette péricope est de découvrir comment Simon Pierre parvient à sa conversion ultime qui valide sa vocation d'apôtre.

Il a été constaté que tout le récit d'Ac 10,1–11,18, le plus étendu de cette partie de l'œuvre de Luc, fait écho des problèmes majeurs posés à l'Église du premier siècle : la rencontre des juifs avec les païens. On se souviendra que non seulement la commensalité, mais le simple contact entre juifs et païens étaient interdits par la Loi. Cependant, le récit montre que le dessein divin n'a été assimilé que progressivement, à travers une série d'échanges, où l'hospitalité joue un rôle primordial[370]. Dans son évangile, Luc insiste sur la sollicitude du Centurion pour son esclave (Lc 7). La prière et les aumônes de Corneille constituent la « justice » (Ac 10,35) en face du Seigneur. Plus tard, Luc parlera de la foi (10,44) qui purifie aussi bien le cœur des juifs que celui des païens (15,9).

Face à cette réalité, dès ses premiers mots, Pierre entend se présenter comme un hébreu fidèle aux traditions de ses pères. En tout cas, s'il accepte l'invitation d'un païen, c'est parce qu'il en a reçu l'ordre de Dieu lui-même. Accepter l'invitation était autant plus délicat pour Pierre que son hôte était non seulement un païen, mais un centurion faisant partie des forces d'occupation acharnées à mater un peuple prompt à la révolte[371]. Pierre réalisera en définitive, le sens profond de sa vision et l'exprime solennellement. Celle-ci ne concerne pas les animaux mais

---

[370] A. SHOURAQUI, *l'Univers de la Bible*, Tom.IX, Paris, Editions Lidis, 1985, p. 57.

[371] A. SHOURAQUI, *l'Univers de la Bible*, Tom.IX, Paris, Editions Lidis, 1985, p. 59.

plutôt les hommes. Ainsi, Pierre confesse que ce qui compte aux yeux de Dieu, ce n'est pas la valeur morale et religieuse des hommes, mais leur crainte de Dieu et une vie de justice (v.34-35).

3.3.4.1 Ultime coversion de Simon Pierre et décloisonnement religieux (v.34-35)

Il convient de prime abord de mentionner que toute culture religieuse fonctionne avec des règles d'exclusion qui garantissent sa pureté et sa pérennité, dit-on ! Ce qui était vrai pour la foi et la culture juives, l'est souvent aussi partout. Il sied cependant de savoir qu'en dépit des restrictions, des discriminations et des barrières auxquelles l'on s'accommode à tort, Dieu les éclate pour faire transcender son Évangile qui apporte le salut à tous les humains et de toutes les nations.

Le fait le plus décisif de l'extension du christianisme au premier siècle fut le passage de l'Évangile du monde juif au monde gréco-romain. Cela ne pouvait se réaliser que par des hommes et des femmes chez qui Jésus a opéré au départ une révolution. Et Simon Pierre en constitue le modèle, à voir le contenu de sa vision dans la partie précédente de la péricope : Car c'est une nourriture mélangée d'animaux purs et impurs descend du ciel et donc de Dieu avec l'injonction de tuer et manger. Bien que cela apparaisse étrange aux yeux de Simon, Dieu ne se contredit pas, il accomplit plutôt son dessein.

Dans l'impasse de choix, Pierre réagit à partir des expériences de sa foi juive jusque-là tenue pour lui comme modèle, repère le plus sûr, il proteste[372]. Dans un premier temps, Pierre ne comprend pas le sens de la vision qui abolit les lois alimentaires. Il en percevra le sens en obéissant aux méandres de la pédagogie de Dieu qui l'amènent à son ultime conversion. Comment celle-ci s'opèrera-t-elle ?

En effet, les v.17-33 qui constituent le contexte immédiat précédent, ont servi à l'apôtre de convertir sa foi lacunaire et sa rigide attitude

[372] Cf. M. GALLOPIN, *Passons aux Actes. Un commentaire des Actes des Apôtres*, Paris, PUF, 1993, p. 116.

envers les païens. Sa marche progressive ici s'est opérée à trois niveaux :

(i) Simon Pierre devait vaincre ses préjugés :

C'est l'Esprit qui le ramène à la réalité et lui indique de quitter ses scrupules pour repartir avec les païens venus le chercher. Pierre n'avait pas affermi un tel pas depuis son appel de Galilée ! Les préjugés ainsi surmontés, Pierre comprend que les personnes qui l'attendent sont envoyées par Dieu. A ce titre, l'apôtre rompt avec les préjugés qui nourrissent les discriminations et les exclusions. Il réalise que tous les humains sont purs aux yeux de Dieu. En se mettant en route vers Corneille, en se laissant accueillir, en touchant ce dernier pour le relever et en entrant chez lui, Pierre se rend compte que la séparation habituelle qui exige de distinguer entre le pur (mis à part, séparé) et le commun, est une histoire dès lors close et désuète.

Si Dieu a rendu pur ce qui était auparavant déclaré impur, qu'il s'agisse d'aliments ou de personnes, non seulement rien n'oblige plus à s'en distancer comme s'ils étaient contaminants, mais encore tous doivent être considérés comme purs, et respectés comme tels[373]. On dirait que Pierre réalise que le temps de ségrégation est révolu, tous sont dignes du même respect, car Dieu ne fait pas d'acception. Pierre passe ainsi par un déplacement révolutionnaire qu'on observe déjà à partir du v.28[374]. Il ne s'agit pas ici d'une confusion d'identités, mais d'un dépla-

---

[373] A. SHOURAQUI, *Op.cit.,*p. 117.

[374] Ac 10,28-29a : « vous savez, vous, qu'il est interdit à un juif de fréquenter un étranger ou d'entrer chez lui. Quant à moi, Dieu vient de me montrer qu'il ne faut déclarer aucun homme intouchable ou impur. Voilà pourquoi, sans faire d'objections, je suis venu à votre appel ». Dans la structure du livre des Actes, ces deux versets occupent une position théologique centrale. On voit clairement que tout en confessant Jésus comme Messie, Pierre et la communauté chrétienne n'avaient pas encore remis en question les interdits de la Loi juive et leur conséquence de la ségrégation rigoureuse. Même des « craignant Dieu », du moment

cement vers la connaissance et la rencontre de l'autre. Simon Pierre deviendra dès lors capable de tenir compte de ses propres limites et d'entendre les attentes des autres. C'est une véritable révolution, une sorte de seconde conversion selon les termes de L'Eplattenier[375] ou ce que la présente étude désigne par « l'ultime conversion ». Désormais Simon Pierre prononce un discours d'universalité de la foi. D'où une double incidence de cette conception de Dieu par Pierre converti : en premier lieu, Dieu n'est pas partial et cela oblige à réviser les cloisonnements habituels**.**

(ii) En second lieu, les conditions d'accès à la réconciliation, à la paix selon Dieu, devaient être aussi révisées dans le chef de Pierre :

La pureté rituelle en elle-même ne rend pas les humains agréables à Dieu, mais plutôt la crainte de Dieu et la pratique de la justice, ainsi que la foi en Jésus-Christ qui purifie les cœurs tant des juifs que des païens[376] (cf. Ac 15,9).

(iii) Enfin, non seulement Pierre reconnaît l'impartialité de Dieu et les conditions d'accès à la véritable réconciliation.

C'est dans ce cadre que, d'ailleurs le discours de l'apôtre prend la forme d'une confession qui correspond au contenu du message de Luc en Ac 1,3, celui du principe de l'universalité de l'évangile de Jésus ressuscité et glorifié.

On comprend donc que les trois niveaux d'une marche révolutionnaire que Pierre expérimente et intègre, constituent un tronc plein pour son ultime conversion. Et là Corneille n'est pas concerné par la conversion, il sert d'instrument didactique en faveur de Pierre. Marguerat soutient ce regard théologique :

---

qu'ils restent incirconcis, sont « intouchables » (cf. C. L'EPLATTENIER, Op.cit., p. 135).

[375] C. L'EPLATTENIER, *Op.cit.*, p. 135.

[376] M. GALLOPIN, *Op.cit*, p. 119.

> Le récit d'Ac 10 est souvent intitulé : « la conversion de Corneille ». Mais en réalité, Corneille ne se convertit à rien, dans l'histoire. Sa foi et sa compassion sont reconnues par le Dieu d'Israël. Corneille ne se convertit pas, mais Pierre, oui. Il s'ouvre à une nouvelle image de Dieu, aux conséquences inimaginables. Et c'est d'une troisième conversion qu'il faut parler ici : du Dieu réservé à Israël au Dieu ouvert à toute l'humanité. Mais cette troisième et ultime conversion n'est-elle pas l'écho, à l'échelle universelle, de sa première conversion ? Pierre a vécu l'expérience de celui qui n'a rien à revendiquer pour lui-même, mais reçoit tout d'un Autre. Le cas de Corneille est la corrélation, sur le plan des relations entre Israël et les nations, de sa propre situation. Lui qui n'avait plus rien à faire valoir, a tout reçu. Immensité de la grâce divine[377].

Bien que ce soit la troisième et ultime conversion de Simon Pierre, celui-ci ne finit pas par là son cheminement progressif au point qu'on puisse dire qu'il a atteint son *terminus ad quem.* Et cette conversion et décloisonnement de Simon Pierre rassure et affermit celle de Corneille. On ne dirait pas donc que cette rencontre de ces deux identités idéalisées n'aurait eu aucun impact sur la foi de Corneille.

On notera en définitive, que la portée théologique basée sur les deux dimensions des v.34-35 devient précise ici et sa pratique s'est déjà paradoxalement démontrée chez Corneille. La première dimension, c'est-à-dire celle qui porte sur Dieu et son accueil des humains, Simon Pierre peut désormais la désigner de manière directe : « En vérité, je me rends compte que Dieu (ὁ θεός) ne fait pas exception des personnes ». Tandis que dans la seconde dimension, Pierre présente Dieu de manière indirecte comme celui qui attend des humains la « crainte pour lui » et une vie qui lui est « agréable ». Or Corneille fait déjà le modèle. Ainsi, cette

---

[377] D. MARGUERAT, « Les trois conversions de Simon-Pierre », *Article pour Ecritures*, 2015, p. 15 (1-17).

dimension permet de situer les personnages ainsi que les lecteurs dans leurs rapports avec Dieu et avec les autres. La crainte de Dieu et la vie de justice impliquent immanquablement leurs rapports avec le prochain qui constitue un autre *imago Dei.*

Et comme le souligne Dionne, le lien entre l'affirmation du v.34 et 35 dès lors se précise : puisque Dieu n'est pas partial (v.34), il est normal que ceux qu'il considère « agréables » à cause de leur « crainte de Dieu » et de leur « pratique de la justice » appartiennent à toutes les nations, sans qu'aucune restriction fondée sur la race ou la culture ne soit faite au point de départ[378].

Tel est le niveau de confession de foi que l'ultime conversion de Simon Pierre lui permet d'atteindre, afin de répondre à son profil d'apôtre. En conséquence, cela donne à ses précédentes confessions leur valeur intrinsèque et réelle.

Outre cette explication qui résulte de l'analyse du texte, on doit relever dans le cadre du questionnement du dialogue interreligieux une certaine extrapolation moderne d'une herméneutique de l'ultime confession de Pierre aux v.34-35. Mais cela n'étant pas la préoccupation au préalable de la présente étude, on ne peut que relever en passant la formulation de cette tendancieuse explication :

''Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité'' (1 Tm 2,4). Et dans son discours aux païens, Pierre déclare : ''Je me rends compte en vérité que Dieu n'est pas partial et qu'en toute nation quiconque le craint et pratique la justice trouve accueil auprès de lui'' (Ac 10,34-35). Ainsi, le pluralisme religieux peut être considéré comme un dessein mystérieux de Dieu dont la signification dernière nous échappe. C'est ce que suggère un beau texte du Concile qui, après avoir affirmé que l'Esprit saint offre à tous les hommes la possibilité de participer au mystère pascal du Christ, ne manque pas

[378] C. DIONNE, *Op.cit*, p. 267-268.

d'ajouter : « D'une façon que Dieu connaît » (cf. Gaudium et Spes, n 22)[379].

L'auteur, ici relativise l'exclusivité du salut de la foi chrétienne, bien qu'il en souligne en même temps l'originalité en Jésus Christ comme libération du péché et de la mort et comme don de la vie éternelle commencée. Pour lui, le salut comme délivrance de l'être humain est la visée commune de toutes les religions du monde.

Ce serait le propre d'une théologie interreligieuse de manifester une analogie entre la manière dont les éléments constitutifs de chaque religion se rapportent à cet objectif qu'est le salut de l'être humain[380].

Toutes choses restant égales par ailleurs, la visée première d'une religion c'est le salut et la délivrance de l'être humain. Aussi faut-il préférer ici le respect de la dignité ou la sacralité de la personne humaine. Le salut et la délivrance au sens vrai des termes sont l'œuvre de Dieu et les humains ne peuvent qu'y participer, encore qu'il faille qu'ils en trouvent la tâche de leur vocation ! L'attente confuse de nos contemporains ne doit pas pousser à relativiser la source du salut qu'est le Christ. Mais, une telle attente, interpelle le christianisme moderne et son message qui doit revêtir toujours et de manière concrète sa dimension intégrale, c'est-à-dire un message qui prône le salut comme réconciliation avec Dieu

---

[379] C. GEFFRE, « Où en est la théologie des religions vingt ans après Assise », in *Le dialogue interreligieux. Le christianisme face aux autres traditions* (éd. F. BOUSQUET et H. DE LA HOUGUE), Collection Théologie de l'Université, Institut Catholique de Paris, Desclée de Brouwer, 2009, p. 184/173-200.

[380] Cf. C. GEFFRE, « Où en est la théologie des religions vingt ans après Assise », p. 200. Bien que l'originalité du salut chrétien en Jésus-Christ soit ainsi reconnue, au regard de l'attente confuse de nos contemporains, il est important de mieux expliciter toutes les harmoniques du salut chrétien, non seulement comme réconciliation avec Dieu, mais comme guérison du mal-être de la condition humaine et comme sagesse de vie, c'est-à-dire comme réconciliation avec soi-même et avec toute la création.

mais aussi comme « guérison du mal-être » de la condition humaine sans discrimination liée à ses origines.

3.3.4.2 Jésus-Christ : le Seigneur de tous (v.36)

« Son message, il l'a envoyé aux Israelites ; la bonne nouvelle de la paix par Jésus-Christ, lui qui est le Seigneur de tous les hommes ».

Ce verset pose beaucoup de difficultés d'ordre grammatical, d'après les analyses de certains exégètes qui le considèrent comme l'un des textes difficiles du NT[381]. Cependant, on peut noter avec Dionne ce qui suit :

Tout d'abord le v.36 implique plusieurs personnages : Dieu qui se pose comme personnage actif et désigné implicitement comme sujet des verbes « envoyer », et « annoncer la Bonne Nouvelle ». De plus, cette dernière expression est qualifiée par l'accusatif εἰρήνην, « la paix » dont certains ont dit qu'il s'agissait d'une allusion au texte d'Es 61,1. Une chose est certaine, le sens de ce terme peut certainement être éclairé par

---

[381] Par exemple, on comprend difficilement pourquoi l'expression « la parole » qui ouvre le verset est donnée à l'accusatif, alors que le nominatif conviendrait mieux. Il est aussi problématique de dire à quel verbe se rattache cette expression : au verbe καταλαμβάνομαι du v.34 (P. DE VILLIERS, « Exegesis and Proclamation », p. 57 ; C. Z. LUKAS., *Evangelizzazione e conflitto*, p.141 ; F. NEIRYNCK, « Acts 10,36a τὸν λόγον ὃν », dans *ETL*,60 (1984), p. 118-123 ; H. REISENFELD, The text of Acts 10,36 » dans *Text and interpretation*, Cambridge University Press, 1979,p.191-194, ou bien au verbe ὃδατε du v. 37 (R.F. O'TOOLE, « εἰρήνη, an Underlying Theme in Acts 10,34-43 », dans *Bib*. 77 (1996), p. 462-463). L'identification du sujet du verbe εὐαγγελιζόμενος est aussi source d'embarras. Ce participe présent sert-il seulement à préciser l'action de Dieu qui envoie sa parole : « La parole qu'il a envoyée… en annonçant la Bonne Nouvelle », ou sert-il aussi à exprimer le but poursuivi par Dieu ? Quant au terme « parole », sert-il à désigner une prise de parole divine parmi d'autres ou vise-t-il directement Jésus en tant que Parole envoyée par Dieu ? Enfin, y a-t-il une raison pour laquelle Pierre utilise l'expression τὸν λόγον au v.36 puis γενόμενον ῥῆμα au v.37 ? Ces deux termes sont-ils synonymes ou non ? (cf. C. DIONNE, *Op.cit*, p. 268, note 1).

l'utilisation que Luc en fait dans l'ensemble de son œuvre. Dans le récit de l'enfance, par exemple, le terme « paix » est utilisé à quelques reprises dans un contexte universaliste et, plus particulièrement, dans un contexte où il est question de l'offre du salut faite par Dieu à toute personne (Lc 2,14 ; 2,29-32). Cette tendance à comprendre la paix dans une perspective universelle correspond bien à l'esprit du v.36 : « Jésus Christ est le Seigneur de tous » de même qu'à celui des v.34-35 qui précèdent[382].

Aussi, Marguerat fait-il remarquer que ce v.36 à la syntaxe difficile, a donné lieu à des corrections dans la tradition manuscrite. Trois accents ressortent de cette partie : d'abord, les guérisons de Jésus sont une libération, par la force de l'Esprit, de tous ceux que Satan tyrannisait. Ensuite, la formule de contraste connue des discours des Actes (2,22-24 ; 3,13-15 ; 4,10 ; 5,30-31 ; 13,27-30) emprunte la tournure de Dt 21,22 pour parler de Jésus pendu au bois. Et enfin, la visibilité du Ressuscité est réservée aux apôtres, qui ont mangé et bu avec lui (Ac 1,4) et les institue en témoins. En ressuscitant Jésus, Dieu légitime son œuvre de libération. Par ce geste souverain, Dieu annonce le pardon de ses fautes à quiconque croit en lui (v.43). Semblable formule en Rm 1,16 : l'Évangile « est puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit, du Juif d'abord, puis du Grec »[383].

Dieu connaît donc des « justes » hors des frontières d'Israël. Ce qui n'annule pas sa priorité historique. Encore que cette priorité n'ait rien d'un privilège qui consisterait à sous-estimer les autres : « *Telle est la parole qu'il a envoyée aux fils d'Israël en leur annonçant la bonne nouvelle de la paix par Jésus-Christ* ». Ce verset tire toutes les conséquences du v.28.

La paix qui découle de l'œuvre du Messie, n'est pas le triomphe revanchard d'un peuple opprimé. Mais, elle est en Jésus, l'offre de la

---

[382] C. DIONNE, *Op.cit*, p. 269.

[383] C. FOCANT, D. MARGUERAT, *Op.cit*, p. 562.

réconciliation à toute humanité. Il ne s'agit pas de minimiser les antagonismes bien réels qui opposeront toujours peuples, races, classes sociales ou religions, mais de découvrir et de vivre l'extraordinaire réconciliation rendue possible par l'Évangile. Ce qu'énonce Pierre est l'aspect du « mystère du Christ », dans son caractère d'événement impensable, maintenant révélé. Tout le récit tend à affirmer que ce mystère dont Paul se vante d'être l'initiateur[384], Dieu l'avait d'abord fait connaître à Simon Pierre[385].

En définitive, l'expression « *Jésus-Christ, le Seigneur de tous* » sert à exprimer de manière la plus fulgurante la découverte que Pierre vient de réaliser, celle de l'universalité de l'Évangile. Et décidément, il a rompu avec une mentalité façonnée par la Loi qui sépare, pour s'ouvrir à l'espace d'une humanité que Dieu appelle tout entière à se réconcilier avec lui. Pierre pose ainsi, le principe révolutionnaire en faveur de l'extension de l'Église à l'échelle mondial. Et ce message s'accorde avec l'évément qui sera repris au v.37.

3.3.4.3 Jésus-Christ : Juge des vivants et des morts (v.37-42)

Pour l'Eplattenier, l'élément nouveau dans cette section, c'est seulement le titre de « juge des vivants et des morts » attribué à Jésus au v.42[386]. Mais, on se rappellera que ces versets constituent un résumé du récit évangélique qui commence en Galilée, après le baptême que proclamait Jean Baptiste (v.37) selon le récit de Luc[387].

---

[384] Cf. Ep 3,5-6.

[385] Cf. C. L'EPLATTENIER, *Op.cit.*, p. 136-137.

[386] C. L'EPLATTENIER, *Op.cit*, p. 137.

[387] Les v.37-42 : Par rapport aux précédents discours, on note que le v.38 évoque plus largement le ministère galiléen de Jésus, caractérisé par la pratique puissante de libération : « Dieu l'a oint d'Esprit Saint et de puissance » (cf. Lc 4,18 ; Ac 4,27 ; Lc 11,17-22). La croix est évoquée au v.39 comme en Ac 5,30 et au v.40 apparaît la formule traditionnelle : « Ressuscité le troisième jour » que Luc avait reprise pour les annonces de la Passion et de la résurrection (Lc 9,22 ; 18,3 et 24,26). C'est son seul emploi dans les Actes.

On remarque toutefois que le discours des v.37-42 reprend assez fidèlement les thèmes majeurs du v.36 résumés en ce qui suit :

Le fait que Dieu désigne Jésus comme intermédiaire envoyé vers d'autres (v.38), l'annonce de la Bonne Nouvelle de la paix par cet intermédiaire désigné par Dieu (v.38), l'envoi de l'intermédiaire vers les juifs (v.39) et l'affirmation de la portée universelle de cet envoi (v.42)[388].

La mise en parallèle du v.36 avec les v.37-43 montre bien comment le Dieu omniprésent son action est massivement dirigée vers Jésus. Du coup, on perçoit comment le discours à Césarée est unifié par la reprise des mêmes thèmes et surtout la manière dont la théologie du récit, loin de se limiter aux seuls v.34-35, traverse l'ensemble du discours, tout en demeurant profondément, unie à la christologie.

Dans cette section, on note qu'au v.37, Pierre interpelle ses auditeurs au moyen du pronom personnel ὑμεῖς, « vous » mise en opposition emphatique, et fait appel à leur savoir (οἴδατε), « vous savez ». Ce savoir des auditeurs porte sur la parole-événement (ῥῆμα) qui s'est réalisée. L'utilisation du neutre, participe aoriste τὸ γενόμενον, « s'étant réalisé » du verbe γίνομαι)[389] qui se rapporte au substantif « parole-événement », laisse clairement entendre que cette parole-événement existait déjà. Mais, à un moment précis de l'histoire humaine, après le baptême proclamé par Jean, elle s'est réalisée. Or, parler de réalisation d'une parole, c'est aussi évoquer son accomplissement.

Le v.38, quant à lui, insiste sur Jésus comme personnage important. Cela s'observe par la répétition quatre fois du même nom. On y retrouve aussi deux références d'accent théologique qui renvoient à Jésus : l'une au début « comment Dieu l'a oint d'Esprit et de puissance », et l'autre à la fin « Dieu était avec lui ».

---

[388] C. DIONNE, *Op.cit.*, p. 305.

[389] HAROLD K. MOULTON, *The Analytical Greek Lexicon Revised*, London, Zondervan Corporation, 1978, p. 77.

Enfin, dans les v.39b-42, le narrateur lucanien établit Jésus comme juge des vivants et des morts. Cette partie traite du même thème que la précédente, mais son cadre touche à la christologie, la théologie et le témoignage en les situant dans la perspective du mystère pascal et des conséquences qui en découlent.

Une nouveauté se fait voir au v.41. Les témoins, théologiquement, sont dits « avoir été choisis d'avance par Dieu » (προκεχειροτονημένος, datif pluriel participe passé passif du verbe προχειροτονέω = choisir d'avance)[390]. C'est le seul emploi ici dans tout le NT[391]. La suite du verset précise qu'en plus de ce choix divin, les témoins ont comme caractéristique d'avoir « mangé et bu » avec le Ressuscité.

Par l'emploi de l'aoriste indicatif παρήγγειλεν, « il a prescrit » du verbe παραγγέλλω, « prescrire », le v.42 présente Jésus comme le protagoniste de l'action (cf.v.38). La prescription à la quelle Pierre se réfère vise ici directement les Apôtres : « et il a prescrit à nous » qui deviennent ainsi les destinataires de la Parole du Ressuscité. Puis, est donné l'objet de la prescription, c'est-à-dire « proclamer et attester ». Enfin, les destinataires visés par cette proclamation sont clairement identifiés : « le peuple ».

Deux remarques découlent de l'examen du v.42 par rapport à l'ensemble du discours au sujet du témoignage apostolique. Le témoignage étant la première composante du discours de Simon Pierre à son ultime conversion (thème qui revient trois fois en 10,34-43), les apôtres sont d'abord appelés à être témoins de ce que Jésus a accompli au cours de son ministère terrestre (v.39). Ensuite, ils sont les témoins de ses

---

[390]M. S.-J. ZERWICK, M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, 1996, p. 386: "Stritch out the hand" and so elect; here, elect beforehand.

[391] HAROLD K. MOULTON, *Op.cit*, p. 345; M. CARREZ, *Nouveau Testament Interlinéaire Grec / Français*, Paris, Alliance Biblique Universelle, 1993, p. 578 note c ; C. DIONNE, *Op.cit.*, p. 274 note 1.

apparitions (v.41). Et enfin, ils doivent proclamer que Jésus a été établi, par Dieu, juge des vivants et des morts (v.42).

La seconde remarque, rappelle Dionne[392], établit le lien entre le témoignage et la théologie. Il est significatif que les trois affirmations portant sur le témoignage apostolique soit fait dans un contexte où Dieu est impliqué. Par exemple, le v.39 laisse voir que tout au long du ministère terrestre de Jésus, Dieu était avec lui. De même, le Ressuscité, est vu des témoins qui « ont été choisis d'avance par Dieu » (v.41). Enfin, en 10,42, la fonction des Apôtres ne se limite pas à témoigner que Jésus est juge des vivants et des morts, mais bien qu'il en ait été établi ainsi par Dieu.

Ainsi, l'expression appliquée à Jésus « Christ-Juge des vivants et les morts » est corrélative à celle d'« être Seigneur de tous » (10,36b). L'universalité du pouvoir du Christ fait inclusion en début et fin du discours. Luc partage avec les auteurs du NT cette conviction que Pâques est une démonstration divine de la fonction eschatologique du Ressuscité. Il avait jusqu'ici, plutôt, lié l'exaltation du Christ à l'envoi de l'Esprit (2,33) et à l'octroi du salut (4,12). Un pas est franchi par l'affirmation que le Christ détient l'autorité judiciaire universelle[393].

3.3.4.4 Le témoignage ultime ou l'appel à la conversion (v.43)

« C'est à Lui que tous les prophètes rendent le témoignage que voici : le pardon des péchés est accordé par son Nom à quiconque met en Lui sa foi. »

Ce verset marque la fin du discours de Pierre et pose le lien entre la rémission des péchés, d'une part, et la foi en Jésus ressuscité qui a été établi par Dieu juge des vivants et des morts, d'autre part. Ici, la rémission des péchés n'est pas liée directement au repentir mais plutôt à la foi

---

[392] C. DIONNE, *Op.cit.*, p. 276.

[393] Cf. D. MARGUERAT, Les Actes des Apôtres (1–12), Commentaire du Nouveau Testament Va, Deuxième édition revue et corrigée, Labor et Fides, 2015, p. 395.

en Jésus (« le pardon des péchés est accordé par son Nom à quiconque met en lui sa foi »). La structure même du verset prouve que le centre c'est Jésus. Celui-ci apparaît trois fois : au début (à lui), au centre (son nom) et à la fin (lui). Il est l'initiateur du salut, par lui ce salut se réalise et il l'accomplit en quiconque met sa foi en lui.

De plus Jésus est mis en relation avec les deux groupes que sont les prophètes et les croyants. Si les premiers apparaissent au début du verset, les seconds ne sont mentionnés qu'à la fin ; mais les deux ont en commun le fait d'être précédés de l'adjectif πᾶς, « tout », exprimant la totalité : « tous les prophètes » et « quiconque (πάντα) met en lui sa foi ». On pourrait dire que Jésus constitue les deux pôles comme le sommet, mais entre les deux pôles se trouve inséré le cœur du message prophétique auquel Pierre fait référence.

Une fois de plus, ce n'est sans doute pas un hasard si un terme qui exprime l'universalité et qui ne laisse place à aucune exclusion se retrouve dans un discours lui-même inséré dans une série qui parle de l'ouverture de l'annonce de la Bonne Nouvelle aux non-juifs. Ce que les apôtres ont à proclamer comme l'ont fait tous les prophètes, c'est l'universalité du salut qui implique le pardon des péchés de quiconque met sa foi en Jésus-Christ.

3.3.5 Synthèse théologique (Ac 10,34-43)

Le discours de Pierre à Césarée montre que le dessein divin n'a été compris que progressivement, à travers une série d'échanges, où l'hospitalité joue un rôle primordial.

Témoin et garant de la résurrection de Jésus d'après la tradition chrétienne primitive, Pierre est encore dubitatif et captif d'une théologie exclusiviste. Il s'en tient jusqu'aux traditions de ses origines tribales juives au mépris des autres peuples et leur manière d'adorer Dieu. Dans ce discours révèle que ce Dieu qui offre le salut à quiconque croit en lui, a précédé Simon Pierre en enrôlant Corneille. Ce dernier paradoxale-

ment vient jouer le rôle d'intrument didactique pour amener l'apôtre à son ultime conversion. Par le centurion païen Corneille, Dieu donc vole au secours de Pierre et déploie sa pédagogie en faisant passer progressivement l'apôtre par des visions sur les lois alimentaires et sur l'accueil des païens qui déclenche l'annonce de l'universalité de l'Évangile. Et Corneille n'en est pas moins bénéficiaire de l'événement, sa confiance au Dieu d'Israël s'affermit.

Il est dès lors évident que le discours d'Ac 10,34-43 met en évidence la conversion ultime de Simon Pierre et non de Corneille. Car, « l'acceptabilité » de Corneille a été déclarée par l'ange en 10,4 et se théorise ici. Le chemin du salut est désormais tracé : au décret impartial de Dieu (v.34) correspond du côté humain, l'acte de foi par lequel cet accueil est validé.

Ainsi, quatre innovations ont fait irruption dans la confession de foi de Simon Pierre à son ultime conversion :

Primo, il souscrit à la logique de Dieu qui le précède et obéit à son ordre « lève-toi Pierre, tues et manges » (Ac 10,13), une demarche qui le ramène implicitement à sa première conversion « avance en eau profonde et jettes ton filet » (Lc 5,5).

Secundo, il vainc les préjugés et élargit l'univers mental de sa connaissance de Dieu. Désormais, tous les humains qui craignent Dieu bénéficient de son accueil et ont accès au salut sans discrimination. Chez Pierre converti, la conception de Dieu change : Dieu est impartial et l'apôtre est obligé à réviser ses cloisonnements habituels. Les conditions d'accès à la réconciliation, à la paix selon Dieu, sont aussi révisées : la crainte de Dieu et la pratique de la justice qui rendent les humains agréables à Dieu et non la pureté rituelle. C'est la foi en Jésus-Christ qui purifie les cœurs tant des juifs que des païens (v.34-35.43). Une incontestable nouveauté se fait jour[394] dans la vie de Pierre.

---

[394] D. MARGUERAT et Ed., *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle* (Le Monde de la Bible n°32), Genève, Labor et Fides, 1996, p. 169. Il est

Tertio, Pierre reconnaît, en plus de l'impartialité de Dieu, que le pardon des péchés est accordé à tous par Jésus-Christ, le Seigneur de tous (v.36). Hors des frontières d'Israël, il existe des justes pour Dieu. Ce constat n'annule pas la priorité historique donnée par Dieu à ce peuple, encore que cette dernière (priorité) n'ait rien d'un privilège qui consisterait à sous-estimer les autres. Pierre qui découvre l'universalité de l'Évangile, rompt avec la Loi qui sépare, pour s'ouvrir à l'espace d'une humanité que Dieu appelle tout entière à se réconcilier avec lui. Pierre pose ainsi le principe révolutionnaire qui va autoriser l'extension de l'Église dans le monde païen et chez les juifs en même temps. Il comprend dès lors sa vocation.

Quarto enfin, Pierre confesse que le Ressuscité, « le Seigneur de tous », est aussi le « Juge de tous ». C'est la reconnaissance d'une universalité qui s'étend même au jugement impartial de Dieu (v.37-42). Celui par qui tous obtiennent le salut et dont les prophètes et apôtres proclament la Seigneurie, est celui par qui Dieu juge sans discrimination tous les humains. L'apôtre reconnaît à l'occasion que c'est en cette qualité de « Seigneur et Juge de tous » que lui-même a été jugé digne malgré ses reniements lors de la Passion (Lc 22,54-62).

Il va sans dire que le discours d'Ac 10,34-43 est une description théologique manifeste de la conversion ultime et de l'ouverture dont Simon Pierre vient de réaliser une expérience fondamentale et sans précédent. La foi à laquelle il adhère, éclate les divisisions et fait tomber toute discrimination. Plus de préalable racial, rituel, culturel ou social :

---

frappant de constater la faible place qu'occupe ce texte dans la réflexion des tenants du paradigme de continuité (Jervell, Tiede, Tannehill, Brawley) ; or Luc en a fait incontestablement un tournant dans son histoire du salut, ce qu'atteste le soin attaché à la composition de Ac 10,1–11,18, d'autant que cette subversion du concept de pureté n'est appuyée dans le texte lucanien par aucune citation scripturaire (avec J. B. TYSON, *Images of Judaism* (note 5), p. 119-125) ! Concernant ce texte, voir F. BOVON, *L'œuvre de Luc* (LeDiv 130), Paris, 1985, p. 97-120.

la foi en Jésus le Christ devient la condition *sin qua non* pour quiconque veut communier avec Dieu. Et cette foi, désormais, fonctionne comme « nouveau marqueur d'identité ».

Ainsi donc, Dieu a toujours un projet d'extension de son salut par delà les barrières dont les humains s'accommodent à tort. La conversion réalisée à la manière de Simon Pierre réduit au maximum les cloisonnements religieux et traditionnels exclusivistes, mais intègre les nouveautés. En présence, les différences deviennent un ferment pour le progrès de l'Évangile et l'édification d'une humanité plus large.

Cette appréhension conduit à l'étude d'Ac 15,6-21 qui décrit les conséquences de la conversion ultime de Simon Pierre, comme une figure modèle des croyants dans le maintien de l'unité de l'Église et de la paix entre les croyants.

3.4 Simon Pierre converti soutient la mission (Ac 15,6-21)

Ce récit est une conséquence immédiate du discours précédent (Ac 10,34-43). Dieu, par delà les cloisonnements et les barrières, transcende de nouveau les valeurs traditionnelles de routine, en vue de l'extension de son Royaume. Le nouveau positionnement dans sa vocation permettra à Simon Pierre d'aider la communauté des premiers croyants de Jérusalem à intégrer les nouveautés, mais aussi la progressive acceptation d'être ensemble.

Du choix du texte, il convient de souligner que le récit de l'assemblée des apôtres à Jérusalem[395]occupe une place impotante dans

[395] Dans cette étude, on a préféré la dénomiation « assemblée des apôtres à Jérusalem » qui connote moins des prétentions ecclésiastiques que celle de « Concile apostolique de Jérusalem » (cf. D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28),* p. 82) ou « assemblée de Jérusalem, ''charte ecclésiale'' » (cf. S.-D. BUTTICAZ, *L'identité de l'Église dans les Actes des Apôtres*, p. 299) ou « assemblée de Jérusalem » (cf. J. TAYLOR, *Les Actes de deux Apôtres*

les Actes des Apôtres, juste au milieu du livre et entre le deuxième voyage missionnaire de Paul. Les problèmes discutés et résolus lors de cette assemblée sont cruciaux en ce qui concerne l'admission des païens dans l'Église et ils constituent un des grands thèmes du livre[396].

L'analyse proposée dans cette étude ne se limitera qu'aux v.6-21, sachant que les v.1-5 avec les v.30-34 représentent dans le récit le cadre et la mise en place des personnages. Tandis que les v.22-29 exposent la résolution et la mise en application de la décision des participants à l'assemblée des Apôtres à Jérusalem.

En examinant ce discours de Pierre à Jérusalem qui paraît comme un doublet de l'ultime conversion de Simon Pierre (Ac 10,34-43), l'étude voudrait bien percevoir comment Simon Pierre prend une position responsable face à une question poignante qui risque de conduire à l'éclatement et porter atteinte contre l'unité de la chrétienté des premières heures.

En effet, la question débattue est bien connue : faut-il recevoir la circoncision pour intégrer le peuple messianique ? Selon le narrateur lucanien, le problème est posé par des croyants d'une tendance théologique qui fait la jointure entre le salut en Christ avec l'observance de la Torah. Ce sont, en grande partie, les chrétiens issus du judaïsme. Le narrateur résume la question en une phrase lapidaire, qu'il met dans la bouche de « certaines gens descendus de Judée qui endoctrinaient les frères[397] : *si vous ne vous faites pas circoncire selon la règle de Moise, disaient-ils, vous ne pouvez être sauvés.* » (Ac 15,1).

Luc, écrivant avec recul du temps, tient à montrer que toute l'Église est engagée, de facto, officiellement, dans le débat, et fait de cet événe-

---

V. Commentaire historique (Ac 9,1–18,22), p. 197) ou enfin « conférence de Jérusalem » (cf. S. LAURANT, *Sur les pas de Saint Paul*, p. 65).

[396] J. TAYLOR, *Les Actes de deux Apôtres V. Commentaire historique (Ac 9,1–18,22),* Paris, Gabalda et C[ie], 1994, p. 197.

[397] J. MASSONNET, *Aux sources du christianisme. La notion pharisienne de la révélation*, Bruxelles, éditions Lessius, 2013, p. 301.

ment un paradigme de ce que peut être un processus de la décision dans l'Église. C'est pourquoi dans le cadre d'une étude sur les grands conciles œcuméniques, Meier présente l'assemblée des apôtres à Jérusalem comme un modèle apte de donner les grandes lignes que doit suivre tout concile œcuménique dont le but est de maintenir tout à la fois la vérité de l'Évangile et l'unité de l'église[398].

3.4.1 Établissement du texte (Ac 15,6-21)

Par rapport à l'adjonction de δὲ au v.6, on sait que cette particule est de la plume de Luc. Souvent, elle n'a pas de signification particulière que celle assurant une addition, une continuité, une inclusion (aussi, alors, maintenant) et quelque fois, elle indique une opposition (mais)[399]. Pourtant, au même v.6, le τε est déjà suffisant pour jouer ce rôle. Il s'agit donc d'une redondance sémitisante à interpréter.

Au v.8, des des manuscrits non moins importants ajoutent le pronom αὐτοῖς, « à eux » devant τὸ πνεῦμα, « l'Esprit ». Il s'agit des codex Ephraemi rescriptus, Régius, E et le 0294 ainsi qu'une série de miniscules, les manuscrits de la Mer Morte, un lectionnaire, les versions Syriaques et le témoignage d'Irénée de Rome[400]. On constate que les témoins des manuscrits du texte de NA[28] édition révisée, ont préféré l'omission de αὐτοῖς. Ces témoins sont le Papyus 74, les codex Sinaïticus, Alexandrinus et Vaticanus ainsi que les miniscules 33.81.1175[401]. Du point de vue de la critique externe, les témoins de l'omission sont des vieux manuscrits plus importants que ceux qui plaident pour l'adjonction de αὐτοῖς. Cependant, il se révèle de la critique verbale que le pronom apparaît déjà dans le verset. Pour l'auteur, sa

---

[398] J.P. MEIER, « The Jerusalem Council. Ga 2,1-10 ; Ac 15,1-29 », in *Mid-Stream, 35/4, 1996, p. 465-470.*

[399] HAROLD K. MOULTON, *Op.cit*, p. 399.

[400] Cf. NA[28] révisée, 2012, p. 431.

[401] *Ibid.*

répétition aurait été considérée comme une rédondance que certains copistes ont voulu éviter. Le pronom αὐτοῖς peut avoir été dans le texte primitif. Et du point de vue de la critique interne, αὐτοῖς est complément du δούς, « ayant donné », aoriste participe actif du verbe δίδωμι. L'auteur insiste ici sur les bénéficiaires de l'Esprit saint. Dans ce cas, la répétition du pronom a sa raison d'être comme l'adjonction de la règle d'or. Et le v.8 se traduirait donc : *Et Dieu qui connaît les cœurs, leur (αὐτοῖς) a rendu témoigage quand il leur (αὐτοῖς) a donné, comme à nous l'Esprit Saint.*

Le v.20 présente trois leçons variantes, mais l'analyse ne concernera que la deuxième. C'est celle dont le Papyrus Chester Beatty (p^{45}) omet purement et simplement le groupe de mots καὶ τῆς πορνείας, « et de la fornication ». Cette omission pourrait se justifier du fait que le rédacteur ne comprend pas de quelle manière la fornication ou l'immoralité, selon lui, ferait partie des interdits alimentaires dont il est question dans ce verset. La question qu'on se pose ici, est-ce que Jacques, dans cette section parle-t-il des des interdits alimentaires ou des pratiques religieuses païennes les chrétiens issus de ces origines ne devraient plus observer ?

Suivant le débat, Omanson propose deux interprétations : la première possibilité d'interprétation veut soutenir que la pésence de la fornication parmi les interdits alimentaires, loin d'être une erreur des copistes, peut-être l'assemblée de Jérusalem savait que des croyants venus du milieu païen, certains entretenaient des liens de mariage non conforme à la Torah. Ou tout simplement, le culte offert à des divinités par les païens était considéré comme une prostitution. La seconde explication serait que les copistes auraient confondu le mot πορνείας « fornication ». Une autre proposition de correction est qu'à la place de πορνείας se lisait πορκείας de l'adjectif πόρκος, « viande de porc », mais cet exemple

semble moins connu en langue grecque[402]. Cette tentative d'explication veut confirmer l'hypothèse des interdits alimentaires, et pourtant, il s'agit plutôt des pratiques des religieuses païennes. Car, sur la liste de ces interdits, on ne voit pas ce qui est allimentaire. Omanson a vu dans la fornication, le mariage non conforme à la Torah. Ce regard devait s'étendre sur les autres éléments de la liste du v.20 : les souillures de l'idolâtrie, la viande sacrifiée aux idôles et du sang. Il n'y a rien ici d'interdits alimentaires, mais des pratiques idolâtres. L'apôtre énonce les prescrits de la Torah : adultère, meurtre, viande étouffées. De part cet excursus, πορνείας « fornication » doit être maintenu dans la traduction.

Le texte traduit est celui de l'édition critique de Nestlé-Aland 28e révisée avec quelques modifications au v.6.8 et 20.

6Les apôtres et les anciens se réunirent pour examiner cette affaire. 7Une grande discussion s'étant engagée, Pierre se leva, et leur dit : « Hommes frères, vous savez que depuis longtemps que Dieu a fait un choit parmi vous, afin que, par ma bouche, les païens entendent la parole de l'évangile et qu'ils croient. 8Et Dieu qui connaît les cœurs leur a rendu témoignage, ayant donné (quant il leur) l'Esprit Saint, comme nous. 9Sans faire de distinction entre nous et eux, c'est par la foi qu'il a purifié leur cœur. 10Maintenant donc, pourquoi tentez-vous Dieu, en mettant sur le cou des disciples un joug que ni nos pères ni nous n'avons pu porter.11Mais par la grâce du Seigneur Jésus-Christ, nous croyons être sauvés de la même manière qu'eux. 12Toute l'assemblée garda le silence et l'on écouta Barnabas et Paul, qui racontèrent tous les miracles et les prodiges que Dieu avait réalisés par eux au milieu des païens. 13Lorsqu'ils eurent cessé de parler, Jacques prit la parole et dit : 14Hommes frères, écoutez- moi! Simon a raconté comment Dieu a d'abord jeté le regard sur les nations pour choisir au milieu d'elles un peuple qui porterait son nom. 15Et avec cela s'accordent les paroles des

---

402 R. - L. OMANSON, *A Textual Guide to the Greek New Testament*, 2006, p. 257-258.

prophètes, selon qu'il est écrit : [16]Après cela je reviendrai et je relèverai de sa chute la tente de David, j'en réparerai les ruines et je la redresserai. [17-18]Dès lors, le reste des hommes cherchera le Seigneur avec toutes les nations qui portent mon nom. Voila ce que dit le Seigneur, il réalise ainsi ses projets connus depuis toujours.[19]C'est pourquoi, je suis d'avis qu'on ne crée pas de difficultés à ceux des païens qui se convertissent à Dieu, [20]mais écrivons-leur de s'abstenir des souillures des idoles, de la fornication, de la viande étouffée et de sang. [21]Depuis les générations en effet, Moïse dispose des prédicateurs dans chaque ville, puisqu'on le lit tous les sabbats dans les synagogues.

3.4.2 Contexte

Les péripéties de ce qu'on appelle souvent, à tort ou à raison, « Premier Concile » de Jérusalem, se lisent en Ac 15,1-34. Cet épisode a suscité une abondante littérature et il ne sera pas question ici de remuer le débat. Mais, faut-il renvoyer le lecteur aux excellents exposés de Dupont, Cerfaux, Conzelmann, Rolin, Boismard et Lamouille, Taylor, Butticaz. Et récemment, Marguerat y a consacré quelques pages dans son commentaire de la seconde partie des Actes des Apôtres[403].

---

[403] J. DUPONT, *Les problèmes du livre des Actes d'après les travaux récents* (Lovaniensia Biblica et Orientalia, S. II, fasc. 17), Louvain, 1950 ; L. CERFAUX, « Le chapitre XV[e] du livre des Actes à la lumière de la littérature ancienne », dans *Miscellanea Giovanni Mercati* (121), vol.I, Vatican, 1946, p. 107-126 ; Hans CONZELMANN, *Acts of the Apostles* (Edité par JAYEPP et C.R. MATTHIEWS), Philadelphia, Fortess Press, p. 80-91 ; P. ROLIN, « Pierre, Paul, Jacques à Jérusalem (Les récits d'Ac 15,1-21 et Ga2,1-10) », in *FOI et VIE*, série 46, n° 4 Septembre 1997, p. 99-113 ; M. –E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *Les Actes de deux Apôtres, III. Analyse littéraire* (Etudes Bibliques, n°14), Paris, Gabalda et C[ie], 1990, p. 145-171 et 195-205 ; J. TAYLOR, S.M., *Les Actes des deux Apôtres V, Commentaire historique (Ac 9,1–18,22),* Paris, Gabalda et C[ie], 1994, p.197-225 ; S. BUTTICAZ, *L'identité de l'Église dans les Actes des Apôtres. De la restauration d'Israel à la conquête univer-*

Pour Butticaz, la fonction décisive octroyée dans l'économie narrative des Actes à l'épisode de l'assemblée jérusalemite constitue un indéniable point d'accord entre les exégètes modernes. Souvent qualifiée de premier « concile », la rencontre narrée en Ac 15 se situe au centre géométrique du second tome à Théophile et assure la transition entre l'amont et l'aval du récit[404]. L'auteur des Actes n'informe pas sur l'existence d'une seconde assemblée des apôtres à Jérusalem de ce genre. Mais en lisant le texte, on s'aperçoit tout de même que quelque chose aurait précédé à Jérusalem regroupant les apôtres et les anciens autochtones avant ou après l'incident d'Antioche. Aussi, le texte des Actes ne montre-t-il pas l'existence d'une assemblée qui devait examiner, si pas évaluer, la réception à Antioche de la charte des décicisions de cette première assemblée des apôtres à Jérusalem. Pour avoir plus de clarté, cette hypothèse exige une étude d'autres sources que celle de Luc et de Paul.

En effet, les v.1-7 contiennent un doublet qui a été reconnu par nombre de commentateurs (v.1-2a et 5.7a). La finale du récit contient aussi des indices que deux textes ont été fusionnés (deux traditions, celle de la lettre envoyée pour signifier les décisions de l'assemblée de Jérusalem et celle du message oral. Ac 15 a des rapprochements contextuels avec Ga 2,1-10. Mais les deux rapportent le même événement dans une perspective propre à leurs auteurs. Donc, les deux textes semblent bien offrir un regard croisé sur un même événement[405].

En d'autres termes, on possède deux rapports sur cette assemblée. D'âpres les Actes des Apôtres, l'assemblée eut lieu entre le premier voyage (Ac 13,1–14,28) et le deuxième voyage missionnaire de Paul

---

selle, 2011, p. 299-344 ; D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, p. 81-110.

[404] S.-D. BUTTICAZ, *L'identité de l'Église dans les Actes des Apôtres. De la restauration d'Israel à la conquête universelle*, 2011, p. 303.

[405] P. ROLIN, « Pierre, Paul, Jacques à Jérusalem », in *FOI et VIE* série46, Septembre, 1997, p. 99.

(17,1-15)[406]. Debergé pense que l'assemblée aurait lieu, si l'on tient compte de certaines indications de Paul dans ses lettres, lors de sa deuxième visite à Jérusalem, quelques dix-sept ans après sa conversion. Et parce que les auteurs tiennent davantage compte du point de vue théologique qui a guidé la rédaction des Actes, de plus en plus ils situent aujourd'hui cette assemblée après le voyage de Macédoine et en Grèce[407]. Il faut dire que cette hypothèse ne retient pas l'inanimité des chercheurs dont la position vascille entre 49 et 51.

Du point de vue de la critique historique, le récit de l'assemblée de Jérusalem est l'un de ceux dont on a, pour de sérieuses raisons, contesté l'authenticité. La difficulté est celle de concilier le récit avec l'épître aux Galates qui révèle une même crise ouverte par des « faux frères » (Ga 2,1-10). Parce que Pierre ne fait aucune allusion à l'événement de Galates, Ac 15 serait-ce postérieur à celui de Paul dans sa lettre ? Ou faut-il penser que Luc rédige un récit de synthèse, peut-être en combinant diverses sources ? Comme l'indique une note de la TOB : « L'Auteur des Actes peut avoir ici réuni et présenté à sa manière des événements, qui en réalité, auraient été plus dispersés et plus complexes ». Par exemple, deux controverses distinctes : l'une sur l'obligation de la circoncision pour être sauvé, l'autre sur les problèmes de la commensalité entre un christianisme judaïsant et celui de la paganité plus libéral vis-à-vis de la Torah. Mais on peut maintenir que, sur le fond des choses, le récit lucanien correspond au témoignage de Paul dans l'épître aux Galates, puisque l'essentiel est que l'obligation d'être circoncis n'a pas été impo-

---

[406] D. MARGUERAT, « Actes des Apôtres », in *Le Nouveau Testament Commenté* (éd. C. FOCANT, D. MARGUERAT), p. 568/511-637.

[407] Cf. P. DEBERGE', « Paul et Pierre : ''frères ennemis'', colonnes de l'Église », in *La Bible et ses personnages. Entre histoire et mystère*, (éd. P. DEBERGE'), Paris, Bayard, 2003, p. 317.

sée aux païens qui se savent sauvés par la grâce du Seigneur, et que Pierre et Jacques auraient cautionné cette opinion décisive[408].

Outre ce contour littéraire et historique, il est à noter que dans l'intrugue des Actes des Apôtres, le narrateur a attribué à l'assemblée apostolique de Jérusalem un rôle phare. Il consacre la transition entre la période des apôtres (Ac 1–12) et l'évangélisation des nations inaugurée par Paul et Barnabé (Ac 13–14). Dans sa fonction charnière narrative, Pierre y fait sa dernière apparition dans le récit et Paul devient à sa place l'agent majeur de l'évangélisation chrétienne. On sait que la figure des apôtres, qui a dominé jusqu'ici le récit, disparaît désormais au profit des anciens et Jérusalem s'efface définitivement au profit d'Antioche, nouveau pôle de diffusion de la Parole.

Sur ce triple registre, une mutation s'opère ; elle confère définitivement à l'Église son statut de communauté rassemblant les croyants d'origine juive et d'origine païenne. L'avancée missionnaire réalisée dans la rencontre entre Pierre et Corneille (Ac 10,1–11,25) reçoit ici sa consécration ecclésiologique. Une fois encore, les croyants sont conduits à acquiescer à la surprenante initiative du Dieu qui précède les siens[409]. Cela est un élément de taille en faveur de l'idée de conversion progressive de Pierre et de la communauté chrétienne d'origine juive.

3.4.3 Structure du texte (15,6-21)

L'Eplattenier, tout comme Conzelmann[410], soutiennent que l'unité littéraire de l'assemblée de Jérusalem au chapitre 15 va jusqu'au verset 29[411]. Rolin se rallie à ce dernier, mais ajoute que dans le récit l'on dis-

---

[408] Cf. C. L'EPLATTENIER, *Le livre des Actes*, Paris, Editions du Centurion, 1994, p. 164.

[409] *Cf. D. MARGUERAT, Les Actes des Apôtres (13-28)*, 2015, p. 81.

[410] H. CONZELMANN, Acts *of the Apostles. A Commentary on the Acts of Apostles*, Philadelphia, Fortress Press, 1987, p. 115.

[411] C. L'EPLATTENIER, *Op.cit*, p. 175.

tingue les v.2-6 qui présentent Paul, Barnabas et les anciens ainsi que la réception de la délégation ; les v.7-11 constituent le discours de Pierre proprement dit et suivi de celui de Jacques qui met un terme à la discussion (v.13-21). Les v.22-29 parlent des délégués qui ont la mission de rapporter la décision de la conférence à Antioche[412].

Cependant, Taylor, Gooding et Bossuyt et Radermakers[413]soutiennent un avis contraire. Ils soulignent qu'après l'accueil des missionnaires venus d'Asie Mineure (15,2-6), Luc présente l'assemblée de Jérusalem, avec ses deux discours complémentaires de Pierre et de Jacques. Il serait téméraire de les séparer, car ensemble ils constituent une unité littéraire (15,7-21) avant de retrouver les « anciens » de Jérusalem joints aux apôtres et à la communauté pour mander à Antioche et aux régions évangélisées à partir de là, les recommandations utiles de l'assemblée (15,22-23)[414].

Sans trop s'écarter des derniers critiques, Daniel Marguerat structure le texte en tenant compte du génie de ce texte lui-même : après le prologue constitué des v.1-3, il considère les v.4-29 comme un tout sur le débat à Jérusalem dans lequel il regroupe des unités littéraires (rappel du conflit : v.4-6, discours de Pierre: v.7-12, discours de Jacques : v.13-21 et résolution du conflit : 22-29)[415] traversées par un fil rouge et qui s'achèvent par un épilogue des v.30-35.

En tenant compte de certains éléments du débat et à la suite de quelques indices littéraires que l'édition critique de Nestlé-Aland 28e édition révisée fournit à propos de la partie qu'on analyse, la structure suivante peut orienter le lecteur : le discours de Pierre (v.6-11) ; transi-

---

412 P. ROLIN, « Pierre, Jacques et Paul à Jérusalem. Les récits d'Actes 15,1-21 et Ga 2,1-10 », p. 100-101/ 97-114.

413 Cf. J. TAYLOR, S.M., *Op.cit*, p.198-199 ; D.GOODING, p.229-231; P. BOSSUYT, J. RADERMAKERS, *Témoins de la Paroles de la grâce. Actes des Apôtres,* Bruxelles, Editions de l'Institut d'Etudes Théologiques, 1995, p. 430.

414 P. BOSSUYT, J. RADERMAKERS, *Op.cit*, p. 430.

415 D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13-28)*, p. 87.

tion entre le discours de Pierre et celui de Jacques (v.12) ; le discours de Jacques pour le compromis (v.13-21) ; conclusion de l'accord par la communauté (v.22-29). Cette section ne fera pas partie de notre analyse pour l'instant, mais de manière très sommaire, on en retiendra au préalable quelques idées.

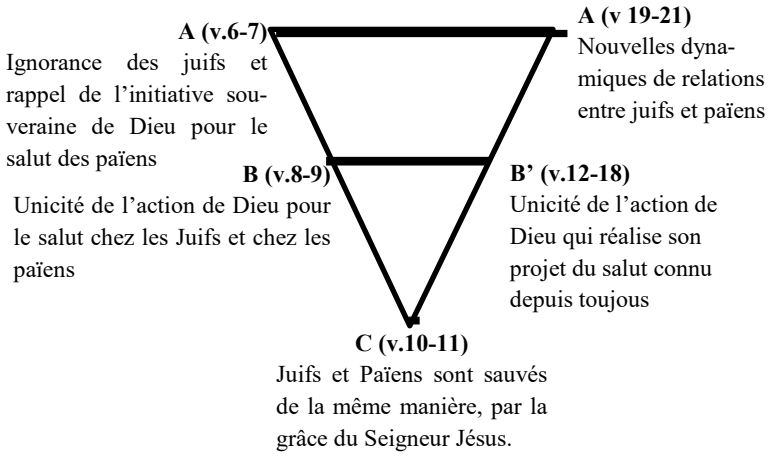
Ac 15,22-29 évoque la proposition de Jacques au problème qui allait déchirer l'Église. Il choisit la collégialité, ll rappelle les circonstances et les responsables de l'église de Jérusalem se désolidarise des fauteurs de troubles à l'origine de la crise. Une délégation mixte sera constituée et apportera la lettre à Antioche pour accompagner Paul et Barnabé délégués d'Antioche. Judas Barnabas et Silas sont choisis pour leur influence comme délégués de Jérusalem (v.24-27). Et enfin, un decret apostolique est formulé (v.28-29).

Le plus intéressant est la manière dont le décret est introduit : « il a paru bon à l'Esprit saint et à nous de ne vous imposer aucune charge de plus que les nécessités » (v.28). On retrouve l'insistance lucanienne à montrer que les développements dans la vie de l'Église sont gouvernés par l'Esprit saint. Les responsables de la communauté se font ici médiateurs d'un édit inspiré. Le dispositif de quatre abstinences est une charge, un fardeau (βάρος), mais cette charge n'outrepasse pas ce qui est nécessaire[416].

Bien qu'il ne soit pas facile à réaliser une structure d'un texte dans lequel l'auteur aurait regroupé deux discours, on peut en envisager une structure rhétorique d'ensemble et introduite par le v.6.

[416] (Cf. D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13-28)*, p. 105-107).

Ainsi, le texte présente un chiasme dont les blocs AB entretiennent avec B'A'une relations symétriques convergeant en un sommet C qui est le centre du chiasme ou de tout le discours :



3.4.4 Explication du texte

En tenant compte de la structure ci-haut adoptée, il convient d'abord de noter que dans le récit d'Ac 15, on retrouve Paul et Barnabas (15,2), mais Tite n'est pas mentionné. Le contexte montre que les deux premiers sont délégués par l'Église d'Antioche (15,2-3). La délégation est reçue par « l'Église de Jérusalem, les apôtres et les anciens » (15,4a). Et comme en Galates la discussion s'engage dans un cercle plus restreint, mais il s'agit cette fois-ci d'une assemblée réunissant « les apôtres et les anciens » (15,6)[417].

Mais quel était finalement le problème qui exigea que les apôtres jouent leur rôle, en l'occurrence Simon Pierre ? À l'assemblée, Paul et Barnabas rendent compte de leur mission par les mêmes termes que leur

[417] P. ROLIN, *Op.cit.,* p. 100-101.

premier rapport à Antioche. Ils annoncent tout ce que Dieu avait fait avec eux en milieu païen (v.4). C'est ainsi qu'interviennent des Pharisiens, tenant le même langage que les perturbateurs descendus à Antioche et qui obligèrent aux païens convertis d'observer la Torah, telle que la circoncision (v.5). Cette position relève des convictions des chrétiens venus du judaïsme. On peut même y discerner une attitude bienveillante plutôt que la tracasserie de ceux venus des nations païennes. Selon L'Eplattenier, la circoncision pour intégrer pleinement au peuple de Dieu, pose un problème de statut religieux qui a également une portée sociale aux yeux de l'administration romaine. Ils seront alors reconnus avec les privilèges attachés au statut particulier accordé aux juifs[418]. La question sous-jaçante serait de savoir si les chrétiens de la paganité avaient besoin de cette reconnaissance sociale.

Il est à considérer donc ici que les v.1-6 servent d'introduction et de mise en place du cadre du discours.

3.4.4.1 Du rappel aux Juifs de l'action souveraine de Dieu pour le salut des païens à l'intégration de la nouvelle dynamique de relations (AA') : v.6-7 et 19-21)

On ne doit pas oublier qu'à l'époque de la discussion, le Christianisme n'était pas encore reconnu comme groupe religieux spécifique. Ce qui nécessitait un sérieux débat entre les responsables, apôtres et anciens (v.6). Et la discussion devenue vive, Pierre, chéneau de la tradition, se lève et prend la parole. C'est son dernier discours du livre des Actes qui consistera à la mise au point sur la doctrine du salut et sur la nécessité du maintien de l'unité de l'Église dans sa vague d'ouverture à l'universalité.

En analysant le bloc A, ce qui impressionne au début de ce discours, c'est que Pierre n'use pas de ses privilèges pour mettre fin à la discussion. Cependant, dans un arbitrage plein de sagesse, il passe par révéler les actions souveraines de Dieu dont il a été lui-même témoin et qui

---

[418] C. L'EPLATTENIER, *Op.cit.,* p. 175.

l'ont amené à son ultime conversion (cf. 10,35-43). Pierre entretenait peut-être, des positions plus radicales, exclusivistes et népotiques que ses frères juifs, mais il a été contraint par le Dieu d'Israël, grâce à l'expérience de la foi d'un païen Corneille. Pour convaincre ses frères juifs, à titre de rappel, Pierre se réfère à cette action de Dieu qui, pour lui, a inauguré la mission auprès des païens (cf. v.7). Dès lors, maintenir des attitudes de rejet envers les croyants issus des milieux païens, ce serait remettre en cause l'initiative souveraine de Dieu qui sauve Juifs et Païens.

Le bloc A' (v.19-21) décrit une nouvelle dynamique de relations entre juifs et païens en vue du maintien de l'unité de la foi en Christ. La proposition de résolution que formule Jacques aux v.19-20 se comprend aisément dans le cadre du judaïsme. On ne va pas imposer aux païens convertis le statut des prosélytes, qui exige la circoncision. La satisfaction est ainsi donnée aux délégués d'Antioche, qui savent qu'une telle exigence porterait préjudice à l'expansion de l'Évangile parmi les païens. Ce qui leur sera demandé, c'est le respect de quelques interdits, ceux que l'on exige à l'étranger résident au milieu d'Israël, en vue de cohabiter sans risque de souillure (cf. Lv 17,10s).

Toutefois, les quatre interdits sont abusivement qualifiés d'interdits alimentaires. Car en effet, s'abstenir des souillures de l'idolâtrie, sous-entend l'adoration des faux dieux à laquelle les chrétiens issus de la paganité ont déjà renoncé en se convertissant. Le mot souillure dérive du verbe rare dans le NT alisgew, souiller, profaner, contaminer. Ce verbe apparaît en Dn 1,8, où Daniel refuse de se laisser souiller en mangeant des aliments de la table du roi de Babylone, parce que cette nourriture a été consacrée aux aux idoles. Or, pour le juif, manger de la viande offerte aux idoles, c'est un culte de dieux morts. Fréquenter les idoles représente pour la foi juive le péché capita (voir Ac 7,41-42)[419].

---

[419] Cf. D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13-28). Commentaire du Nouveau Testament*, 2015, p. 101.

De même, « l'immoralité ou la débauche », rendue ici par l'expression καὶτῆς πορνείας, « et de la fornication », ce seraient des pratique des unions sexuelles ou conjugales prohibées par la Torah (cf. Lv 18,6ss)[420]. L'imagerie sexuelle était utilisée par les prophètes comme métaphore de la fidélité à l'alliance. Et *porneia* a été également appliquée à l'idolâtrie considérée comme une prostitution aux dieux étrangers (Os 5,4 ; 6,11 ; Ez 16,15-46).

Quant à « la viande étouffée », l'interdit évoque ici le rituel juif de l'abattage prescrivant de saigner l'animal pour qu'il se vide de son sang.

Enfin « du sang », l'interdit de consommer est constant dans la pratique juive et fixé dans les codes du lévitique et du Déteuronome (Lv 3,17 ; 7,26-27 ; 17,10-14 ; Dt 12,16.23). La clé est l'association du sang et de la vie. Gn 9,4 : le sang symbole de la vie appartient au Créateur. Mais la perte de sang équivalant à la perte de la vie peut aussi être comprise comme l'effusion de sang, le meurtre (Dt 21,7-8). En ce sens, l'interdit ne concerne pas la consomation des viandes saignées, mais l'attentat à la vie d'autrui[421].

C'est pourquoi, l'on ne doit pas rester à l'exégèse de surface d'un tel interdit, car il est paradoxal que ceux qui se privent des viandes saignées, ils égorgent leurs frères comme des bêtes sauvages en Afrique, en général, et dans la sous-région des grands lacs, en particulier !

Bien que ces interdits soient suggérés, Jacques conclut en affirmant que ces prescriptions ne doivent pas surprendre la plupart des nouvelles églises, nées dans la proximité de synagogues où à chaque sabbat « on lit Moïse » (v.21)[422]. Ces règles attribuées à Moïse, devaient rendre possible la cohabitation entre juifs et païens. C'est aussi cette coexistence entre croyants d'origine mixte que le décret de Jacques veut sau-

---

[420] C. L'EPLATTENIER, *Op.cit.,* p. 177.

[421] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13-28),* p. 1O2.

[422] *Ibid*.

vegarder[423]. En effet, il y a là une visée apologétique, mais aussi le secret d'assurer la cohésion des communautés multiculturelles. Et si la Torah n'a plus de relevance sotériologique en régime chrétien, l'Église n'en retient pas moins, dans son éthique, certains principes issus des traditions de cette loi. Dans la culture romaine, une religion dépourvue de racines et de traditions antiques était taxée de superstition ; Luc tient à prémunir l'Église de ce soupçon porté à l'encontre des nouveautés religieuses.

3.4.4.2 De L'unicité de l'action du salut, « Eux comme nous et nous comme eux » à la connaissance de Dieu qui réalise son projet du salut connu depuis toujours (B et B'): v.8-9 et 12-18)

En ce qui concerne le salut suivant les vues de Dieu, la parole prophétique sera prononcée par Pierre au nom des apôtres. Quant à la décision qui sauvegarde l'unité, elle sera prise par Jacques au nom des anciens auxquels revient le service de la communion[424]. Le v.8 rappelle aussi 10,47 et il les invite aussi à considérer la portée de cet événement : Dieu, qui éprouve le fond des cœurs, leur a donné l'Esprit « comme aussi à nous ». Ainsi Pierre affirme que Dieu témoignait que les cœurs des païens étaient purifiés du fait qu'ils avaient cru en Jésus, mettant alors ces fils de nations sur le même pied que les juifs chrétiens.

Avec les v.8-9, Pierre résume en quelques mots tout ce que Dieu a voulu réaliser par les événements de Césarée qu'il a vécus lui-même et que les autres apôtres ont confirmés comme accomplissant la Parole du Seigneur: «vous serez baptisés dans l'Esprit Saint » (1,5) et prenant place dans le droit fil du dessein divin (11,1-18)[425]. Ainsi, Pierre affirme que le don de l'Esprit implique une intégration au sein du peuple de Dieu et ce don de la foi entraine la purification du cœur qui abolit toute frontière entre juifs et païens. C'est là le progrès de la foi nouvelle.

---

[423] BOSSUYT, J. RADERMAKERS, *Op.cit.*, p. 448.

[424] *Ibid*.

[425] P. BOSSUYT, J. RADERMAKERS, *Op.cit.*, p. 440.

Avec les v.12-18, on note d'abord que le v.12 vient appuyer la démonstration de Pierre par le témoignage de Barnabas et Paul. Ces derniers s'appuient sur l'expérience vécue en milieu païen. Eclairés par la parole de Pierre, Paul et Barnabas reprennent en détail le récit des signes et prodiges faits par Dieu par eux en milieu païen. Jusqu'ici, on les avait entendus raconter ces événements, mais on n'avait pas encore perçu la parole de l'apôtre pour en dire la portée et le sens.

Ensuite du v.13-18, Jacques fait une démonstration similaire de l'unicité du salut, cette fois-ci en se fondant sur les expériences du peuple d'Israël et conclut au fait que cette expérience de l'élection n'appelait pas Israël à séquestrer ce salut qui était depuis toujours, ouvert au reste des nations.

Les regards peuvent alors se tourner vers les anciens, les bergers de la communauté. Comment vivre ce qui a été entendu. Tel est le processus normal en Israël : traduire en termes d'observance (de *halakhâh*) la parole annoncée (la *haggadâh*). Par l'emploi du vocatif construit avec l'impératif actif : ἄνδρες ἀδελφοί, ἀκούσατέ μου, « Hommes frères, entendez-moi », Jacques éveille l'attention des auditeurs et les somme à écouter les directives inconditionnelles impliquées dans le discours de Pierre. Jacques par son insistance souligne la continuité du dessein de Dieu, en faisant appel à l'Ecriture, mémoire vivante d'Israël. Ce n'est pas par hasard que le passage cité est tiré du livre du prophète Amos, le grand contestataire des institutions établies[426].

Des vérités qu'il tire de l'intervention de Pierre, Jacques vise l'hospitalité et la communion. Son discours reprend donc le même schéma : évocation de ce que Dieu fit pour les païens, dès le début, avec référence au prophète Amos (v.14-18) ; conséquence de l'initiative divine pour la conduite pratique dans l'avenir (v.19-21)[427]. Il est vrai que chaque fois que Jacques (v.14.19) intervient, il s'appuie sur Pierre qui

[426] BOSSUYT, J. RADERMAKERS, *Op.cit.*, p. 443.
[427] *Ibid.*, p. 444.

fait ici office du prophète. Par cet appui, Jacques rappelle les événements qui ont finalement provoqué le débat présent : Dieu a visité les nations (représentées par Corneille) et les siens pour faire d'elles un peuple à son nom (v.14).

L'intervention de Jacques s'inspire sans doute implicitement du texte de Zacharie : « Des nations nombreuses chercheront refuge auprès du Seigneur en ce jour-là, et elles seront 'un peuple pour lui' » (Za 2,15 LXX). Cette affirmation s'appuie sur l'Ecriture, marquant le lien de continuité avec le passé[428]. Et chez le prophète Amos, il est dit :

En ce jour-là, je susciterai la tente de David qui se trouve être tombée et je rebâtirai ce qui se trouve être tombé d'elle et ce qui a été sapé d'elle, je (le) susciterai, et je la rebâtirai comme aux jours du siècle, afin qu'ils (me) recherchent, les subsistants des hommes et en toutes les nations, sur lesquels a été invoqué mon nom sur eux, dit le Seigneur Dieu qui fait cela (Am 9,11-12 LXX).

Le v.12 de cette citation est le seul de l'AT où l'invocation du nom divin est appliquée aux nations païennes. Ce n'est donc pas un hasard qu'il soit cité en cet endroit[429]. On note tout de même que Luc n'a pas repris la LXX à la lettre. Par exemple, le verbe ἀναστρέψω, « je susciterai » de la Septante, est remplacé par ἀνορθώσω, « je redresserai » (cf. Lc 13,13). Il fait aussi disparaître la détermination de l'objet de recherche : « le Seigneur ». Il est clair que la Septante a interprété le verset dans une perspective universaliste, celle qu'adopte le discours de Jacques. On a pu s'étonner qu'un juif de vieille souche prenne une telle liberté par rapport à la Bible hébraïque[430].

---

[428] BOSSUYT, J. RADERMAKERS, *Op.cit.*, p. 445.

[429] Cf. E. RICHARD, «The Creative Use of Amos by the Author of Acts », in *Novum Testamentum 24*, 1982, p. 37-53.

[430] BOSSUYT, J. RADERMAKERS, *Op.cit.*, p. 446.

3.4.4.3 Juifs et Païens sauvés de la même manière par la grâce du Seigneur Jésus (C) : v.10-11

Après les démonstrations faites respectivement dans les segments ABB'A', Pierre qualifie l'attitude défavorable des frères juifs envers les païens d'une tentation de Dieu (v.10). L'intervention de Pierre fait donc face à une remise en cause de l'œuvre de la grâce par certains fils d'Israël. L'enjeu est double : le salut des hommes et l'unité des croyants. Si, comme certains l'exigent, il faut faire passer les incirconcis par le judaïsme pour qu'ils soient sauvés, qu'en est-il de la foi en Jésus Sauveur ? Et si l'on oblige les circoncis à se mêler sans exiger quoi que ce soit aux incirconcis, ne les contraint-on pas à l'apostasie ? Pierre prend la parole pour rappeler donc les événements du passé récent. Il fait allusion à la justification qu'il avait dû fournir à ses frères après l'admission au baptême des premiers païens (11,2-17). Il fait mémoire de sa mission vis-à-vis de ces derniers en l'insérant dans la ligne de l'élection d'Israël : « Dieu a choisi parmi vous que par ma bouche (cf. 10,34), il se fasse que les nations entendent la Parole de la Bonne Nouvelle et se mettent à croire ».

Ainsi, le discours de Pierre arrive à un tournant important. L'expression νῦν οὖν τί πειράζετε τὸν θεόν, « Maintenant donc pourquoi tentez-vous Dieu », introduit dans les récits vétérotestamentaires l'instant de la conclusion, ou bien celui de l'exhortation dans les discours ou encore des supplications dans les prières. Vouloir renier ce don, consisterait à tenter Dieu, même si effectivement Israël s'est toujours senti inférieur à sa tâche, impuissant à observer les commandements[431].

L'argumentation de Simon Pierre au v.10 rappelle aux frères que si Dieu a pris l'initiative, de quel droit s'y opposer ? De quel droit défier Dieu ou le provoquer ? Ici apparaît l'image du Dieu qui bouscule les siens, du Dieu qui a une longueur d'avance sur eux[432].

---

[431] P. BOSSUYT, J. RADERMAKERS, *Op.cit.*, p. 441.

[432] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, p. 94-95.

En se référant à ce qui a conduit à son ultime conversion (cf. Ac 10,34-35), en 15,11, Pierre passe à un argument qui sort de l'ordinaire. Il déclare que les juifs sont sauvés de la même manière que les païens. Ce sont donc les chrétiens juifs qui sont invités à revisiter l'origine de leur foi, pour y identifier le don de la grâce. En réalité de fait, comment refuser aux autres ce que l'on (re) découvre à la racine de sa propre foi ?

La reprise de l'expression du v.8 au v.11 montre l'importance que l'auteur lui accorde dans le contexte de toute la péricope. La pointe du discours de Pierre n'est pas du caractère intolérable ou insupportable de la Torah[433], mais le respect des dons de Dieu, du chemin de grâce par lequel il vient à la rencontre de chacun selon ce qu'il est. Ils (les païens) ont reçu l'Esprit Saint « comme nous aussi » (v.8.11). C'est là l'absolue gratuité du salut de Dieu. Et le juif en a une conscience vive, car il se souvient que Yahvé l'a délivré de l'esclavage d'Egypte sans le moindre mérite de sa part.

Il est delors d'un intérêt à lire la parole prophétique de Pierre à la lumière du récit évangélique des deux débiteurs (Lc 7,36-50) : Simon le Pharisien et la pécheresse anonyme. Le récit en a la qualité de souligner tout à la fois la complémentarité des démarches propres à chacun et leur profonde différence[434]. Dieu qui sauve juif et païen ne sous-estime aucunement leurs identités respectives, à condition qu'elles ne portent pas préjudice à la rencontre avec lui par son Fils.

Cependant, on ne peut pas sous-estimer que Jacques ait tourné son regard également à la nouveauté quant à la conception des rapports des hommes avec Dieu. Certes, il devait réaliser lui aussi, cette nouvelle dynamique comme Simon Pierre son compatriote. Jacques affirmera à

---

[433] Cf. Un homme peut-il, sa vie durant, observer les 613 prescriptions ? Les rabbins s'accordent pour en reconnaître l'impossibilité : le « joug de Dieu » est trop pesant pour qu'un individu puisse le porter pendant toute sa vie (Voir P. BOSSUYT, J. RADERMAKERS, *Op.cit.*, p. 441 note 137).

[434] P. BOSSUYT, J. RADERMAKERS, *Op.cit.*, p. 442.

son tour que Dieu révèle qu'il a l'initiative souveraine d'attirer à lui, par pure grâce, ceux qu'il veut visiter et aucun homme ou peuple n'aura jamais le droit de confisquer ses promesses faites à tous. Ce principe fondamental de l'unicité de la grâce pour le salut de tous sans discrimination, étant symétriquement posé par Pierre et Jacques, le débat pointe désormais à l'horizon.

Dieu agit en faveur de tous sans discrimination. Désormais, l'idée de prééminence juive au salut cède la place à l'idée que Dieu offre gratuitement son salut à tous, sans discriminations. Et cela s'inscrit sans préjudice à son plan arrêté dans sa souveraineté et depuis toujours.

Ayant souligné le dessein éternel de Dieu (cf. v.18), Jacques passe au jugement clair. Sa visée est de ne plus inquiéter les païens convertis par l'observance de la Loi, à part les quelques règles de pureté pour le compromis pragmatique[435] en vue de la cohabitation des composantes juive et païenne au sein du christianisme. Et par conséquent, cette nouveauté qui s'ouvre de part et d'autre, à la nouvelle dynamique des relations entre les chrétiens, orientera desormais, la vie de la nouvelle Église. L'enrôlement des membres de cette dernière ne sera plus pensé selon la notion de prééminence des uns contre les autres, et encore moins, le lieu d'une confiscation des faveurs de Dieu.

3.4.5 Synthèse théologique

Le texte d'Ac 15,6-21 fait entendre la parole prophétique de Simon Pierre et la décision pastorale de Jacques. Charisme et autorité agissent dans une étonnante conjonction, chacun demeurant dans sa fonction propre, afin de discerner en vérité le dessein de Dieu qui « connaît tous les cœurs » (v.8).

Pierre, d'une part, reconnaît le double dynamisme à l'œuvre : celui de l'Esprit Saint qui a atteint d'abord les juifs à la Pentecôte, puis les

[435] S. BUTTICAZ, *Op.cit*., p. 343.

païens à Césarée « *eux comme nous* ». Pierre reconnaît, d'autre part et communique à ses frères la véritable et inconditionnelle œuvre du Ressuscité qui l'a amené à son ultime conversion. Dieu se servit de l'expérience de foi du païen Corneille, un homme qui le craignait et pratiquait la justice.

À la question du rapport entre les nouveaux convertis et Israël, il est établi que les chrétiens d'origine juive et d'origine païenne sont tous sauvés par la seule grâce qui s'inscrit, sans préjudice, au plan de Dieu arrêté dans sa souveraineté et depuis toujours (v.10-11et 17-18). Se fondant sur l'Ecriture des prophètes et sur la perspective esquissée par Pierre, Jacques déclare que juifs et païens sont reçus désormais par la grâce. Ils doivent tous se laisser habiter par la miséricordieuse tendresse du Père telle qu'elle apparaît dans la parabole du fils prodigue. Le bon père, émis de compassion pour son fils prodigue d'être retrouvé (Lc 15,20), accorde la chance également au fils aîné de se rattraper.

Il s'en suit que les tensions qui surgissent entre croyants, dans la manière de vivre la foi ou de la communiquer, ne résident pas strictement dans l'affrontement d'idées, mais impliquent toujours des personnes avec leur sensibilité, leur expérience lacuneuse. L'assemblée de Jérusalem où Pierre se tient comme pivot, a réussi à résorber la crise issue de la coexistence des spiritualités hétérogènes à l'intérieur même de l'Église. Si le décret constitue de fait, un compromis par le respect du « minimum de la Torah » qu'il requiert, aucun compromis n'est en revanche concédé sur la sotériologie : « nous » et « eux », dit Pierre, avons été sauvés de la même manière, à savoir par la grâce (v.11).

Aussi l'argument cardinal de Jacques est-il le refus de l'excès : « ne vous imposer aucune charge de plus que les nécessités » (15,28). Le philosophe stoïcien Sénèque dans *De beneficiis* disait : « L'homme a beau apprendre de quels excès il doit se garder dans l'usage des sacrifices, comme il doit fuir à corps perdu le joug de la superstition ; le progrès demeurera insuffisant, tant que la pensée n'aura pas de Dieu

l'idée qu'il doit en avoir, celle d'un Dieu qui possède tout, qui donne tout, d'un bienfaiteur désintéressé »[436]. Jacques choisit entre le « rien » des chrétiens d'origine païenne et le « tout » de ceux issus du judaïsme. Aux yeux de Luc, le christianisme recueille le meilleur de ce que peut offrir le judaïsme. Ce qui donne la loi morale, peut-être compatible avec l'universalité humaine[437].

L'œcuménisme lucanien n'occulte pas les divergences, mais fait émerger de part et d'autre, la même action salvatrice de Dieu. L'unité n'est pas la réduction à une parole unique, mais l'ancrage de différences dans une source unique.

Dès lors, le message simple que fait passer l'auteur des Actes aux lecteurs, c'est que le conflit qui aurait pu entraver l'Évangile parmi les païens a été résolu par un compromis acceptable et sage sous la direction de Simon Pierre et de Jacques. Et l'unité entre Églises constituées des chrétiens issus du judaïsme et celles des chrétiens issus des païens a été sauvegardée. L'Église-mère de Jérusalem n'a pas suivi ses « intégristes », mais elle a authentifié officiellement la mission paulinienne en milieu non-juif[438].

On relevera en définitive que, dans Ac 15,6-21, lu avec les résolutions des v.22-29, Simon Pierre y est présenté comme le pivot. Ce qui constitue une conséquence bien visible de sa conversion progressive. Le texte analysé, offre une exemplaire procédure en vue de la résolution de conflit au sein de l'Église. Et partant de là, la question ne serait pas de savoir comment on évite les crises, car elles sont inhérentes à la vie de toute communauté, mais savoir comment elles pourraient être traitées ou

---

[436] SENEQUE, *De beneficiis : lettre à Lucilius 15,95,48* (trad. H. Noblot) et cité par D. Marguerat, Les Actes des Apôtres (13-28), 2015, p. 109.

[437] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, p. 109.

[438] C. L'EPLATTENIER, *Le livre des Actes*, Paris, Editions du Centurion, 1994, p. 163.

gérées. Et les charismes en connexion en ce discours, mettent en place sept étapes[439] susceptibles de conduire au compromis :

- Le désaccord entre théologies différentes n'est pas tu, ni résolu autoritairement, mais fait l'objet d'un débat auquel participent les assemblées élargies à la pensée plurielle et non unique (cf. 15,2-4.12) ;
- La blessure des lésés est prise en compte (15,24) ;
- Les ministres de Dieu assument leur responsabilité, en fonction de leurs compétences, sollicitant l'adhésion de tous sans stigmatisation ou favoritisme des uns ou des autres (15,25) ;
- Le critère de discernement est à rechercher dans l'Ecriture (15,15-17), mais les uns et les autres sont renvoyés à leur expérience personnelle pour comprendre la position adverse (15,8.10-11) ;
- L'argumentation s'attache au dénominateur commun des postures croyantes : l'agir divin (15,8-9.16-17.28) ;
- Une formule de compromis est recherchée (15,20), qui organise le vivre ensemble en protégeant les identités respectives en intégrant comme nouveauté les qualités des uns des autres. Il faut aussi savoir porter le joug de pouvoir rompre avec ses lacunes;
- La résolution doit être transmise et expliquée à toutes les parties, surtout à celle qui est lésée. La tâche incombe à la délégation provenant de deux positions en présence (15,22).

Ainsi, un serviteur faisant office d'apôtre, ne saurait se priver de la tâche du maintien de l'unité et de l'intégration de la nouveauté constructive de la communauté confessante. Faute de quoi, il profane l'Évangile et de surcroit, il est démissionnaire. Il apparaît qu'il ne suffit pas d'avoir raison contre les partisans d'un point de vue contraire à la sienne, par exemple Antioche contre Jérusalem, pour se tenir dans la légitimité. L'assemblée de Jérusalem et ses questions à l'ordre du jour révèlent

[439] Cf. D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13-28)*, p. 109-110.

qu'il y a toujours, au sein des communautés confessantes, des vieilles traditions et expériences à sacrifier pour s'approcher de l'autre. Il y a aussi une nouveauté à intégrer et un joug à porter pour maintenir l'unité de la foi. De nombreuses communautés chrétiennes, tout comme des sociétés laïques, ont besoin de franchir les obstacles de divisions de quelque nature qu'elles soient, pour s'ouvrir à cette nouvelle dynamique d'intégration inaugurée par les apôtres grâce à leurs charismes et la sagesse reçue de Dieu.

CONCLUSION INTERMÉDIAIRE : PREMIÈRE PARTIE

Plus la confession de foi s'approfondit, plus le degré de responsabilité s'accroît, le culte du moi s'élude au profit d'un grand nombre de ses semblables. Simon Pierre est passé par cette école à l'image du Christ. Ceux qui ont eu la grâce de rencontrer Jésus et confesser qu'il est le « Christ de Dieu », n'ont pas reçu un privilège qui les hisserait au dessus des autres, mais un privilège et un devoir qui les engagent pour la cause de l'Évangile en qualité de serviteurs au sens de « δουλοί ».

L'être, le devenir et le pouvoir-faire de Simon Pierre, comme le révèlent les évangiles et les Actes des Apôtres, s'enracinent dans l'amour, la patience et la miséricorde de Dieu et rien d'autre. Pierre serait ce disciple dont les forces et les faiblesses font corps jusqu'à ce qu'il devienne l'homme que Jésus a voulu à son œuvre. Jésus s'était engagé à sa faveur, en s'y appliquant, avec beaucoup d'attention et du temps. Cela, jusqu'à faire éclater de l'âme de Simon Pierre, les vieilles traditions, au fur et à mesure que ses pas s'affermissaient. D'où la raison de sa conversion progressive.

Afin de devenir l'apôtre à la taille lui reconnue, tant par l'Église des premiers siècles que par celle d'aujourd'hui, Simon Pierre devait passer par des multiples péripéties qui se résument en trois conversions principales. Le point de départ étant en Lc 5,1-11où Simon découvre en Jésus un maître hors du commun, dont la parole est créatrice de vie et transforme les humains. Témoin des ses actions, Simon avec ses coéquipiers

décisent de tout quitter pour suivre Jésus. Le premier pas est marqué, mais Simon Pierre doit progresser.

Grâce à son itinéraire de conversion éclairé par la confession de la messianité (9,18-22), Simon Pierre se démasque de la connaissance populaire ou des foules sur la personne de Jésus pour faire une confession authentique et personnelle : « Tu es le Christ de Dieu ». Cependant, il n'est pas à l'abri du doute et du recul qui sont liés à l'apparente perte de vie que ses contemporains attachaient à la croix. Il devra comprendre quel est le vrai sens de la « suivance » (9,23-27). Par ces sentences dans ce texte, Simon Pierre doit réaliser que se renier ne signifie pas se haïr, mais en termes modernes, cela consiste à renier sa vie inauthentique, démolir la façade d'orgueil de son identité et laisser apparaître, dans la relation au Christ, son vrai moi fragile et déppouillé. Et la transfiguration viendra marteler au plus profond secret intérieur, le risque du sommeil et la tendance de sédantarisation du disciple (9,28-36).

Alors que Simon Pierre avait juré par anathème qu'il resterait fidèle à son maître et ne l'abandonnerait pas quelle que l'épreuve à venir, en Lc 22,31-34, il sera averti par Jésus qu'il ne tiendra pas. Mais, il jouit déjà d'une protection de l'intercession permanente de Jésus. C'est pourquoi, à l'heure de l'épreuve, Simon Pierre reniera son Seigneur. Mais le regard miséricordieux du Seigneur, le disciple sera sauvé de l'effondrement de foi. A l'heure de la vérité, Simon Pierre eut des pleures qui le poussèrent à sa véritable conversion (Lc 22, 54-62). Le disciple se relève après la résurrection du Christ et reprend le don de la Parole. Plus de peur ni de reniement, il choisit désormais, d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. En effet, de la fuite au reniement, du reniement à la conversion, et de la conversion auchoix de l'obéissance à Dieu, cela montre assez clairement une marche progressive de Simon Pierre. Sa première proclamation de l'Évangile enrôlera à l'Église une multitude de personnes (Ac 4,14-41).

Enfin, pour faire sortir Simon Pierre de ses cloisonnements religieux qui attachent au salut quelques mérites et qui le particularise à Israël seul jusqu'à l'idée de pouvoir le confisquer, Dieu amène le disciple à réaliser son ultime conversion (Ac 10,34-43). Dès lors, Simon Pierre, réalise, grâce à l'expérience de Corneille, le païen qui craint Dieu et qui vit dans la justice, que « Dieu est impartial ». Dieu agrée Juif et Païen à son salut au même prix de la grâce manifestée en Jésus Christ. C'est à partir de là que Simon Pierre pourra s'appliquer parfaitement à sa vocation d'apôtre de l'unversalité de l'Évangile de Jésus Christ, jusqu'à la fin de son cheminement (Ac 15,6-21). Ainsi, il peut constituer un modèle paradigmatique de conversion de tout croyant et de tous les temps.

Fondement de la conversion et de la vocation du disciple de Jésus

L'analyse de Lc 5,1-11, a permis de l'intituler : « le récit du premier pas vers la conversion de Simon Pierre et sa promesse de vocation ». Placé chaque fois en première position sur la liste des Douze, ce n'est pas cela qui fait de Simon Pierre une figure spéciale dans l'œuvre de Luc. Ce qu'il deviendra plus tard, relève de la grâce de Dieu et il le sera pour les autres qui ne sont pas seulement du groupe des Douze[440]. Sa position suggère plutôt, à la fois, la responsabilité personnelle et collective. Il faudra dès lors, à Simon Pierre, du temps et de la patience de la part de Jésus, son maître devenu Seigneur, pour qu'il parvienne à la stature d'homme selon la vision de Dieu. Bien qu'en ses débuts, Simon Pierre agisse à tâtons, avec réussites et des rechutes, déjà les premiers pas de sa conversion sont marqués et s'affermiront au fur et à mesure qu'il fixe exclusivement son regard sur Jésus au cours du cheminement.

---

[440] Cf. Lc 6,12-16: C'est ce que d'ailleurs pourrait suggérer le sens du mot ονομάζω « nommer », « dénommer » au v. 13 associé à un titre collectif et au v. 14 et à un nom de personne.

Le paradoxe du confesseur messianiste au risque d'effondrement de la foi du disciple

La confession de Simon Pierre en Lc 9,18-22 que certains auteurs considèrent comme le résumé de la première partie de l'évangile, reste aussi l'occasion de la première annonce de la passion qui détermine la suite et la fin du troisième évangile (v.22). La véritable « suivance » devient pour Jésus une question de choix de compromis (se renier soi-même, porter sa croix chaque jour et marcher à sa suite, 9,23-27). La foi des disciples s'approfondit en intégrant la connaissance du Messie souffrant. Cette foi passe par le chemin de l'exode qui précède l'entrée dans la plénitude de la gloire. C'est le but du récit de la transfiguration en 9,28-36. Par l'événement, le disciple doit réaliser que Dieu dans sa souveraineté, se révèle aux humains afin d'affermir leur foi. L'analyse du récit a fait savoir que la gloire que le Christ proclame passe de l'abaissement jusqu'à l'humiliation de la croix. Simon Pierre, figure de tout disciple, doit intégrer cet exode dans son attente de la gloire. Parce qu'il a de la peine à comprendre la dynamique de Dieu, pourtant obligatoire. Jésus se charge de voler au secours de la foi de Simon Pierre susceptible de naufrage. Et de manière décisive, Pierre est appelé à ne plus écouter son propre désir, mais celui de Jésus.

Si l'aveuglement et l'incompréhension de Simon Pierre perdurent, on aura remarqué cependant, que dans la perspective lucanienne, les faiblesses, les doutes et même le reniement du disciple, font partie de l'expérience de son cheminement vers son ultime conversion.

Le disciple sauvé des décombres de l'infidélité et du reniement pour son ultime conversion

En Lc 22,31-34, Satan, symbole du « mal » sous toutes ses formes, a réclamé Pierre comme tous les disciples pour les cribler comme du froment. Mais l'observateur omniscient de l'évangile de Luc révèle que Jésus a prié pour Pierre afin que sa foi ne puisse pas s'effondrer. Par la réclamation de Satan, force est de souligner d'emblée que les menaces

de la foi ou des membres du corps du Christ traversent les siècles. Ce qui importe ici est que grâce à la prière de Jésus, la foi de Pierre est sauvée de l'éclipse et du naufrage.

Même si en 22,54-61, la promesse de fidélité jusqu'à la mort, se solde par le triple reniement avant le chant du coq, ce qui sauvera le disciple de ces décombres, c'est le retournement de Jésus vers Simon Pierre et son regard d'amour qui le fixe. Seule la grâce qui se traduit par l'intercession de Jésus, fera que les pleures amères du disciple aboutissent à sa restauration. Simon Pierre marquera ainsi, un nouveau pas de progrès dans sa communion avec le Christ. C'est ce que l'étude a nommé « la deuxième converion » de Simon Pierre. Elle constitue le lieu phare de son retournement.

Cependant, cela ne s'est pas réalisé sans les moindres failles qui seront dépassées à son ultime conversion (10,34-43). Comment Pierre y est-il parvenu ? Dieu par sa pédagogie avait dévancé son apôtre en approuvant la foi d'un Centurion à Césarée nommée Corneille. C'est par la foi de ce dernier que Dieu tire la leçon qui conduira Simon Pierre à son ultime conversion. C'est donc sans raison majeure que certains commentateurs des Actes des Apôtres baptisent ce récit de « conversion de Corneille ». A dire vrai, il s'agit plutôt de la conversion de Simon Pierre. Car, c'est Pierre qui tire de cette rencontre, la confession de l'impartialité de Dieu et l'universalité de sa grâce. Il sort de ses cloisonnements religieux : attachement aux traditions de ses origines tribales juives qui le retiennent captif du mépris des païens.

Le disciple relevé pour un engagement sans détour

Depuis le relèvement de Pierre en Ac 2,14-41, Dieu le fait passer progressivement par des visions sur les lois alimentaires et sur l'accueil des païens qui déclenche l'annonce de l'universalité de l'Évangile (Ac 10). Pierre pose le principe révolutionnaire et comprend enfin à quoi le Seigneur l'avait destiné. Il confesse que le Ressuscité est le Seigneur et le Juge de tous.

Après cette ultime expérience, Simon Pierre s'applique à sa vocation d'apôtre et ses actions s'assimileront à celles de son Seigneur pendant son ministère. Ce qui fit jaillir des conséquences qui finissent par éclater les cloisonnements religieux et traditionnels exclusivistes. Il amena les croyants juifs de Jérusalem à intégrer les nouveautés ainsi que les différences qui devinrent un ferment en vue du progrès de l'Évangile pour tous. Cela ressort de l'analyse d'Ac 15,6-21, en termes d'effets de la conversion progressive de Simon Pierre.

Ainsi, Pierre met son charisme en conjonction avec celui de Jacques pour régler les différends entre communautés juives hellénistiques et des chrétiens des milieux païens. Cette assemblée de Jérusalem où Pierre s'est tenu en pivot, a permis de rendre compte au lecteur, qu'il y a toujours des vieilles traditions et des expériences à sacrifier pour s'approcher de l'autre. De même, elle est une occasion de reconnaître qu'il y a une nouveauté à intégrer et un joug à porter pour maintenir l'unité de la foi.

Au demeurant, l'expérience et le modèle de Simon Pierre à régler des différends, pourraient inspirer une nouvelle dynamique dans le chef du leadership de l'Église et de toute société humaine dans la résolution des conflits. Cela relève de la vocation et d'une dynamique d'engagement de tout disciple du Ressuscité qui est passé à son ultime conversion.

La deuxième partie dans cette investigation voudra analyser les textes des Actes des Apôtres relatifs à la conversion progressive de Paul de Tarse, la figure de proue et alignée sur celle Simon Pierre.

DEUXIÈME PARTIE :
PAUL DE TARSE, UNE FIGURE DE CONVERSION DANS LES ACTES DES APÔTRES

Introduction à la seconde partie

Luc raconte comment la chrétienté, obscure secte du judaïsme à ses débuts, a rapidement essaimé dans un monde dominé par le pouvoir de Rome. Il décrit une mission centrifuge, dont l'origine est Jérusalem, mais s'ouvre à la totalité du monde[441]. Cependant, cette nouvelle orientation ne manque pas une dimension centripète dans un contexte eschatologique pour laquelle à la fin des temps, Dieu rassemblera sur la Jérusalem nouvelle tout le peuple élu. L'étude du contexte littéraire a montré comment la trajectoire des Actes mène ironiquement à la mission en Samarie grâce à la persécution. Les Actes fonctionnent ainsi comme une promesse faite en 1,8 et dont la réalisation se déploie graduellement[442]. Pour réaliser ce projet, Dieu a enrôlé différentes personnes après leur conversion, à l'exemple de Paul de Tarse aligné sur Simon Pierre.

Comme le soutient Joseph Blenkinsopp, « entrer dans la vie de Paul est la bonne marche à suivre pour découvrir le dynamisme de la vie chrétienne, la foi agissante »[443]. Paul de Tarse se révèle dans les Actes des Apôtres comme le maître le plus actuel, ajoute Jacques Loew[444]. Cependant, il a été démontré qu'à l'exception d'Acte 14,4.14 considéré bien entendu comme un cas de *lapsus calami,* le récit des Actes n'attribue pas à Paul le titre d'apôtre, mais plutôt, celui du témoin, fonction qu'il a reçu par la révélation divine.

Il n'est pas de sujet plus digne d'attention et d'étude patiente que la biographie de Paul de Tarse, dont la longue carrière a été l'expression

---

441 D. MARGUERAT, « L'ouverture au monde », in *Le monde de la Bible*, Les Apôtres de Jésus en route vers l'Asie, n°141, mars 2002, p. 26/23-28.

442 P. FABIEN, Philippe « L'évangéliste » *au tournant de la mission dans les Actes des Apôtres*, (Lectio Divina), Paris, Cerf, 2010, p. 57.

443 J. BLENKINSOPP, *Paul de Tarse. Une vie dans le Christ*, Paris, Editions Salvator, 2008, p. 7.

444 J. LOEW, *Comme s'il voyait l'invisible. Etre apôtre à l'école de saint Paul*, (Collection Trésor du Christianisme), Paris, Cerf, 2009, p. 242.

humaine la plus ressemblante de la personne du Fils de Dieu. Ce dernier étant celui qui est et qui demeure le suprême modèle en toutes choses pour les hommes, au milieu et en faveur desquels il est venu pour accomplir l'œuvre d'une parfaite rédemption[445].

Dans cette partie, il sera plus question d'élucider d'abord le concept de « conversion » et le choix paradigmatique de Paul de Tarse. Ensuite, on présentera brièvement les principales théories critiques sur les sources littéraires sur Paul de Tarse. Un tel contour aidera à préciser l'hypothèse qui servira de fil conducteur dans cette étude. Enfin, seront examinés les thèmes relatifs à sa vie avant la conversion et à sa conversion proprement dite ainsi que les conséquences[446]de sa vocation comme apôtre des Nations. A ce niveau, il sera question d'esquisser quelques options herméneutiques découlant des résultats de l'analyse des textes pris comme paradigmes, principalement, dans les Actes des Apôtres.

---

[445] J. STALKER, *La vie de Paul Apôtre de Jésus-Christ*, Paris, La Croisade du livre chrétien, 1979, p. 8.

[446] Au sujet des « conséquences » liées à la conversion progressive de Paul de Tarse, il sera question de jeter un regard succinct sur quelques positions théologiques majeures inspirées par l'Apôtre et qui sont, d'un certain point de vue la preuve de sa maturité spirituelle et la démonstration de son rôle d'apôtre dans l'histoire du salut.

4

SOURCES LITTÉRAIRES ET PAUL DE TARSE AVANT SA CONVERSION

La grande préoccupation dans ce chapitre consiste à clarifier le concept « conversion », les sources littéraires relatives à Paul de Tarse, sa figure avant sa conversion, son rôle dans le meurtre d'Etienne et sa figure à la lumière des épîtres proto-pauliniennes.

4.1 Le concept « conversion » et le choix paradigmatique de Paul de Tarse

A l'entrée de l'étude, on remarque que le Paul de Lc-Ac est de caractère plus modéré que le Paul des épîtres aux Galates et aux Corinthiens. Certains savants estiment, soutient Brown, que le Paul de Luc est un Paul idéalisé. Certes, Paul n'était pas un personnage monolithique, mais dans l'évocation de sa carrière, une tendance sélective aurait joué au profit des traits les plus bienveillants et pacifiques, particulièrement après que l'apôtre martyr fut devenu colonne de l'Église (Clém. 5,2-4)[447].

Tomson de sa part a soutenu qu'il existe une certitude : l'auteur des Actes des Apôtres décrit Paul dans la ligne de l'épître aux Romains et non dans celle de 1 Thessaloniciens. Il dépeint un Paul animé d'une commisération fervente pour son peuple, et en même temps champion

[447] R. E. BROWN, *L'Église héritée des Apôtres*, Paris, Cerf, 1996, p. 97.

passionné de la prédication aux non-juifs. La fidélité des juifs à la Loi fait évidemment partie de cette ferveur »[448]. Une telle assertion ne permet-il pas de lire le Paul des Actes avec certaines des épîtres proto-pauliennes et deutéro-pauliniennes à quelque degré près ?

Aussi, la chronologie des Actes des Apôtres par rapport aux épîtres proto-pauliniennes, comme c'est le cas pour les évangiles, doit-elle être perçue dans une optique dialectique. Certes, les critiques ne vont pas sans reconnaître que les événements racontés dans les évangiles comme dans les Actes des Apôtres ont précédé leur mise par écrit qui est postérieure aux épîtres proto-pauliniennes. On préfère parler d'une question de la réception de Paul dans les Actes des Apôtres, qui conduit à une certaine modération que l'hypothèse de Paul falcifié.

Paul est dans certains mileux exégétiques et ecclésiaux qualifié de « mal-aimé », fait remarquer Marguerat. Et pourtant sans lui, sans son génie à formuler les vérités essentielles du christianisme, la chrétienté serait demeurée une secte obscure. Paul s'est trouvé là, homme providentiel en ce lieu- carrefour où le christianisme s'est ouvert à l'universel[449]. Et Elian Cuvillier renchérit :

Des figures qui ont marqué la naissance du christianisme, Paul est sans conteste la plus importante. Cela tient à trois raisons principales étroitement imbriquées les unes aux autres. D'abord, le revirement radical qui marque l'existence de ce personnage singulier : le pharisien, défenseur acharné de la Torah, devient disciple de Jésus et affirme la « fin de la Loi » (Rm 10,4) et l'inutilité de la circoncision (Ga 6,15). Secondement, une réflexion approfondie sur l'événement central de la foi chrétienne, la mort et la résurrection du Christ : ce travail réflexif fait de lui le premier théologien en même temps que le premier écrivain du

---

[448] P. TOMSON, *L'Affaire Jésus et les Juifs* (Traduit du Néerlandais par Charles Franken), Paris, Cerf, 2003, p. 152.

[449] D. MARGUERAT, *Paul de Tarse. Un homme aux prises avec Dieu*, Lausanne, Editions du Moulin, 1999, p. 7.

christianisme naissant. Troisièmement, une activité missionnaire de grande ampleur qui en fait le promoteur d'un christianisme aux dimensions de l'Empire. Tout cela explique l'influence prépondérante de l'apôtre dans l'histoire de l'Église, mais également, chez des philosophes et intellectuels qui, à l'instar de Platon, le considèrent comme une figure de la pensée[450].

Dans l'imagerie populaire du christianisme, le nom de Paul figure en tête sur la liste des convertis. L'histoire chrétienne en fait, sinon le premier des convertis du christianisme, du moins le plus célèbre[451].

En Occident, Paul est l'emblème de la conversion, en dehors même de tout contexte religieux. Quand les sociologues veulent illustrer l'idée de conversion soudaine, c'est en général, le nom de Paul qui leur vient le premier sous la plume, avec celui de saint Augustin et de Luther. Cependant, non seulement, la brusque conversion de Paul n'est pas l'unique angle sous lequel rendre compte de son expérience religieuse, mais elle n'est pas non plus (la seule) représentative de la génération de chrétiens. Et l'entrée de Paul à l'Église ne ressemble en rien à celle des autres apôtres, car lui n'a pas connu le Jésus terrestre (ni par voie directe, ni par ses enseignements). Mais plutôt, par une expérience, une révélation du Christ qui brutalement change le cours de sa vie. Initiale-

---

[450] E. CUVILLIER, '' La conversion de Paul. Regards croisés '', in revue électronique Cahiers d'Études du Religieux - Recherches interdisciplinaires (ISSN1760-5776) du « *Centre Interdisciplinaire d'Étude du Religieux* », [http://www.msh-m.org/cier/], septembre 2009, consulté en mars 2015, p. 2.

[451] Le plus ancien : Eduard Pfaff, *Die Bekhrung des H. Paulus in des Exegeses des 20. Jahrhunderts*, Rome, Pontificae universitais gregorianae, 1942. Les récents dans la série : J. DUPONT, « The conversion of Paul and its influence on his undestanding of salvation by faith », dans Apostolic History ; Philippe Menoud, « Revelation and Tradition : The influence of Paul's Conversion on His Thiology », dans Interprétation, 7,1952, p. 13-141 (cf. Alan F. SEGAL, *Paul le converti. Apôtre ou apostat*, Paris, Bayard, 2003, p. 17).

ment persécuteur des chrétiens, il devient l'un des principaux témoins et propagateurs de l'Évangile en milieu païen[452].

En lisant les épîtres proto-pauliniennes, certains auteurs ont du mal à affirmer que l'expérience de Paul de Tarse sur le chemin de Damas est une conversion au sens moderne du mot, qui consiste au changement de religion. Ce contexte n'intéresse pas la présente étude en abordant la conversion de Paul de Tarse.

Le débat rémonte à Saint Augustin à la fin du IVe siècle qui décrivit les tourments qui précèdent sa propre conversion se référant à Rm 7,22-25[453]. Saint Augustin pense que dans ce passage, Paul fait état des tiraillements intérieurs à sa conversion. Or, si l'épître aux Romains est la dernière lettre écrite par Paul, l'hypothèse d'Augustin perd son importance. William James en 1906, interprétant Augustin et Luther au sujet de ce passage, tombe dans la même erreur. Si l'on se réfère aux passages des lettres de Paul qui renvoient explicitement à la période qui précède son adhésion au christianisme selon les termes de Pierre Yves Brandt, l'image est différente : c'est l'assurance, la certitude d'être irréprochable qui dominent. Autrement dit, pour Paul, l'adhésion au christianisme n'a résolu qu'un questionnement intérieur. Tout au contraire de la définition de James, elle en a été la cause.[454] Il n'est donc pas question ici d'une migration d'une religion vers une autre.

Si James et ses prédécesseurs voient dans la conversion de Paul un contenu émotionnel, ce que les autres rejettent comme Gager en 1981 et Donaldson en 1997[455], faut-il alors refuser le changement d'appartenance de Paul, le qualificatif de conversion au sens plein ?

---

[452] Alan F. SEGAL, *Paul le converti. Apôtre ou apostat*, Paris, Bayard, 2002, p. 17-18.

[453] Saint Augustin, Confession, 8,5.

[454] P. Y. BRANDT, « La conversion religieuse : Un processus créatif », in *Archives de Psychologie*, 71, 2005, p. 136/131-154.

[455] Donaldson refuse de parler dans le cas de Paul d'une « conversion typique ».

Nock, lui, a vu dans le terme conversion une « réorientation de l'âme ». Mais cette formulation est cependant de type anthropologique et dépendante de certains systèmes philosophiques ou religieux. Faut-il alors parler de « réorientation » tout court ou transition institutionnelle ? Brandt, de sa part, partant des écrits protopauliniens, croit que l'expérience de conversion de Paul satisfait à la description formelle d'une conversion instantanée, c'est-à-dire subite ou imminante[456]. Cette hypothèse réjoint celle de William James. Celui-ci, décrivant au début du 20e siècle l'expérience religieuse de conversion instantanée. Il avait soutenu que ce type de conversion était si caractéristique des mouvements de reveil. Il n'a pas hésité à dire que « le Cas le plus célèbre de tous est celui de saint Paul sur le chemin de Damas »[457]. Selon cette conception, la nouveauté qui conduit à la réorganisation complète de la vie d'un individu, a son origine en Dieu seul. L'être humain, passif, se déclare le bénéficiaire surpris d'une grâce inattendue[458]. Brandt donne cinq traits caractéristiques d'une conversion instantanée applicables à Paul de Tarse[459] :

- La rupture : qui caractérise le passage d'un avant à un après, c'est le point sur lequel il y a le plus des renseignements. Dans le cas de Paul, cette rupture est marquée par une inversion des valeurs et par un changement de groupe d'appartenance. Pour l'inversion des valeurs, ce que Paul considérait comme gains, il les considère maintenant comme une perte, comme ordures, au

---

[456] P. Y. BRANDT, « La conversion religieuse : Un processus créatif », p. 136.

[457] W. JAMES, *L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, traduit par Frank Abauzit, Paris/ Genève, Alcan/ Kündig, 1906, p. 183.

[458] P. Y. BRANDT, « Quand l'inspiration divine occulte la créativité humaine : Eclairages antiques et modernes sur la conversion de Paul », in *Etudes de Lettres*, numéro 285 Revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne, 2010, p. 82/81-98.

[459] P. Y. BRANDT, « La conversion religieuse : Un processus créatif », p. 137-138.

profit du seul gain que représente la connaissance de Jésus Christ (cf. Ph 3,5-9). Pour ce qui concerne le changement de groupe d'appartenance, celui qui était un persécuteur devient un témoin. Paul souligne ce changement dans sa lettre aux Galates ;

- Le moment de l'appel de Dieu : « *Lorsque Celui* qui m'a mis à part depuis le sein de ma mère et m'a appelé par sa grâce, a jugé bon de révéler en moi son Fils, afin que je l'annonce parmi les païens » ; sa réponse instantanée : aussitôt je n'ai pas consulté chair et sang[460]… mais je suis parti en Arabie… (Ga 1,13-17) ;
- Le fait que cette rupture s'opère de manière brusque, voire instantanée : « aussitôt sans recourir à aucun conseil humain, … » (Ga 1,16) ;
- Le fait que cette rupture se présente comme un événement exceptionnel ou même unique dans la vie d'un sujet. Par rapport à Ga 1,13-17, la révélation que Paul reçoit révélation est une grâce accordée par l'instance divine. Cette attribution souligne le caractère exceptionnel de l'événement ;
- Le caractère inattendu de l'événement qui déclenche la conversion est lié au fait que, jusque-là, Paul persécutait les chrétiens. Consciemment du moins, il ne se préparait pas à réjoindre le groupe des victimes. Il s'agit là du rôle passif du converti. Le déclenchement de l'événement et ses conséquences sont attribués exclusivement à l'initiative divine. Paul situe le déclencheur de son changement d'attitude dans une apparition ou une révélation du Seigneur.

Partant de ces arguments qui sont en grande partie basées sur les épîtres proto-pauliniennes, il y a lieu d'affirmer que ces caractéristiques

---

[460] Traduction de S. LEGASSE, *L'épître de Paul aux Galates.Commentaires 9* (Lectio Divina), Paris, Cerf, 2000, p. 90.

décrivent la conversion plus au sens théologique qu'ecclésiologique. Si Paul par sa conversion au Christ passe du judaisme au christianisme, son adhésion n'est qu'une conséquence de la révolution intervenue dans sa vie. Luc montre d'ailleurs que Paul n'a pas fait une rupture au sens strict du terme d'avec le judaisme. En matière de la religion, Paul a d'ailleurs l'idée de continuité. La rupture est à voir d'un point de vue de la vie personnelle de Paul, le pharisien et persécuteur de l'Église par rapport au Christ par qui Dieu se révèle à lui.

Aussi, le rôle passif du converti qui estime que l'initiative de conversion revient exclusivement à Dieu par la révélation, est un argument séduisant. En effet, Dieu initiateur du salut des humains, n'attend de ces derniers que l'effort de réponse à son offre. Il est aussi probable que même la conversion instantanée, soit précédée de certaines péripéties qui ne sont pas toutes sans importance et que souvent les narrateurs des récits de conversion invalident. C'est seulement le narrateur lucanien qui essaie d'en révéler la piste. D'abord il l'a fait pour Simon Pierre et il aligne Paul sur le parcours et la vocation de ce dernier.

On pourrait donc dire que, souvent la part active de la créativité de Paul dans le processus de sa conversion est tue ou alors occultée, bien que les récits bibliques aient pour l'essentiel une visée théologique. Ce qu'on pourrait nommer « reseau d'entreprises » chez Paul avant sa conversion, n'est pas donné dans les récits. Alors qu'il s'agirait là de savoir sa manière d'organiser sa vie vers les buts précis.

Brandt illustre l'idée de « réseau d'entreprises » par ce qu'il intitule « les récits de découvertes scientifiques sous-évaluent la part active de l'humain ». Il en relève le cas de Darwin :

> Le thème de la sous-évaluation de la part active de l'humain dans l'innovation n'est pas propre à la conversion religieuse. Haward Gruber en a fait la preuve dans ses travaux consacrés à la psychologie de la créativité. Travaillant sur Darwin, il compare les carnets de notes que Darwin remplissait au jour le jour avec le récit

> autobiographique dans lequel, bien des années plus tard, celui-ci raconte comment l'idée de sélection naturelle lui était venue. Ce récit a priori en fait l'affaire d'une intuition subite à l'occasion de la lecture fortuite d'un livre de Malthus (*Sur la population).* Sur la base des carnets de notes, Gruber met au contraire en évidence une activité intense déployée par Darwin dans plusieurs secteurs en parallèle et sur la période de plusieurs années. En fait, l'idée de sélection naturelle apparaît plusieurs fois sous la plume de Darwin au cours d'une période de plus d'une année et demie. Ce n'est que peu à peu qu'elle se dégagera comme l'idée principale autour de laquelle d'autres idées émises durant la même période vont s'organiser. Ainsi, contrairement au présupposé selon lequel les découvertes scientifiques résulteraient d'intuitions subites et imprévisibles chez les sujets qui n'y peuvent pas grand-chose, Gruber met en évidence des processus créatifs observables. Les sujets créatifs se caractérisent par la conduite en parallèle de plusieurs démarches orientées vers des buts précis. Gruber nomme cette manière d'organiser sa vie « réseau d'entreprises »[461].

Il va sans dire et sans pouvoir occulter l'initiative divine à la base de la conversion, que le caractère exceptionnel, unique, du basculement est associé au moment choisi par Dieu pour se révéler à Paul. Mais, on doit reconnaître que la conversion de Paul a une part d'un processus créatif. Bien qu'on n'ait pas un journal rédigé par Paul lui-même au moment de sa conversion, il est tout de même possible de constater que sa description de la rupture qu'il fournit lui-même est trop schématique. De fait, Paul conserve une grande partie des convictions qui étaient les siennes avant sa conversion. Le seul bouleversement consiste, comme signalé déjà précédement, dans la place centrale prise par le Christ dans son système de croyances, alors qu'il était jusque-là hors du système. La

[461] Cf. P. Y. BRANDT, « Quand l'inspiration divine occulte la créativité humaine : Eclairages antiques et modernes sur la conversion de Paul », p. 83.

Torah qui occupait ce rôle de pivot, est dorénavant réléguée dans un rôle secondaire.

De même, le caractère prétendument instantané de la conversion doit être tempéré par le fait que Paul est engagé dans une entreprise de longue haleine pour détruire les disciples de Jésus. Si l'on se fie au témoignage de Luc, Paul est déjà là, lors du martyr d'Etienne (Ac 7,58 ; 81). De plus, le fait qu'il va à Damas pour persécuter les chrétiens (Ac 9,1-2) indique que son attention est déjà centrée sur Jésus bien avant sa conversion. Mais la transformation ne s'arrête pas à l'événement qui marque la prise de conscience du changement de perspective. Ce moment est suivi par un long silence. En Ga 1,18, Paul parle d'une période avoisinant trois ans. Parce qu'il est presque impossible d'établir sur base des écrits de Paul les trois ans à situer entre sa conversion et sa première entrée à Jérusalem, mieux serait de considérer que ces estimations représentent une période donnée et jugée nécessaire par l'écrivain biblique, pour que Paul intègre le renversement de perspective dans ce qu'il croyait être sa vocation avant sa rencontre avec le Ressuscité.

Après quoi, la conversion de Paul ne se produit pas dans la vie d'un individu désintéressé par la foi en Jésus Christ. Au contraire, Paul est fortement mobilisé par cette foi puisqu'il persécute ceux qui la professent. Il s'engage dans une lutte sans merci pour résoudre le conflit que lui pose un élément hétérogène à son système de croyances. C'est en s'acharnant à résoudre ce problème que Paul trouve comme solution l'intégration de Jésus Christ dans son propre système de croyances[462]. On reconnaît volontiers que Paul de Tarse a connu le christianisme avant sa conversion et cela s'explique par le fait même qu'il ne pourrait pas le combattre avec une détermination aussi violente s'il ne maîtrisait pas les mobiles pour lesquels il devait les persécuter. Paul devait donc connaître au préalable, au moins dans les grandes lignes, ce que le christianisme

[462] P. Y. BRANDT, « Quand l'inspiration divine occulte la créativité humaine : Eclairages antiques et modernes sur la conversion de Paul », p. 83.

dit et proclame. C'est cette connaissance au préalable qui lui sert à mener sa cabale contre les chrétiens et qui provoquera par la suite, un bouleversement dans sa vie. Ce qui incline à soutenir qu'on ne se convertit pas à partir de rien.

Une fois la lumière transparaît autour du champ d'application du concept conversion et la raison d'une entreprise sur Paul de Tarse, l'étude de sa conversion « progressive » se justifie. Elle tient à montrer que la vie tient de l'ordre du don. L'homme qui se laisse ainsi reconstruire par la faveur de Dieu est bénéficiaire du pouvoir qui le conduit à une profonde redéfinition de son identité comme le rapporte tout ce qui présida à la rencontre entre Simon Pierre et Corneille à Césarée. Aussi, Paul de Tarse passera d'une identité fermée à une identité ouverte, qui ne s'épuise pas à défendre ses acquis, mais découvre avec stupeur, l'extension universelle de la grâce[463] ?

Pourquoi Paul après Pierre dans la présente étude, alors que les critiques célèbres soutiennent que Paul est le premier écrivain du christianisme ? Le point de vue de Luc modélise les deux figures dans les Actes des Apôtres sur l'Évangile qui ne s'arrête pas à Jésus, mais se poursuit par la prédication des apôtres[464]. Dans l'accomplissement de cette mission d'orientation universaliste, le narrateur lucanien a aligné d'abord Pierre sur Jésus Christ lui-même et Paul sur Pierre. Ainsi, quelques raisons ont motivé plus particulièrement cette étude sur Paul de Tarse :

Primo, Paul a eu un parcours personnel surprenant, qui l'a fait passer du statut d'ennemi du mouvement de Jésus à celui du propagateur de l'Évangile, en passant par une conversion que la présente recherche qualifie de progressive et non pas simplément instantanée.

Secundo, avec Paul, une entreprise missionnaire d'une envergure sans précédent s'est réalisée et a été caractéristique du christianisme en

---

[463] D. MARGUERAT, *Paul de Tarse. Un homme aux prises avec Dieu*, p. 7.

[464] D. MARGUERAT, « Le premier historien du christianisme (Luc-Actes) », in *Foi et Vie* (Cahier biblique) 36, n°4, septembre 1997, p. 31/ 19-34.

ses débuts. A quoi faut-il attribuer ses succès ? En se penchant ainsi sur Paul face aux défis de l'Église en ses débuts, cela pourrait constituer une expérience à explorer par le christianisme du 21e siècle, quelque peu essoufflé.

Tertio, parvenu à sa conversion ultime, Paul a repensé la doctrine chrétienne. Il a réfléchi à l'existence croyante, au point que, jamais avant lui, personne n'avait exprimé avec autant de profondeur ce qu'est la grâce, ce qu'est la liberté chrétienne. A dire vrai, la destinée du christianisme postpascal et ce qu'il représente aujourd'hui, relève d'une manière singulière du génie de Paul à repenser radicalement le sort des hommes devant Dieu. Ce qui fait que pour l'Église, renoncer à Paul ne serait pas seulement se couper d'une partie du Nouveau Testament, mais surtout, comme l'affirme Marguerat, c'est à large mesure, manquer à ce qui fait l'identité de la foi chrétienne[465].

4.2 Critique de l'authenticité des données des Actes sur Paul de Tarse

Les informations sur Paul seront tirées de ses lettres incontestées ou dites protopauliniennes[466]et des Actes des Apôtres. On sait qu'en dehors des écrits du Nouveau Testament et la littérature chrétienne extracanonique, Paul de Tarse reste moins accessible. Aussi, vu le retard de mise par écrit des évangiles et les Actes rédigés entre 80 et 90, pour mieux comprendre l'origine de la foi chrétienne de Paul, il est préférable de se mettre à l'écoute du témoignage de Paul lui-même dans ses lettres, avant

[465] D. MARGUERAT*, Paul de Tarse. Un homme aux prises avec Dieu*, p. 9.

[466] Les lettres protopauliniennes : 1Thessaloniciens, Romains, 1 et 2 Corinthiens, Galates, Philippiens, et le billet à Philémon. Les lettres deutero-pauliniennes : Ephésiens, Colossiens, 1 et 2 Timothée, 2 Thessaloniciens et Tite. Elles sont plus tardives et la majorité de chercheurs les attribuent à des disciples de Paul. Ce qui ne flétrit en rien leur valeur théologique.

de revenir à celui de Luc comme l'a soutenu Brossier[467]. On venait de faire remarquer que même dans les écrits proprement pauliniens, on n'y trouve pas un journal personnel au moment de sa conversion. Cependant, ce qui doit retenir plus l'attention, c'est la figure lucanienne de Paul.

Certaines questions ont été posées pour une telle étude : de quels matériaux disposait Luc pour raconter la conversion de Paul et pourquoi raconte-t-il l'événement trois fois dans son œuvre ?

La position de Klein (1961) est claire : Luc entreprend, contre les gnostiques, une double opération de sauvetage. Il limite à Douze le nombre des apôtres et, conjointement, leur soumet le missionnaire des Gentils. La subordination de Paul aux Douze est le prix que Luc doit payer pour arracher l'apôtre des mains gnostiques[468].

Pour l'exégète allemand Wikenhauser, les récits lucaniens de la conversion de Paul servent à souligner : la puissance irrésistible du Christ, l'origine divine de la mission aux païens, et l'accomplissement des Ecritures. Ces récits témoignent aussi de l'art littéraire de l'évangéliste et permettent une comparaison avec les épîtres[469]. Il y a lieu de rappeler

---

[467] F. BROSSIER, « Paul sur le chemin de Damas », in *Le Monde de la Bible, Archéologie et histoire*, n°81, mars-avril 1993, p. 2/2-6.

[468] Selon le résumé de F. BOVON, *Luc le Théologien, 3e édition augmentée*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 369. Paul cesse d'être le contemporain et devient l'humble successeur des Douze. Pour G. Lohfink, C. Bourchard et K. Löning, il convient d'abord de discerner la tradition de la rédaction lucanienne. G. Lohfink (1965) estime que Luc recourt à un genre littéraire attesté dans l'AT : le dialogue avec apparition divine (Ac 9,4-6) ; 22,7-10 et 26,14-16). Luc qui utilise la LXX, présente en Ac 26,16-18 un florilège des textes bibliques : il met sur les lèvres de Jésus une série des sentences attribuées par l'AT au Seigneur Dieu (ce qui a évidement des répercutions christologiques). Lohnfink discerne aussi une double influence grecque : à la suite d'A. Wikenhauser (Bib 29,1941, p.100-11), il note le genre littéraire grec de la double vision et, après beaucoup d'autres, l'origine grecque du proverbe sur l'aiguillon (Ac 26,14).

[469] F. BOVON, *Luc le Théologien, 3e édition augmentée*, p. 369.

que pour cette question de la conversion de Paul de Tarse, les travaux de taille ont déjà été réalisés[470] avant l'article de Cuvillier[471].

Depuis le siècle des Lumières, la mise en œuvre de l'exégèse critique conduit à remettre en cause la lecture d'Irénée et de toute la tradition patristique selon laquelle les Actes écrits par Luc, le compagnon de Paul, constituent un document historique, une source de première main, en particulier en ce qui concerne les voyages missionnaires de Paul. Des écarts significatifs sont en effet remarqués entre les données du livre des Actes et celles des lettres de Paul concernant la vie et l'enseignement de l'apôtre des nations[472]. Mais la fiabilité de l'œuvre de Luc est à cher-

---

[470] Sur cette question de la conversion de Paul, la littérature est abondante. En plus de François Bovon dans Luc le Théologien de 2006, on peut citer les travaux récents : Pierre-Marie Beaude, « La conversion de saint Paul », dans Nicolas Brucker éd. La conversion. Expérience spirituelle, expression littéraire, Bern, Peter Lang, 2005, p. 9-22. ; Elian Cuvillier, « Paul le converti ? » dans Jan Borm – Bernard Cottret – Jean-François Zorn éd., Convertir/Se convertir. Regards croisés sur l'histoire des missions chrétiennes, Paris, Nolin, 2006, p. 23-29 ; Gerd Theissen, « La conversion de Paul et la conversion de Nasir Khusraw. Une rencontre au musée imaginaire de l'histoire », ETR 83 (2008), p. 507-527. Ces dernières années, l'exégèse juive s'est également emparé du dossier, voir en particulier l'œuvre de Schlomo Ben-Chorin, *Paul. Un regard juif sur l'apôtre des Gentils*, Paris, Desclée, 1999 et Alan F. Segal, *Paul le converti. Apôtre ou apostat*, Paris : Bayard, 2003 ; plus généralement on pourra lire Alan F. Segal, « Paul et ses exégètes juifs contemporains », RSR 94 (2006), p. 413-441. Enfin les travaux de Daniel Marguerat, « Le divin et l'humain se rencontrent » dans : *Le Dieu des premiers chrétiens*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 165-182 ; « Comment Luc écrit l'histoire » dans : *La première histoire du christianisme*, Paris : Cerf, 1999, p. 11-42 ; « La conversion de Saul (Ac 9 ; 22 ; 26) » dans La première histoire du christianisme, p. 269-300 ; ses propos dans : *Les Actes des Apôtres* (1–12), Genève, Labor et Fides, 2007, p. 316-325 et enfin, dans son dernier commentaire : *Les Actes des Apôtres* (13–28), 2015, p. 276-285 et 326-342.

[471] E. CUVILLIER, '' La conversion de Paul, Regards croisés '', 2009.

[472] Cf. O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de la tradition paulinienne à la fin du I^er^ siècle*, Paris, Cerf, 2007, p. 15-16.

cher, non dans le fait qu'il a écrit une histoire de la vie de Paul en utilisant les sources écrites, mais plutôt dans le fait qu'il a composé une œuvre littéraire; les discours des Actes, tous construits sur le même modèle, en sont la preuve.

De fait, concernant plusieurs aspects majeurs de la vie et de l'enseignement de Paul, la présentation paulinienne n'est pas conciliable avec les données des lettres[473]. On le constate à propos des décisions de l'assemblée de Jérusalem où un minimum de règles alimentaires est imposé aux païens contrairement à l'intransigeance de Paul à ce sujet dans la lettre aux Galates[474]. On le constate également dans l'attitude de Paul envers la Loi : d'un côté, il proclame que le salut en Christ abolit le régime de la Loi, de l'autre, il revendique son appartenance et sa fidélité à l'égard du judaïsme et il circoncit Timothée « à cause des juifs »[475]. Bien plus encore, dans le récit de son activité missionnaire, Luc ne parle pas des lettres envoyées aux églises ainsi que dans l'usage du titre d'apôtre, réservé aux Douze dans les Actes, à l'exception d'Ac 14,4.14 où le qualificatif d'« envoyés (de Dieu) » attribué à Barnabé et Paul par les habitants de Lystres s'explique par le contexte, alors que Paul s'en réclame hautement[476].

Flichy montre que Schrader en 1836 avait considéré les Actes comme une œuvre purement apologétique. Voulant défendre l'Église, Luc aurait harmonisé les figures de Pierre et de Paul. Avec cette hypothèse apparaîtra pour la première fois le terme de « paulinisme » dont le courant de la *Tendenzkritik* fera son cheval de bataille : « Pierre parle de manière plus paulinienne que Paul et inversement »[477]. Parce qu'elle

---

[473] D. MARGUERAT, *Introduction au Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 121-122.

[474] Ga 2,1-10.

[475] Cf. Rm 3,20.21.28 ; 4,14 ; 10,4 ; Ga 2,16.19 ; 3,10.11 ; 5,4 ; Ph3,9 ; Ac 22,3 ; 23,1 ; 24,14 ; 25,8 ; 26,5 ; 16,3.

[476] O. FLICHY, *Op.cit.,* p. 17 et note.

[477] K. SCHRADER, *Der Apostel Paulus, vol.5*, cité par O. Flichy, *Op.cit.*, p. 17.

laisse entrevoir une explication possible des écarts constatés dans la manière de référer à Paul de l'histoire, l'idée que le Paul des Actes est davantage tributaire des vues de l'auteur concernant l'Église que du reflet fidèle de la réalité des faits, connaîtra un prodigieux succès. Cette thèse a influencé plus tard l'école de Tübingen et plus encore, pendant plusieurs décennies sur les études lucaniennes.

D'après Baur et son école de la *Tendenzkritik*, le Paul de Luc n'est pas le Paul de l'histoire. Selon sa thèse, Luc a voulu réconcilier au sein d'une église pagano-chrétienne triomphante, les deux groupes antagonistes qui la composaient (l'un issu du judaïsme et l'autre du paganisme). Cette thèse, bien qu'elle fût vigoureusement critiquée en raison de ses références hégéliennes, a ouvert à une autre manière de lire les Actes sur l'arrière-plan d'expériences et des situations ecclésiastiques concrètes. Conditionné par sa thèse du « protocatholicisme » de Luc, Baur construit la figure de Paul comme celle du représentant de l'aile de l'Église constituée des chrétiens venant des milieux païens, devenue majoritaire à la fin du premier siècle, par opposition à Pierre, le chef de file de la communauté constituée en majorité des juifs venus du judaisme [478].

L'écart constaté entre le personnage de Luc et la figure historique de l'Apôtre, tel que ses lettres le font connaître, est pour Baur significatif de l'intention apologétique de l'auteur des Actes et de sa volonté de présenter une église réconciliée dans ses deux composantes. Aux yeux de l'auteur, la différence majeure se trouve dans l'insistance mise par Luc sur la fidélité manifestée par Paul à l'égard du judaïsme et à son attachement à la loi de Moïse. Ainsi, pour lui, le Paul des Actes n'est pas le Paul de l'histoire. Dans son souci de défendre l'autorité de l'Église en montrant l'unité de ses différentes composantes, Luc serait à l'origine de la perte de l'évangile paulinien[479].

---

[478] O. Flichy, *Op.cit.*, p. 18.

[479] *Ibid.*, p. 18-19.

A la suite de Baur et ses disciples, en conséquence, on déclare Luc « faussaire » ou « ignorant »[480] concernant la réalité histoire de l'origine du christianisme. Ainsi, Luc se trouve totalement discrédité comme historien du point de vue de la critique des sources : son objectif principal étant de défendre l'unicité d'une église déchirée par des querelles internes et de favoriser la catholicité. Il s'est, à cet effet, approprié le Paul des lettres pour l'adapter à ses vues, projetant dans le passé sa propre situation ecclésiale[481]. En nuançant cette thèse de Baur, si l'évangile paulinien n'est rien d'autre que le message de la Croix de Jésus, qui réconcilie l'humanité entière et sans discrimination, il n'a aucunement été tordu par Luc.

La polémique liée aux travaux de Tübingen constitue la première étape importante dans l'histoire de l'interprétation à l'époque moderne de la figure de Paul des Actes des Apôtres dans la mesure où les termes du débat ouvert par la naissance de l'exégèse critique y apparaissent comme définitivement contraignants : reflet fidèle du Paul historique ou produit de la théologie lucanienne, le visage de l'Apôtre semble bien ne pouvoir être saisi que selon cette alternative. Tenant leur légitimité d'une conception positiviste de l'histoire, les arguments avancés en faveur de l'une ou l'autre position ne peuvent guère être retenus comme tels aujourd'hui. En revanche, parce qu'elle touche à la question fondamentale pour toute lecture des Actes, de la relation de Luc à la tradition paulinienne, la problématique du rapport entre histoire et tradition qui fonde les différentes positions sur ce sujet, garde toute son actualité pour la recherche contemporaine[482].

Selon Conzelmann, Luc aurait écrit les Actes pour répondre à la crise suscitée par le retard de la parousie et aurait, à cette fin, « déseschatolo-

---

[480] D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, p. 15.

[481] O. FLICHY, *Op.cit.,* p. 19.

[482] O. FLICHY, *Op.cit.,* p. 19-20.

gisé » l'histoire[483]. Tandis que pour Haenchen, le Paul de Luc n'est pas le Paul des lettres, mais bien plutôt le témoin décisif des débuts de l'Église, le représentant de la théologie de Luc. C'est la réalité historique de Luc le théologien, et non celle de l'apôtre Paul, que les Actes permettent de rejoindre par le biais du personnage de Paul[484].

Au cours des années 1970, certaines recherches prennent quelques distances par rapport aux critiques de Haenchen et à sa suite Dibelius. Ces recherches soutiennent que les écarts constatés par la critique historique entre le Paul des Actes, d'une part, et entre le Paul des lettres et un Paul paradoxalement érigé en héros, d'autre part, est « trahi » sur des aspects majeurs de sa théologie. Ces distances sont à situer désormais dans une tension dialectique entre l'histoire et la théologie. La valeur normative attribuée aux lettres de Paul restant, de manière indiscutée, l'unique critère d'évaluation[485]. La recherche révèle, en particulier, la pertinence de la catégorie de « témoin » pour caractériser le Paul des Actes et, revalorisant la prise en compte du lien entre la visée de l'écrivain et sa lecture de l'histoire. Elle met en lumière la fonction identitaire attribuée par Luc à l'Apôtre. Cette perspective révèle que c'est à cause d'une situation de conflit avec les chrétiens issus du judaïsme de la communauté lucanienne que Luc aurait volontairement valorisé chez Paul la dimension de témoin du Christ « devant tout les hommes[486]» et souligne ainsi la légitimité de la mission païenne[487].

D'après Radl dans son ouvrage, l'étude détaillée des parallélismes établis par le récit entre Jésus et Paul permet de mettre en lumière la signification théologique du choix lucanien d'une écriture en *syncrisis.* Le parallélisme d'une telle construction dit en lui-même la portée théo-

---

[483] H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, 1954.

[484] O. FLICHY, *Op.cit*., p. 22.

[485] *Ibid.*

[486] Ac 22,15.

[487] O. FLICHY, *Op.cit*., p. 24.

logique de l'œuvre en deux volumes de Luc, à savoir que le temps de Jésus et le temps de l'Église se rejoignent ; bien qu'il y ait écart entre le Paul des Actes et le Paul de l'histoire. Radl souligne : « En Paul, l'Église n'imite pas simplement Jésus, elle prend ses propres traits »[488]. Justifiant l'intérêt et les limites de cette conclusion de Radl, Burchard propose de distinguer la question des conditions historiques dans lesquelles s'est élaborée l'image de Paul de Luc (à savoir la tradition dont il disposait) de son but théologique.

Et avec Roloff, on ne peut pas mettre la figure de Paul des Actes au seul compte du talent d'écrivain de Luc, il faut reconnaître par ailleurs la marque du « paulinisme » de Luc dans la fonction identitaire qu'il attribue à l'Apôtre dans son récit. Par sa personne même, Paul invite la communauté lucanienne à se situer sur une ligne de continuité avec l'histoire du peuple de Dieu tandis que la manière dont il a témoigné de sa foi au Christ ressuscité est pour l'Église un modèle exemplaire de ce que doit être son propre témoignage[489].

Ainsi, souligne Flichy :

Au seuil du nouveau tournant qui marquera, dans les années 1980, les études consacrées au personnage de Paul dans les Actes, un consensus assez large semble acquis quant à la dimension essentiellement théologique du héros lucanien. A la lumière des travaux menés par la critique de la rédaction, il est largement admis que l'apport de Luc en matière d'histoire reflète la situation du christianisme à la fin du premier siècle bien davantage que celle de la génération apostolique pour laquelle les lettres de Paul constituent le seul témoin fiable. En un sens, le procès intenté à Luc par la critique historique semble clos[490].

---

[488] W. RADL, *Paulus und Jusus*, 1975, p. 385; cf. O. FLICHY, *Op.cit*., p. 25.

[489] J. ROLOFF, « Die Paulus-Darstellung des Lukas », 1979, p. 531; cf. O. FLICHY, *Op.cit.*, p. 25.

[490] O. FLICHY, *Op.cit.*, p. 25-26.

Par ailleurs, les publications de Daniel Marguerat[491] et d'autres spécialistes de l'œuvre lucanienne, comme Jens Schröter, David Moessner, Michael Wolter, contribuent à modifier les données du débat concernant l'articulation de l'histoire et de la tradition paulinienne dans le récit lucanien. Prenant au sérieux le projet historiographique de Luc, tel qu'il s'énonce dans la préface de son œuvre en deux volumes, elle s'attache à en vérifier la cohérence dans le récit qui en est l'aboutissement et, plus spécifiquement, dans la construction narrative du personnage de Paul.

La mise en lumière du caractère construit de la figure de Paul ne remet aucunement en cause l'existence même d'une tradition historique le concernant. Ce qui rejette la thèse de Mount[492]. Loin d'être inexistant, l'héritage paulinien est, au contraire, largement attesté par les trois pôles de sa réception dont le canon du NT porte les traces : le pôle « biographique » que représentent les Actes des Apôtres, le pôle « canonique » des lettres qui préserve, puis canonise la pensée du Paul théologien, et le pôle « doctrinal » des lettres deutéro-pauliniennes (Col, Ep, Pastorales). Cette typologie est de Marguerat[493].

Cependant, Dettwiler est d'avis que, même si cette typologie ne fonctionne pas complètement : a) la différence entre le « canonique » et le « doctrinal » peut être mise en question ; b) dans les écrits proto- et deutéropauliniens, la dimension « biographique » est aussi présente. Il faut plutôt favoriser une typologie qui tient avant tout compte des différents genres littéraires, entendus ici la réception historiographique de

---

[491] D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme* (2003), p. 118.

[492] C. MOUNT dans son œuvre *Pauline Christianity*, 2002, soutenait que Luc aurait créé de toutes pièces, au II^e^ siècle, la figure de l'Apôtre des Nations, pour la mettre au service de l'apologie du christianisme qu'il entend écrire. Pour lui, en renouant ainsi avec les thèses de Tübingen, le Paul reconstruit par Luc n'est pas le reflet de la situation historique du christianisme au II^e^ siècle.

[493] D. MARGUERAT, « L'image de Paul », 2005, p. 132.

Paul, d'une part (le récit des Actes), la réception épistolaire de Paul, d'autre part (Col, Ep, etc.)[494].

Ces trois pôles, dit Flichy, ont une commune visée identitaire mais, situés sur des trajectoires différentes, ne donnent pas à Paul le même statut. Ainsi, le récit lucanien ne fait de Paul ni une figure légendaire ni celle d'un maître dont il faudrait fixer par écrit l'enseignement. En voyant en lui la figure exemplaire du témoin qui annonce la parole de Dieu, il en fait un personnage à la fois paulinien et lucanien, le signe d'une tradition toujours vivante pour l'Église[495]. Il faut dire tout de même que le récit lucanien ne fait pas de Paul une figure légendaire, ce qui est déjà perçu par Flichy, mais peut-être nuancer la deuxième partie de la thèse. Il n'est pas impossible d'atteindre le personnage Paul et son enseignement même si c'est de manière partielle. Dans la ligne de recherche ainsi ouverte, le Paul des Actes n'est plus soupçonné de trahison à l'égard du Paul des lettres. Certes, l'analyse narrative ne permet pas de se prononcer sur le degré de fiabilité historique du récit, mais prenant en charge l'enracinement socioculturel du texte, tant du point de vue de l'énonciateur que de celui du récepteur, elle peut contribuer à mettre en lumière un phénomène particulier de réception d'une tradition[496].

En définitive, quel fut le nombre des sources utilisées par l'auteur des Actes ? La réponse à cette question est de plus en plus évasive. Pour les chapitres 6 à 15, Harnack reconnaît au moins deux autres sources, l'une d'origine antiochienne, l'autre hiérosolymitaine, sans parler de sources annexes moins importantes, comme pour le récit de la conversion de Paul[497].

---

[494] Cf. A. DETTWILER, "L'école paulinienne: évaluation d'une hypothèse", in *Paul, une théologie en construction*, [Monde de la Bible 51], (éd. A. DETTWILER, J.-D. KAESTLI, D. MARGUERAT), 2004, p. 439.440/419-440.

[495] O. FLICHY, *Op.cit.*, p. 33.

[496] O. FLICHY, *Op.cit.*, p. 34.

[497] M.-E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *Les actes des deux apôtres III, Analyses littéraires*, p. 9.

Pour les cinq premiers chapitres des Actes, on y trouve deux sources parallèles (le Document P et Act I) réutilisées par un Rédacteur (Act II) d'après la thèse de Harnack. Mais Boismard ajoute que Act I et Act II ont utilisé le Document P en le réinterprétant de telle manière qu'ils racontent les mêmes épisodes sous forme entièrement nouvelle. Il admet aussi l'intervention d'un second Rédacteur, Act III qui a plus ou moins modifié certains récits de ses prédécesseurs. Pour les chapitres 6 à 12, théoriquement, Act II se trouve en présence de deux sources : le Document P repris par Act I[498]. Dans « Le geste de Paul » (13,1-28, 31), le Document P a disparu, mais une nouvelle source entre en ligne de compte : le journal de voyage. Act I le reconnaît mais ne l'utilise que de très loin, plutôt comme un schéma général que comme une véritable source qu'il aurait incorporée à ses écrits.[499].

4.3 La figure de Paul à la lumière de ses épîtres

On tire les informations sur Paul de Tarse, l'a-t-on déjà constaté, de ses lettres et des Actes des Apôtres. Il n'existe pas d'autres documents de l'époque parlant de Paul de Tarse. Cependant, en parlant des lettres, l'on considère sans hésitation, les sept protopauliniennes. Les autres, dénommées deutéro-pauliniennes (Colossiens, Ephésiens, 1et 2 Timothée, 2 Thessaloniciens et Tite), sont tardives même si certains les attribuent à un Paul vieillissant. Mais, nombre de critiques les attribuent à des disciples de Paul, et pour certaines, à des disciples de la troisième génération. Cependant, s'il faut reconstruire la pensée de l'apôtre, par sécurité, on s'en tiendrait aux épîtres proto-pauliniennes[500].

On peut en effet affirmer que parler de la théologie de Paul, suppose plus ces épîtres et parler de sa biographie suppose plus les Actes des

---

[498] *Ibid.,* p. 10.

[499] *Ibid.,* p. 10-11.

[500] D. MARGUERAT, *Paul de Tarse. Un homme aux prises avec Dieu*, p. 9.

Apôtres. Il y a là deux voies qui donnent accès au problème de l'origine et l'expérience religieuse de Paul. La première passe par le témoignage des évangiles, l'autre part de l'expérience religieuse de Paul de Tarse. On serait tenté de croire que la première nous mène plus près des origines, ce qui n'est pas entièrement vrai. Avant que fut écrit un seul de nos évangiles, Paul avait déjà parcouru le monde et fondé certaines de ses communautés. La prédication de Paul, ce qu'il appelle « son évangile » (Ga 1,11), a précédé la composition de nos quatre évangiles canoniques. Le chercheur est d'emblée devant un fait apparemment dialectique : d'une part les épîtres proto-pauliniennes sont chronologiquement plus anciennes que les évangiles, et d'autre part elles sont plus récentes quant à leurs idées, et présentent un christianisme dans un stade plus avancé, avec une forme doctrinale plus appuyée, plus proche du christianisme actuel.

Certes, le portrait de Paul de Tarse dans ses lettres, comparé à celui des Actes des Apôtres pose un problème[501] qui ne peut être résolu chro-

[501] Pour Priscille Djomhoué dans sa recension de l'œuvre de Pierre-Marie BEAUDE « Saint Paul. L'œuvre de métamorphose » (2011), Luc s'intéresse-t-il à la métamorphose qui organise les figures de discours chez Paul ? Paul tient à distance l'espace/temps de l'Empire. Le temps chronologique où s'inscrivent les événements ne lui est pas utile pour dire l'Évangile. Le *kairos* tel que compris par Paul n'organise pas un grand récit, mais fait surplomb pour juger le temps chronologique et les réalités du monde gréco-romain. S'il existe une histoire du salut, elle doit se chercher du côté de son temps individuel. Raconter sa vie d'appelé est le moyen de dire l'Évangile. Il y a comme une relation entre l'urgence eschatologique et le temps privé de Paul. Mais, l'originalité de sa personnalité et de sa pensée est effacée. Paul désenchante le monde en ne gardant devant les yeux que le paradigme du Christ mort et ressuscité objet d'un croire. Luc le réenchante en rendant visible la Parole dans la chaîne des événements historiques, grâce à l'action des acteurs conduits par l'Esprit (cf. P. DJOMHOUE, « Saint Paul. L'œuvre de métamorphose (Pierre-Marie BEAUDE) », in *Etudes Théologiques et Religieuses,* n°2 / 2012, p. 234/231-236).

nologiquement que par un postulat dialectique. Ce postulat permet d'éviter pour les deux corpus un rapport de séparation, mais d'y percevoir plutôt un rapport de continuité et de progression. Cela se démontre de près par la notion d'être en Christ de Paul que Djomhoué illustre dans sa recension :

Contrairement au monde gréco-romain, on découvre une démonstration des mystères chez Paul, où les "rites" sont offerts à tous les croyants. Tous sont appelés à progresser vers une connaissance toujours plus approfondie d'un unique mystère essentiellement centré sur la mort rédemptrice du Christ pour tous les hommes. Le baptême ne joue pas encore un rôle d'admission, de rite d'agrégation et d'intégration à la communauté en substitution de la circoncision comme cela sera le cas chez Luc ou Matthieu. Mais cette hypothèse sur le baptême est fort contestable. Chez Paul, c'est la nette tendance à métaphoriser le baptême… Il désenchante le monde en donnant la priorité non pas aux miracles et aux signes, mais à la parole et à la réponse de la foi[502].

Paul non plus n'a pas connu Jésus personnellement, et n'a pas subi l'influence de son expérience terrestre. Au contraire, il était son adversaire passionné. Il a été déjà montré que Paul avait une connaissance au moins sur les éléments essentiels du christianisme. Ce qui lui permettait de le combattre.

On aura remarqué que c'est sa rencontre avec le Jésus ressuscité que le cours de son histoire se transforme radicalement et prend une nouvelle orientation. C'est finalement dans une vision fulgurante qu'il pénétra au plus intime de la pensée de Jésus, peut-être, plus profondément même que les autres Apôtres qui avaient, environ trois ans ou plus, mangé et bu avec le Christ (cf. Ac 10,41). Cependant, on ne peut pas sousestimer l'effet de créativité de Paul avant sa conversion. Ce qu'il connaissait déjà de Jésus et des chrétiens, c'est ce qui lui permit de les combattre.

---

[502] DJOMHOUE, « Saint Paul. L'œuvre de métamorphose (Pierre-Marie BEAUDE) », p. 233.

On ne peut en réalité bien combattre une théorie ou une idéologie dont on connaît les tenants et les aboutissants, du moins pour l'essentiel.

L'épître aux Philippiens nous informe sur le milieu religieux auquel appartenait Paul. On se rend compte que par naissance et par éducation, il est juif, « Hébreu fils d'Hébreux » selon son propre témoignage (Ph 3,5). Paul était un juif de la diaspora de Tarse. Par sa mentalité, c'était un homme-frontière, né sur la frontière entre le judaïsme et l'hellénisme et de deux, il avait une abondante mesure. Marguerat ajoute: Paul est un citadin de Tarse en Asie Mineure. C'est un intellectuel de haut vol. Il est de plus pharisien, membre de ce groupe que Jésus affrontera si souvent et qui le lui rendra bien[503].

A lire ses lettres, on se rend compte que Paul a reçu une excellente éducation scolaire. En outre, Paul est un homme de deux cultures, juive et romaine ; comme qui dirait : un citoyen du monde. On ne connaît au premier siècle que deux autres hommes à arborer aussi brillamment cette double culture. Philon d'Alexandrie (mort env. en 50) est ce philosophe qui tenta de formuler la foi juive dans les catégories de la pensée grecque. L'historien Flavius Josephe (36/37- env. 100), dans son œuvre, a essayé de raconter aux Romains toute l'histoire d'Israël depuis la fondation du monde jusqu'à la destruction du Temple de Jérusalem en l'an 70. Philon d'Alexandrie, Paul l'Asiatique de Tarse, Josephe le Juif de Jérusalem, puis de Rome : ces trois êtres doués ont eu en commun d'être les passeurs d'une conviction, les passeurs de message d'un monde à l'autre[504].

L'épître aux Philippiens laisse percevoir aussi un Paul qui a su tourner la page de l'histoire de sa vie. Les caractéristiques du sentiment et de la conduite spécifiquement juive, si frappantes pour ceux qui connaissent le judaïsme du temps, cette anxiété et cette sensation d'esclavage en face du péché, la conscience de son impuissance devant les exigences de

---

[503] D. MARGUERAT, *Op.cit.*, p. 11.

[504] *Ibid*., p. 13.

la Loi, l'orgueil de caste fondé sur les privilèges de la race et sur une conduite extérieurement irréprochable. Tout cela disparaît pour céder la place à la création nouvelle qui pénètre désormais dans l'ensemble de sa vie. Tout ce qui lui paraissait le plus précieux avant qu'il soit chrétien, n'est plus à ses yeux que bagatelles, sans plus de valeur qu'un tas d'immondices (cf. Ph 3,8).

On s'aperçoit que Paul est un homme de deux mondes. Son double nom le signale déjà : *Paulos* à Tarse et dans l'Empire romain, il était *Shaoul* à Jérusalem, du nom du premier roi d'Israël, Saül, un benjaminite comme lui[505]. Son éducation pharisienne n'a pas pu se faire à Tarse, car rien ne prouve à l'époque l'existence des confréries pharisiennes hors de la Palestine. Même lorsque les Actes rapportent que Paul a été aux pieds de Gamaliel pour une formation strictement conforme à la Loi juive de ses pères (cf. Ac 22,3), cela soulève pour autant une question de fond. Mais c'est à Jérusalem que Paul s'est formé avant l'âge de 25 ans probablement et qu'il exerce d'abord sa militance de pharisien[506].

Sans trancher pour autant entre Légasse d'un côté et de Becker et Senft, de l'autre, ainsi que de la critique de Hugédé[507], il convient de

---

[505] D. MARGUERAT, *Op.cit.,* p. 16.

[506] Selon Simon Légasse et J. Murphy O'Connor, Paul a effectivement passé quelques années de jeunesse à Jérusalem à l'école pharisienne. Leur principale argumentation tient au fait que nous ne retrouvons aucune trace de confréries pharisiennes à cette époque en dehors de Jérusalem (cf. S. LEGASSE, *Paul, Apôtre. Essai de bibliographie critique*, Québec, Fides, 1991, p. 35 ; H. PERSOZ, *Enquête sur Paul et Jésus : pourquoi Paul cite-t-il si peu les paroles du Christ ?* Paris, éditions église réformée de la Bastille, 2001, p. 18). J. Becker et C. Senft pensent au contraire que Paul n'aurait pas été formé à Jérusalem et n'aurait pas connu Gamaliel car ils ne retrouvent pas de traces de l'enseignement du maître pharisien chez Paul (J. BECHER, *Paul, l'Apôtre des nations*, Paris, Cerf, 1995, p. 51-53 ; C. SENFT, *Jésus de Nazareth et Paul de Tarse* (Essais bibliques n°11), Genève, Labor et Fides, 1995, p. 66).

[507] N. HUGEDE, *Saint Paul et la culture grecque*, Genève, Labor et Fides, 1996, et H.PERSOZ, *Op.cit.*, p. 18. L'auteur a montré dans son livre la forte influence

souligner avec Persoz qu'il est donc possible de penser qu'il fallait le choc de la culture libérale du judaïsme hellénisé de Tarse et de l'enseignement rigoureusement juif des pharisiens de Jérusalem pour produire l'étincelle qui engendra, après la rencontre avec le Christ, la pensée paulinienne. Il fallait aussi l'esprit rigoureux et bouillonnant de l'Apôtre. Cela étant dit, rien ne prouve que son maître ait été Gamaliel. Quoiqu'il en soit de son enseignement à Jérusalem, le phénomène « Paul » ne s'explique pas, sans le choc dans son esprit, des cultures juive et grecque[508]. L'homme de la ville ouverte est donc devenu un militant aux certitudes plus fortes, mais plus étroites. Ses convictions pharisiennes affluent fréquemment à la surface de ses lettres, non comme un résidu, une scorie à jeter, mais comme un élément intégré à sa foi nouvelle. Changer, c'est souvent regarder différemment les mêmes choses[509].

L'épître aux Galates de sa part, nous décrit un Paul qui change sa conviction sur la source de la grâce de Dieu, mais ne variera pas sur la question de la Torah. On l'observe entièrement ou pas du tout (cf. Ga 5,3). En effet, celui qui est fidèle à la Loi sait qu'il vit de la miséricorde divine ; elle lui est accordée, à lui le juste, s'il demeure fidèle jusqu'à la mort. Paul maintient aussi cette conviction que la lecture protestante escamote souvent : L'œuvre de chacun sera mise en évidence ; le jour la fera connaître, car il se manifestera par le feu, et le feu éprouvera ce que vaut l'œuvre de chacun (1 Co 3,13).

Par ailleurs, l'épître aux Galates fait aussi de Paul un théologien de l'ouverture et de l'égalité entre tous les humains, homme et femme de toutes les races, nations et tribus. Ces valeurs que les sociétés modernes

---

de la culture grecque sur la pensée et le mode d'expression de l'apôtre. Ce qui permet de supposer que, dans la pensée de l'Apôtre, les deux cultures se sont « télescopées », se sont réunies en mélange détonnant qui permet d'expliquer sa pensée originale et cependant compliquée.

[508] H.PERSOZ, *Op.cit*., p. 19.

[509] *Ibid.,* p. 18.

mêmes christianisées ont du mal à intégrer, pourtant, il y a 20 siècles que l'Apôtre les insuffla à la communauté chrétienne de Galates (Ga 3,26-29). On y reviendra plus tard.

Quant à la première épître aux Corinthiens, l'apôtre se présente comme un homme qui combat les divisions et lutte pour une communauté chrétienne unie et qui par son amour désintéressé, doit marquer toute la société humaine. Pour le second aspect du probème, ce n'est plus par la force physique et contraignante mais plutôt par effet du témoignage que la transformation pourrait impliquer la société dans son ensemble[510].

Enfin, Paul de Tarse fait partie intégrante de ceux qui se convertissent à l'âge d'homme et qui ont coutume de regarder avec honte et douleur, leur passé de rébellion contre Dieu, mais qui souhaite que quelqu'un puisse en effacer les traces. Serait-ce peut-être cela qui le poussait souvent à considérer qu'il était le moindre de tous les Apôtres, parce qu'il avait persécuté l'Église de Dieu.

C'est pourquoi, avant d'analyser le récit de la conversion de Paul de Tarse, la présente étude voudrait saisir son expérience religieuse avant « l'événement du chemin de Damas », moment inaugural et déterminant d'une nouvelle vie et d'une expérience tout aussi nouvelle avec Dieu.

4.4 Paul de Tarse avant sa conversion au Christ

Il portait le nom juif : Saul de Tarse. Ac 7,58 : « Les témoins avaient déposé leurs vêtements aux pieds d'un jeune homme appelé Saul ». Son père était Pharisien : Ac 23,6 « Sachant qu'une partie (de l'assemblée) était composée de Sadducéens et l'autre de Pharisiens Paul cria dans le sanhédrin : Frères, moi je suis Pharisien, fils de Pharisiens ; c'est à cause de l'espérance et de la résurrection des morts que je suis mis en jugement. Hébreu de la race d'Israël - de la tribu de Benjamin - circoncis le

[510] Cf. D. GERBER, « Première épître aux Corinthiens », in C. FOCANT et D. MARGUERAT, *Le Nouveau Testament commenté*, 2012, p. 721.

8e jour »[511]. Mais aussi, Paul était un citoyen romain : Ac 22,25 : « Comme on l'attachait avec des lanières, Paul dit au centenier qui était présent : Vous, est-il permis de flageller un citoyen romain, qui n'est pas même condamné[512] » ?

Bien qu'on ne puisse plus, dans l'état actuel de la recherche, parler de l'hellénisme et du judaïsme comme de deux grandeurs radicalement différentes et isolées l'une de l'autre, les pôles restent néanmoins marqués, et il n'est pas abusif de les distinguer. Il a donc paru utile de considérer l'héritage de Paul ou les sources de sa pensée selon trois axes : les racines juives de Paul, son appartenance au monde de la culture hellénistique, l'apport des communautés chrétiennes. Paul a-t-il vraiment été élevé à Jérusalem, a-t-il effectivement, selon les mots que Luc (Ac 22,3) fait dire à son héros, « reçu aux pieds de Gamaliel une formation stricte dans la loi de nos pères » ? En tout cas, le témoignage authentique de Paul lui-même (Ph 3,4-6 ; Ga 1,13-14) atteste la réalité et la profondeur de son enracinement dans la religion de ses pères. L'Association catholique de l'étude de la Bible en examinant la présence du patrimoine juif selon trois champs, à savoir Qumrân, le pharisaïsme et l'apocalyptique, soutient qu'en dépit des ruptures et des dépassements, la continuité est grande, de sorte qu'une meilleure connaissance du judaïsme du Ier siècle ne peut que servir l'exégèse paulinienne, Paul étant à considérer lui-même comme un ténor du judaïsme, un homme du dedans plutôt qu'un opposant[513].

4.4.1 Paul et ses origines juive et grecque

On reconnaîtra en Paul de Tarse après sa conversion, l'homme qui a su élargir l'Évangile aux dimensions du monde, et briser l'étroit particu-

---

[511] Voir aussi Ph 3,5.

[512] http://www./Wikipedia, Paul de Tarse, consulté, Octobre 2015.

[513] ASSOCIATION CATHOLIQUE FRANCAISE POUR L'ETUDE DE LA BIBLE, *Paul de Tarse* (col. Lectio Divina) 165, Paris, Cerf, 1996, p. 17-18.

larisme palestinien où risquait de s'enliser le message des apôtres, pour en faire un message universel.

On n'aurait peut-être pas tort de dire que Paul est à l'origine d'une nouvelle civilisation, d'une nouvelle forme de pensée, qu'il sut tirer le meilleur parti du mysticisme oriental. Et il a satisfait, en même temps, la foi raisonnée de l'Occident au point qu'on puisse dire qu'il est l'homme des grandes rencontres spirituelles et culturelles. Son nom pourrait aussi le justifier. L'un sonne juif : « Saoul », l'autre grec : Παυλος, « Paul ». Mais beaucoup plus qu'une astucieuse substitution. C'est une devise : face aux apôtres qui s'étaient disputés pour savoir qui d'entre eux serait le plus grand, lui s'appellera Paul. En grec, le mot signifie : le dernier des derniers, le moins que rien[514]. S'il y avait une place qu'il pouvait rechercher dans les grandes organisations religieuses des temps modernes qui pourtant se réclament de lui, il choisirait celle de l'anonyme ou tout simplement rester Paul.

Son éducation de type rabbinique lui offrait les possibilités étendues, et sa familiarité avec la culture juive dans son ensemble, lui permettait de s'adresser à des auditeurs de la manière la plus propre à retenir leur attention. Quelles étaient ses dispositions religieuses et morales pendant ce temps ? A l'époque de Paul, Jérusalem connaissait une certaine dégradation morale et même religieuse. Mais Paul pense qu'il fut préservé au sein de ces périls, si bien qu'il pouvait proclamer par la suite qu'il avait vécu à Jérusalem avec une parfaite bonne conscience (cf. Ph 3,6)[515]. C'est sans pour autant dire qu'il était en dehors du cercle de cette écurie religieuse au sein du judaïsme de son époque.

---

[514] N. HUGEDE', *Saint Paul et la culture grecque*, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 14.

[515] J. STALKER, *La vie de Paul Apôtre de Jésus- Christ,* Paris, La croisade du livre chrétien, 1979, p. 27.

4.4.2 Paul de Tarse, un défenseur de la Loi juive

Paul, est un homme d'une conviction profonde qui façonne sa vie religieuse, à savoir que la seule récompense qui puisse rendre la vie digne d'être vécue est l'amour et la faveur de Dieu. Cette conviction subira des transformations, à mesure qu'il grandit, et se traduira en une aspiration passionnée. Paul ira jusqu'à croire que le prix se remporte en accomplissant la Loi. Tout cela transformait la vie d'une conscience droite en un véritable purgatoire. Mais Paul avait pris à cœur à gagner la faveur de Dieu sans laquelle la vie lui paraissait comme gâchée. Et si le chemin qu'on lui indiquait était le seul à amener au but, il voulait le suivre quand même et malgré tout. Car plus que ses espérances personnelles, celles de toute sa nation en dépendaient : on croyait en effet à l'époque que le Messie ne pourrait venir que chez un peuple vraiment soucieux d'observer la Loi, jusqu'à dire que si un homme accomplissait parfaitement toute la Loi, ne fut-ce que pendant une seule journée, ses méritoires efforts contribueront à amener sur la terre le Roi que tous attendaient[516].

Tout cela aurait contribué pour que Paul finisse par s'attaquer à quiconque s'oppose à cette conviction que par la suite il rejettera, ayant expérimenté le premier que ce moyen de salut n'était pas le bon.

L'assaut de Paul de Tarse contre les chrétiens prend ses sources dans les discussions théologiques au sujet de la condamnation d'Etienne. Lorsque les témoins se préparent à lapider Etienne, c'est aux pieds de Saul de Tarse qu'ils déposent leurs vêtements. Le zèle qu'il avait dans cette affaire attira sur Saul l'attention des autorités et lui valut une place au sanhédrin, où on le voit voter contre les chrétiens. Et cela le conduit à se donner à l'œuvre d'extermination du christianisme, la secte du « Nazôréen » que les autorités venaient de décider, car il croyait faire ainsi la volonté de Dieu. Il comprit clairement plus que personne, quel

[516] *Ibid.,* p. 28.

était le but du christianisme et il voyait destiné, si on ne l'arrêtait pas, à détruire radicalement tout ce qu'il considérait comme sacré. Le rejet de la Loi était pour lui la suppression unique du salut, et la foi en un Messie crucifié était un blasphème contre les saintes espérances d'Israël.

Cependant, on se rend compte que toutes les tentatives de comprendre les reproches que Paul-pharisien fait au sein du christianisme naissant ne sont que des conjectures. Pour lui, c'est une chance unique de réparer ses insuffisances par une vaillante action militante. C'est du plus profond de l'agonie de son âme que naissent son zèle et son énergie farouches contre les adeptes de Jésus le Nazaréen. A partir de là, on comprend que Paul a déjà des contacts bien nourris avec le christianisme. Ce qui transparaît au point suivant.

4.4.3 Paul de Tarse et ses premiers contacts avec le christianisme

Paul de Tarse, selon le témoignage de l'œuvre lucanienne du moins, entre en scène pour la première fois lors d'un meurtre légal dont il est lui-même complice. La victime c'est Etienne, le chef de la partie hellénisté ou grecque de la première communauté chrétienne peu de temps après la crucifixion. La vacance temporaire survenue dans l'administration politique par rappel de Pilate entre 34 et 36 de l'ère chrétienne, a pu en effet rendre possible ou du moins faciliter ce meurtre[517].

Toutefois, si l'on estime que la conversion de Paul aurait eu lieu vers 35[518], c'est que l'événement du meurtre d'Etienne devait se situer avant. Et les dates de 34 et 36 deviennent improbables par rapport à la chronologie paulinienne. Jésus de Nazareth que les apôtres proclamaient Christ et Messie et en qui les chrétiens avaient foi était un Juif qui avait été

---

[517] J. BLENKINSOPP, *Paul de Tarse. Une vie dans le Christ*, Paris, éditions SALVATOR, 2008, p. 10.

[518] S. LAURANT, *Sur les pas de saint Paul*, Paris, Bayard, 2012, p. 47.

condamné par la plus haute autorité juive, le Sanhédrin. Il n'y a rien de surprenant dans le fait que les pharisiens orthodoxes se soient crus obligés de combattre ce qu'ils considéraient comme une hérésie naissante et que Paul ait été un persécuteur de la foi chrétienne au zèle débordant (cf. Ga 1,14). Et Brisebois, en paraphrasant Dupont, soutient que le christianisme serait apparu à Paul comme une apostasie par rapport à la loi, et la loi chrétienne comme une négation de son idéal[519].

Cela étant, la thèse de Senft et Vouga se trouve confirmée[520], qu'au début Paul avait entendu parler de Jésus à travers la polémique pharisienne contre le christianisme et c'est sa formation pharisienne qui l'avait donc conduit à s'opposer aux chrétiens.

La question que l'on se poserait ici est de savoir quels étaient les griefs que Paul le pharisien entretenait à l'égard des chrétiens. A part les accusations contre Etienne des Ac 6,13-14 que malheureusement la plupart d'exégètes contemporains considèrent comme légendaires, les Actes et les Epîtres ne fournissent virtuellement aucune information. Cependant, ces accusations peuvent concerner les paroles de Jésus contre le lieu saint et la Loi. Persoz soutient que deux grandes questions peuvent avoir irrité les pharisiens contre Jésus et ses adeptes : sa messianité et sa distance prise par rapport à la loi[521].

Pour le pharisaïsme de l'époque, l'arrivée du Messie abolit de facto la loi, ce qui ne manque pas d'une certaine logique ; mais pour Jésus, son arrivée donne à la loi sa plénitude, toute son intelligence.

---

[519] M. BRISEBOIS, *Saint Paul. Introduction à Saint Paul et à ses lettres*, Paris, les éditions Paulines, 1984, p. 30.

[520] F. VOUGA, *Les premiers pas du christianisme. Les écrits, les auteurs, les débats* (Le Monde de la Bible), Genève, Labor et Fides, 1997, p. 67 et 95.

[521] H. PERSOZ, *Enquête sur Paul et Jésus : Pourquoi Paul cite-t-il si peu les paroles du Christ ?* p .21.

Cependant, Conzelmann et Lindemann ainsi que d'autres contemporains[522] pensent que la question de la messianité est un thème postpascal et on ne sait donc pas l'importance que cette idée pouvait avoir prise au temps où Paul persécutait les chrétiens, quelques années après la mort de Jésus. De toute façon, à l'époque de Jésus, un grand nombre d'autres personnages avaient des allures messianiques, par exemple le maître de justice des Esséniens ou Jean le Baptiste lui-même. Leurs disciples n'ont pas été pour autant victimes de la persécution de la part des pharisiens ou des juifs. J. Becker écrit : Le fait de dire que Jésus est Fils de l'homme n'est pas une raison suffisante pour entrer dans une lutte aussi totale que celle où s'est engagé Paul[523].

Par contre, l'objectif des pharisiens, du moins les stricts, ceux qui sont visés par la critique des évangiles, était de suivre la loi le plus parfaitement possible, sans compter tout ce que la tradition avait ajouté. Persoz à la suite de Légasse, est d'avis que Paul entretient avec la loi un rapport conflictuel et éprouve, en face d'elle, un certain malaise[524]. Il finira par découvrir, sous la lumière chrétienne, ce qui naguère était inconscient, à savoir que ce rapport avec la loi, qu'il croyait alors d'une solidité absolue, était en réalité un rapport conflictuel. De ce malaise inavoué et encore inavouable aurait découlé une adhésion doublée d'une intolérance active et renforcée[525].

---

[522] H. CONZELMANN et A. LINDEMANN, Guide pour l'étude du Nouveau Testament, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 508 ; C. GRAPPE, « Jésus : Messie prétendu ou Messie prétendant ? », in D. MARGUERAT, E. NORELLI, J.-M. POFFET éd., *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 289 ; G. THEISSEN, « Jésus et la crise sociale de son temps », in D. MARGUERAT, E. NORELLI, J.-M. POFFET (éds.), *Op.cit*., p. 134 ; E. TROCME, *L'enfance du christianisme*, Paris, Noêsis, 1998, p. 33-38.

[523] H. PERSOZ, *Op.cit*., p. 22.

[524] *Ibid.,* p. 23.

[525] H. PERSOZ, *Op.cit*., p. 23 et note.

4.4.4 La face de Paul d'après le discours d'Ac 7,51–8,4

Depuis le chapitre 6 après l'institution de 7 diacres, Etienne, on le voit plein de grâce et de puissance, faisant des prodiges et de grands signes au milieu du peuple (6,8). Ce qui place Etienne au rang des instruments de la puissance agissante du Ressuscité, au même titre que les apôtres, dont le témoignage était accrédité par des prodiges et des signes (cf. 2,43; 5,12).

Dans Ac 6,11-15, Etienne revivait le procès de Jésus et dans les discussions avec les contradicteurs, il évoque et interprète dans un sens radical les mystérieuses paroles de Jésus sur la destruction du Temple : « Nous l'avons entendu dire, en effet, que ce Jésus le Nazôréen détruira ce lieu et changera les coutumes que Moïse nous a transmises (v.14). Etienne aurait pressenti et proclamé que le vrai temple où Dieu habite n'est pas le splendide édifice de pierres dont Jérusalem s'enorgueillissait, mais le nouveau peuple de Dieu réuni par le Ressuscité, attaché à pratiquer la Loi d'amour, plus importante que tous les rites… [526]

Le parallèle se poursuit avec une sorte de transfiguration d'Etienne, anticipant ainsi sa vision du v.55. La note du v.15 suggère le rapprochement non seulement avec Jésus, dont le visage s'était transformé à la transfiguration (Lc 9,29), mais aussi avec Moïse, dont la peau du visage rayonnait en descendant du Sinaï (Ex 34,39s). Or Moïse, figure du Christ, lui-même déjà auteur « de prodiges et de signes » (Ac 7,36) va être au centre du discours polémique d'Etienne qui se soldera par son meurtre, comme il en a été pour son Seigneur (7,1-53). C'est ici une assimilation à la personne et à l'œuvre du Christ qu'on retrouve dans l'allocution et le meurtre d'Etienne.

Luc, en rédigeant un tel discours, pense avant tout à son lecteur. Il veut lui faire franchir une étape dans la réflexion théologique sur les

---

[526] C. L'EPLATTENIER, *Les actes des apôtres,* 1987, p. 91.

relations entre l'Église et Israël : c'est ce qui ressort d'une écoute attentive de la défense d'Etienne[527]. Vu l'emplacement stratégique d'Ac 7, au moment où la mission chrétienne prend son essor, au moment où s'opère la sortie hors du Temple et loin de Jérusalem, le narrateur lucanien a vu la nécessité d'en offrir un plaidoyer apologétique[528]. Partant, Ac 7,2-50 contiendrait *in nuce* une légitimation de la mission et de la diaspora chrétienne, légitimation qui réapparaîtra dans l'ultime page des Ac 28,16-31. Autrement dit, dans le discours au Sanhédrin, Luc convoquerait au profit du christianisme naissant et disséminé une tradition biblique et exégétique dont l'intention première était de justifier l'existence juive hors du pays et loin du Temple[529].

4.4.4.1 L'invective ou péroraison d'Ac 7,51-53

« [51] Homme à la nuque raide, incirconcis de cœur et d'oreille, toujours vous résistez à l'Esprit Saint ; vous êtes bien comme vos pères. [52] Lequel des prophètes vos pères n'ont-ils pas persécutés ? Ils ont même tué ceux qui annonçaient d'avance la venue du Juste, celui-là même que maintenant vous avez trahi et assassiné. [53] Vous aviez reçu la Loi promulguée par des anges, et vous ne l'avez pas observée. »

Cette péroraison est d'une rare violence. Etienne se désolidarise de ses auditeurs, auxquels il s'était jusqu'ici joint par le « nous », en les apostrophant en « vous ». Leur obstination dans l'erreur et leur incirconcision de cœur et d'oreilles (Jr 6,10) révèlent une résistance constante à l'Esprit Saint. Le reproche d'avoir persécuté tous les prophètes n'est pas une injure chrétienne, mais un motif interne au judaïsme apparu après l'Exil dans le cadre de la lecture deutéronomiste de l'histoire (Ne 9,26) ; on lit aussi en Lc 11,48. Ce refus violent des envoyés culmine pour

---

[527] *Ibid*.

[528] D. MARGUERAT, « Du Temple à la maison suivant Lc-Actes », 2003, p. 306.

[529] S.-D. BUTTICAZ, *L'identité de l'Église dans les Actes des Apôtres*, 2011, p. 185-186.

Etienne dans le meurtre du juste, Jésus le Christ (Ac 3,31)[530]. Ce dénouement, de tonalité très irénique ne motive en aucune manière les violentes invectives d'Etienne contre les membres du Sanhédrin, mais donne le sens du récit. Ces invectives, reprises de l'A.T., se rattachent étroitement à l'épisode du veau d'or mentionné aux v.40-41. Et donc, les v.51-53 reprennent des images classiques, appropriées aux évocations dans la partie précédente.

Dans cette invective, on se rend compte qu'Etienne a abandonné le ton narratif qui l'associait de manière indirecte aux accusateurs par l'emploi de la formule « nos pères ». Il se désolidarise de ce groupe et parle directement, avec l'audace d'un prophète. Ici, les accusateurs sont incriminés de ressembler à leurs pères qui ont tué les annonciateurs et précurseurs préfigurant la venue du Juste, dont maintenant ils sont devenus les traitres et assassins (v.52b). Et le v.53 est une conclusion logique du discours d'Etienne en tant que système de défense.

Il apparaît donc évident que se proposant de faire toute la lumière sur sa loyauté à l'identité juive, Etienne a livré une relecture du passé d'Israël qui, d'une part, ordonne les sanhédrites à la typologie négative des pères meurtriers des prophètes et, d'autre part, discerne dans l'histoire sainte une continuité qui se dit dans la mobilité et la distance à la terre sainte. Cet essor missionnaire loin du centre symbolique de la piété juive conduira à la fondation des nouvelles communautés comme Antioche. Le sommaire d'Ac 7, en général, dit Butticaz, officie ainsi comme stylobate théologique d'une identité ecclésiale déliée du Temple et de tout attachement territorial ; une identité qui, si elle conjugue dorénavant son avenir au cœur de la diaspora, n'en demeure pas moins en continuité forte avec le passé illustre d'Israel[531].

---

[530] Cf. D. MARGUERAT, « Les Actes des Apôtrrs », in *Le Nouveau Testament commenté*, p. 545.

[531] S.-D. BUTTICAZ, *L'identité de l'Église dans les Actes des Apôtres*, 2011, p. 186-187.

4.4.4.2 Saul de Tarse et le Sanhédrin dans le meurtre d'Etienne (Ac 7,54–8,4)

Il sera question ici d'évoquer quelques problèmes textuels avant de proposer quelques éléments d'explication de la péricope.

4.4.4.2.1 Texte

Dans cette section, le v.56 pose un problème théologique au sujet de l'expression ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ, « se tenant aux droites de Dieu ». Pourquoi ce génitif pluriel ἐκ δεξιῶν, « aux droites » ? Par rapport au texte de Ps 110,1 « oracle de l'Eternel à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis ton marchepied », faut-il y voir, d'une part, le fait que le juste persécuté ou martyre appartient à ce qui constitue la part de Dieu, d'où le sens sous-entendu de μέρος, « partie d'un tout ? ».

D'autre part, Jésus est vu par Etienne en tant qu'avocat témoignant auprès du tribunal céleste en faveur de son témoin perécuté. Ou pour le dire autrement : la légitimité du tribunal terrestre que représente le Sanhédrin est anéantie par la vision du Fils de l'homme vu en gloire, plaidant la cause d'Etienne au tribunal divin. Et en ce sens l'ironie devient forte : le procès d'Etienne est requalifié en témoignage du Christ victorieux[532].

Tout compte fait, le choix opéré par l'auteur du génitif pluriel ἐκ δεξιῶν, « aux droites » dicte le sens que Jésus est vu dans la toute richesse de Dieu. Bien que les traducteurs rendent ce génitif par le singulier, il garde cependant son sens pluriel.

4.4.4.2.2 Eléments d'explication du texte

S'il revient au discours d'Etienne la fonction de justifier l'émergence d'un christianisme nomade, c'est toutefois son martyre qui en déclenche la génèse. Une cascade d'événements est ainsi posée entre Ac 7,54 et

---

[532] Cf. D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1-12). Commentaire du Nouveau Testament*, 2015, p. 275.

8,3, enchaînant sans répit la réaction des Sanhédrites aux dires d'Etienne (7,54-58a), sa lapidation hors de la ville sous le coup de la fureur collective (7,58b.59-60). Aussi vient le surgissement de Saul et sa montée en puissance. Il sera tour à tour témoin distant de l'exécution d'Etienne, approbateur attentiste, et pour finir persécuteur effréné (7,58c ; 8,1a.3). Il devient le meneur de la déferlante qui s'abat contre l'Église jérusalémite et la disperse, sauf les apôtres, dans les contrées de Judée et de Samarie (8,1bc). Mais, cette exception des apôtres est difficile à expliquer. Cependant, le narrateur pourrait justifier par là la permanence du noyau du mouvement à Jérusalem.

Aussi, en analysant l'expression « des hommes pieux » qui se chargent d'enterrer la dépouille d'Etienne et de mener sur lui grand deuil (8,2), peut-on se demander qui sont ces hommes ? En tout cas, le v.5 parle de la foule de la Pentecôte. Ils pourraient être également des juifs. Le narrateur ne les type pas comme chrétiens, et par ailleurs, le verset précédent chassait tous les chrétiens de Jérusalem sauf les apôtres. Luc tient à marquer, régulièrement, la présence des juifs sympatisants.

Cette succession rapide d'événements, faiblement articulés, n'a pas simplement pour but de donner le tournis au lecteur, mais concourt plutôt à lui offrir la vision saisissante d'un renversement providentiel modifiant un échec subi en occasion favorable. Aucune clôture ne peut être ainsi posée autour de l'épisode d'Etienne[533] : la mort du leader des Sept n'est pas le fin mot de l'histoire ecclésiale, cette stratégie relance au contraire, le cours des événements, générant la dispersion chrétienne en Judée et en Samarie, où se conjuguera désormais son avenir missionnaire (8,4-25)[534].

Force est de constater que dans les versets relatifs à la lapidation de l'Helléniste, le récit travaille à démontrer la continuation du passé d'Israël dans le dessein de l'Église qui s'ouvre à l'universalité. Et dans

---

[533] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12)*, p. 270-271.

[534] S.-D. BUTTICAZ, *Op.cit*., p. 187.

ce cadre, deux leviers ont été activés par Etienne ; il a d'une part noirci le portrait des Sanhédrites fixés à Jérusalem et gardiens du Temple en le comptant au nombre des pères assassins des prophètes et en les ordonnant à une histoire du refus. D'autre part, il a retracé une histoire juive dont la perpétuation fidèle est à identifier dans le déploiement universel d'un christianisme nomande[535], mais malheureusement, de manière paradoxale.

En effet, la radicalisation du discours d'Etienne dans l'invective précédent aboutit par voix de conséquence, non à la conversion des accusateurs, comme cela fut à l'occasion du discours de Simon Pierre devant le Sanhédrin (cf. Ac 4), mais à une radicalisation du conflit ouvert entre cette institution du judaïsme et la secte chrétienne.

Ainsi, la fureur des accusateurs atteint son paroxysme : « Ils frémissaient de rage dans leur cœur et grinçaient les dents » contre Etienne (v.54). Ce dernier a signé son arrêt de mort en prenant si vigoureusement l'option préférentielle des prophètes et de Jésus pour faire le procès des chefs de l'institution dévoyée, le Sanhédrin. Il est sans ignorer ce que cette prise de position lui coûtera en disant la vérité, trop dure à entendre. Etienne va s'identifier dans sa mort à celui qui est désormais, le Seigneur glorifié. Et il est déjà conforté par la vision de cette victoire. Cet aspect est capital et doublement attesté par le v.55 qui en est une symbolique du Roi-juge siégeant sur le trône. Le v.56 aggrave la situation et le Sanhédrin déferle sa colère sur Etienne. Celui-ci sera expulsé hors de la ville pour être lapidé (Ac 7,57-58a).

On remarquera que la section d'Ac 7,58b-8,1 a introduit un nouveau personnage, Saul : « Les témoins déposèrent leurs manteaux aux pieds d'un jeune homme appelé Saul » (v.58b). Ce n'est pas sans intérêt que le nom du gardien du vestiaire soit donné, alors que la foule des acteurs du drame restent anonymes. Certes, le personnage ainsi introduit comme en passant, offre une nouvelle information suggérant qu'il jouera un rôle

[535] S.-D. BUTTICAZ, *L'identité de l'Église dans les Actes des Apôtres*, p. 189.

capital dans la suite du récit. On le voit d'ailleurs à la fin du récit de la mort d'Etienne : « Saul, quant à lui, était d'accord avec cette élimination » (8,1a). Le rôle et la disposition d'esprit du jeune Saul seront confirmés par le vieil apôtre, retraçant son aventure spirituelle devant une foule déchaînée qui veut le lyncher (Ac 22,20)[536]. Il s'agit ici d'une solide construction de Luc consistant à l'anticipation du grand personnage dans la seconde partie du livre des Actes.

Dans le récit de la passion, Luc avait présenté Jésus comme martyr exemplaire, mourant dans une confiance paisible en son Père, et pardonnant à ses meurtriers. La mort d'Etienne en est l'exacte réplique, à une différence près : le Seigneur Jésus est vis-à-vis du croyant dans le rôle que lui-même, au temps de sa vie terrestre, attribuait à son « Père ». Ceci est dans la logique d'un discours de la foi qui énonce narrativement la divinité de Jésus.

Et le cycle d'Etienne s'achève par une brève notice rédactionnelle qui montre combien sa mise à mort a marqué un tournant décisif dans l'histoire de l'Église primitive (cf. 8,1b-4). Ainsi, l'entrée en exode, thème central dans le discours d'Etienne, s'accomplit sous forme d'une diaspora, ou « dissémination », pour de nouvelles semailles d'Évangile. Une fois encore, Dieu fait sortir le bon du mauvais, une avancée victorieuse d'une apparente défaite, la vie de la mort[537]. Et un Saul converti ne serait-il pas l'une des vies, sinon le bon sorti de cette mort ?

Aussi, force est de constater que depuis 7,58 à 8,3, le nom de Saul est mentionné trois fois. Pour l'auteur des Actes, ce nom doit se graver dans la mémoire du lecteur. L'homme investi par le Sanhédrin pour la répression très sévère contre l'Église, la puissance du Ressuscité le brisera pour faire de lui, après sa conversion, un témoin privilégié de l'Évangile. Le ravageur donc de l'Église du v.3 passera par une révolution et un changement radical des principes.

---

[536] C. L'EPLATTENIER, *Op.cit*., p. 100.

[537] C. L'EPLATTENIER, *Op.cit*., p. 101.

L'auteur, en préparatif de ce grand tournant dans la vie de Saul, fait précéder l'événement par ce que l'on pourrait dénommer « Le geste de Philippe en Samarie » (Ac 8,4-25) qui se prolonge par la rencontre avec un eunuque éthiopien en 8,26-40.

Ainsi, et à la suite de Patrick Fabien[538], la structure en chiasme souligne le lien entre la mission d'Etienne et de Philippe qui sont deux missions hellénistiques reliées par Saoul qui joue ironiquement le rôle de trait d'union. Etienne clôt la mission de Jérusalem et Philippe ouvre la mission hors de Jérusalem. Luc accorde une place stratégique aux Hellénistes, tenant le rôle charnière entre Jérusalem et la mission extérieure. Finalement, l'imbrication entre Etienne, Saoul et Philippe culmine sur l'encadrement du Christ glorifié que voit Etienne (7,56) et le Jésus persécuté que verra Saoul (9,5). Et ce serait sur la route de Damas, que le « jeune » Paul de Tarse fut renversé. Une lumière l'éblouit. Une voix répéta son nom, « Saül, Saül, pourquoi me persécutes-tu ? » (Ac 26,14)[539].

Paul de Tarse, en devenant persécuteur, poussait jusqu'à la logique de l'absurde les croyances dans lesquelles il avait été élevé. Mais aussi, grâce à l'œuvre miséricordieuse de celui qui se plaît de faire sortir le bien du mal, Paul deviendra, après son ultime conversion, un serviteur aussi passionné de l'Évangile du Christ et le témoin provilégié auprès des gentils. Ainsi, le revirement de Paul de Tarse reste un processus qui se condense spontanément dans la vocation et qui s'est effectué avec un caractère d'évidence pour lui.

---

[538] P. FABIEN, *Philippe l'évangéliste au tournant de la mission dans les Actes des Apôtres*, 2010, p. 32.

[539] R. LEVY, *Disgrâce du signe. Essai sur Paul de Tarse*, Lausanne, éditions L'Age d'Homme, 2012, p. 17.

4.5 Synthèse théologique

Avant sa conversion sur le chemin de Damas, Paul se présente comme un homme qui incarne la culture universelle et donc un trop-plein pour le christianisme. Son éducation de Rabbin, son appartenance au groupe des pharisiens, le mieux connu du judaïsme par son extrémisme, ont fait de lui un véritable juif. D'où son nom « *Saoul »* qui représente toute cette culture. Aussi, de par sa maîtrise de la culture grecque et la loi romaine, Paul « Παυλος », est un véritable romain, symbole du monde païen. Sa vie a commencé avec le grand privilège social et politique de la citoyenneté romaine, symbole de « standing » social à cette époque. Cette citoyenneté avait conféré à Paul de Tarse les trois privilèges juridiques : *jus suffragii, jus honorum, jus provocandi*[540]. Le premier accorde le droit de vote, le deuxième renvoie à l'immunité contre les sanctions déshonorantes et, enfin, le troisième, c'est le droit au recours à être jugé à la cour suprême de Néron à Rome.

Peu importe ce privilège, paradoxalement à ce qui est raconté par les Actes et la littérature apocryphe du christianisme naissant, l'histoire politique et sociale de Rome de l'époque ne donne pas grand-chose sur Paul de Tarse. Ce qui fait penser sur ce point là que Paul n'était pas un homme extraordinaire, mais un prédicateur itinérant.

Ainsi, la vie de Paul avant sa conversion constituait un « réseau d'entreprise » qui n'a pas été toute battue en brèche à son retournement. Certaines de ses anciennes qualités furent réorientées au profit du christianisme. Et autour du débat sur l'acception du concept conversion appliquée à Paul, des caractéristiques d'une conversion radicale ou instantanée ont été relevées ainsi que quelques raisons justifiant le choix de

[540] J. BLENKINSOPP, *Paul de Tarse. Une vie dans le Christ*, Paris, éditions SALVATOR, 2008, p. 12 ; S. LAURANT, *Sur les pas de saint Paul*, 2012, p. 47.

Paul comme figure paradigmatique de la conversion dans les Actes des Apôtres.

Aussi, Saul de Tarse qui sera brisé sur le chemin de Damas n'est pas un homme totalement éloigné du christiaisme. Il en a plutôt, la connaissance et c'est ce qui l'aida dans une certaine mesure, à le combattre avec autant d'acharnement. Le narrateur lucanien en expose certaines pistes comme, par exemple, son zèle dans la pratique et l'observance de la Torah et comme quelqu'un qui était au service du Sanhédrin pour réprimer tous les récalcitrants aux traditions de la religion des pères.

L'assaut de Paul de Tarse contre les chrétiens prend ses sources dans les discussions théologiques au sujet de la condamnation d'Etienne. Il se donne à l'œuvre d'extermination du christianisme, que les autorités venaient de décider, car il croyait accomplir ainsi la volonté de Dieu. Pour l'auteur des Actes, il faut que son lecteur sache que le Paul de Tarse qui fut investi par le Sanhédrin pour la répression contre l'Église, la puissance du Ressuscité le brisera pour faire de lui, après sa conversion, un témoin privilégié de l'Évangile.

Ainsi, le ravageur de l'Église passera par une révolution et un changement radical de toute la vie en, vue d'assumer de manière correcte sa vocation. Ceci ouvre à l'analyse du récit de sa conversion ainsi les deux discours de sa vocation.

5

CONVERSION ET VOCATION DE PAUL SELON LE RÉCIT D'ACTE 9,1-30 ET LES DISCOURS D'ACTE 22 ET 26

5.1 Introduction

Paul de Tarse comprit plus que personne, quel était le but du christianisme et il le voyait destiné, si on ne l'arrêtait pas, à détruire radicalement tout ce qu'il considérait comme sacré. Le rejet de la Loi était pour lui la suppression du seul chemin du salut, et la foi en un Messie crucifié était un blasphème contre les saintes espérances d'Israël. Mais la lumière du Christ l'arrêtera dans son projet sur le chemin de Damas.

En effet, la mort de Jésus a signifié la défaite de la violence et du prisme de la mort qui accable l'humanité. Non reconnue dans le monde, cette conviction ne peut être livrée que sur le régistre d'une vision fondatrice. La croix marque la victoire de la vie sur la mort, du don sur la violence subie. Que Dieu révèle sa présence et sa force dans un corps misérablement pendu au bois est une affirmation théologique subversive[541]. Et Paul en a saisi le sens après la conversion : elle n'est pas moins « qu'un scandale pour les juifs, une sottise pour les païens » (1 Co 1,23).

À dire vrai, Paul comme tout croyant, a bénéficié de ce don qui offre le pardon et fait nouvelle alliance. Le dernier repas précède la mort de

---

[541] D. MARGUERAT, *Jésus et Matthieu. A la recherche de Jésus de l'histoire*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 80.

Jésus d'une parole qui donne sens : le sang n'est pas versé pour être vengé, mais pour être reçu par une multitude et pour faire alliance. Le sang n'appelle plus le sang ; il ne retombe pas comme une malédiction, mais en signe de pardon. La malédiction de l'engendrement de la violence par la violence est ici levée[542]. C'est ce pardon reçu qui restaure Paul après sa culbute sur le chemin de Damas, sans compter sa rebellion et les torts faits à l'Église.

Il est tout naturel que Paul soit mis en exergue dans le christianisme contemporain, moyennant des actualisations et des systématisations diverses. Mais, le Paul qu'on s'approprie et le Paul historique ne doivent pas s'exclure. Ce dernier ne doit cesser de corriger le premier. Et pourtant, aucune époque n'évite d'être partisane et égocentrique, mais elle ne doit pas trouver sa mesure et son but dans la recherche de son propre reflet[543]. Les Actes des Apôtres innovent les données des épîtres de Paul en narrant d'une triple façon ce qui advint sur la route de Damas. Certes, il y a des différences de perspective entre le récit de l'événement fait par le narrateur et chacun des deux discours mis dans la bouche de Paul[544].

On remarquera, cependant, que l'envoi de Paul en mission ne se réalise pas sans passer d'abord par des étapes de rencontres personnelles avec le Christ ; celle sur le chemin de Damas étant le point de départ et qui inaugure le mot d'ordre d'une mission.

L'étude du récit de conversion (9,1-30) et des deux discours de Paul aidera à découvrir le type de conversion de celui qu'on nomme l'apôtre des Gentils. Dans la tradition chrétienne et au-delà, le nom de Paul est lié à ce que l'on appelle « Chemin de Damas », un événement que l'on peine à retrouver dans les lettres de l'apôtre mais dont la mémoire chré-

---

[542] *Ibid*., p. 83.

[543] J. BECKER, *Paul l'Apôtre des nations*, Paris, Cerf, 1995, p. 11.

[544] O. FLICHY, « Le chemin de Damas dans le Nouveau Testament », in *Cahiers Évangile, Conversion de Saul, vocation de Paul*, n°154, décembre 2010, p. 13/1-133.

tienne a gardé le souvenir lié à ce récit spectaculaire qu'offre l'auteur des Actes.

Le récit ne comporte pas moins une remarquable théologie qui met en scène le retournement total du persécuteur par le Seigneur qui s'identifie au groupe des persécutés. Luc excelle à jouer de la narration pour suggérer les diverses lectures possibles de l'action de Dieu dans l'histoire des hommes. Ce qui justifierait la présence dans les Actes des Apôtres, des chapitres 22 et 26[545]. Pour Cuvillier[546], d'un point de vue diachronique, Ac 9 est généralement considéré comme la version la plus proche de la tradition, Ac 22 et 26 étant regardés comme des variantes émanant du travail éditorial de l'auteur des Actes des Apôtres. C'est en effet une constante chez Luc de varier le style pour ne pas fatiguer son lecteur.

Toutefois, on devra dépasser un regard purement littéraire dans la compréhension du récit de la conversion avec ses deux discours au profit d'un regard théologique. L'important n'est pas l'amalgame des images qui entourent l'événement, mais comme l'affirme Blenkinsopp, c'est le changement radical et l'influence décisive que cet événement produit pour tout le reste de la vie de Paul de Tarse[547].

---

[545] R. DUPONT-ROC, « Saint Paul : une théologie de l'Église? », in *Cahiers Évangile*, n°147/ mars 2009, p. 8.

[546] E. CUVILLIER, '' La conversion de Paul. Regards croisés '', in revue électronique Cahiers d'Études du Religieux - Recherches interdisciplinaires (ISSN1760-5776) du « *Centre Interdisciplinaire d'Étude du Religieux* », [http://www.msh-m.org/cier/], septembre 2009, consulté en mars 2015.

[547] J. BLENKINSOPP, *Paul de Tarse. Une vie dans le Christ*, Paris, Editions SALVATOR, 2008, p. 20. Il y a eu un immense foisonnement de spéculations pour expliquer ce qui s'est passé dans cette conversion. Certains ont parlé de cerveau surmené de coup de soleil, de la fatigue d'un long voyage, d'épilepsie, d'éclaire ou coup de tonnerre,…Des spéculations basées sur certaines tendances de la recherche psychologiques contemporaines s'employant à une construction plus ou moins constante du passé de Paul, toujours avec l'idée de trouver le « fin mot » de cette expérience du chemin de Damas, doivent être prises avec une

Dans la lettre aux Galates, Paul parle clairement de sa vocation qu'il a reçue d'annoncer ce qu'il nomme « son évangile » du salut à tout homme, sans distinction entre circoncis et incirconcis ; la présence du Ressuscité qui s'est imposé à lui l'a envoyé en mission.

Quelques années après le martyre de Paul, l'auteur des Actes des Apôtres a estimé nécessaire de rédiger trois épisodes de l'événement de Damas dont un récit et deux discours. Dans le premier qui est un récit, il présente le retournement, la conversion de Saul, quand, dans un autre, c'est la vocation prophétique qui est mise en avant auprès des autorités religieuses juives, ses frères. Et enfin, le même témoignage rendu par l'apôtre auprès des nations non juives lors de son procès devant le roi Agrippa. Chacun de deux discours a de manière particulière, une valeur ajoutée au récit de 9,1-30.

Hugues Cousin estime ainsi qu'il y a là un fil rouge parfaitement visible dans les différents dossiers. Si l'expression « connaître son chemin de Damas » est devenue une métaphore de la conversion et si le « retournement » de Paul est proposé comme un modèle à imiter, les commentateurs sont aussi attentifs au caractère unique de l'événement et ils en dégagent les implications théologiques[548].

Après ces quelques précisions, l'étude voudra donc lever l'équivoque liée aux concepts couple conversion-vocation chez Hugues, en précisant au préalable, à quel moment ils peuvent être équivalents. Egalement il doit s'établir qu'il y a un qui ne doit être, dans une certaine mesure, que la conséquence de l'autre. Il s'agit ici de la vocation à la-

---

bonne dose d'esprit critique. Mais Paul a toujours compris sa révélation comme étant absolument surnaturelle, venant directement de Dieu, et le constituant apôtre. Il n'y a aucune raison de ne pas envisager qu'elle peut avoir été préparée, sous la providence de Dieu, par toute l'histoire de sa vie antérieure (Cf. J. BLENKINSOPP, *Paul de Tarse. Une vie dans le Christ*, Paris, Editions SALVATOR, 2008, p. 20-22).

[548] C. HUGUES, « Liminaire », in *Supplément Cahiers Évangile*, n°154, décembre 2010, p. 2/1-40.

quelle l'auteur des Actes des Apôtres a consacré deux discours après le récit de conversion de Paul.

Ce n'est pas sans raison majeure que le narrateur des Actes des Apôtres alligne ces récits de cette manière. Que Paul soit passé du statut de pharisien zélateur et persécuteur des croyants en Évangile du Nazôréen, à l'annociateur de cet évangile au prix de sa propre persécution, il y a là une conversion et une révolution dans l'être même de Paul. Eu égard à ces explications, on ne peut plus s'attacher à l'idée de changement d'une religion pour le cas de Paul.

5.2 Une matrice de la conversion de Paul de Tarse (Ac 9,1-30)

Selon Monod, « La conversion est-elle un développement graduel, une amélioration progressive de toutes les bonnes dispositions telles que nous les reconnaissons chez Paul ? Elles auraient beau se développer, beau s'améliorer, fût-ce pendant un siècle : elles n'auraient jamais pu donner que ce qu'elles contenaient en germe ; Saul n'aurait fait que continuer Saul, et Paul qu'autrefois à ses principes, mais ses principes sont changés ; ce qu'il appelait lumière, il l'appelle ténèbres… »[549]. Ne faut-il pas plutôt voir dans la conversion de Paul une révolution de toute la vie et des principes ? Il s'agit d'une révolution sur laquelle se fondera sa progression, vers la fondation des nouveaux principes de vie dans la communion avec le Christ. Ne serait-ce pas d'ailleurs ce que Marguerat perçoit lorsqu'il dit :

Si le récit d'Ac 9 est considéré dans son étendu (v.1-30), il est dominé par le renversement de l'identité de Saul. De persécuteur aux desseins de mort (9,1 s.), Saul devient le persécuté menacé de mort (9,23-29). D'ennemi des disciples (9,1), il devient maître des disciples (9,25). De

[549] A. MONOD, *Saint Paul, son œuvre, son exemple, sa conversion, sa personnalité, son christianisme*, Editions Vevey (Suisse), 1962, p. 8.

négateur du Christ (9,1), Saul devient prédicateur du Messie (9,9.22). Arrêté puissamment par le Seigneur, Saul est cassé dans son projet. La christophanie du chemin de Damas (9,3-9) a pour effet de réduire Saul à néant, mais aussi pour le relever et le reconstruire ou le restaurer[550].

L'idée d'amélioration des bonnes dispositions déjà existantes en germe ne peut se comprendre qu'en termes de conséquences de la révolution réalisée au préalable. Ainsi, si les épîtres proto-pauliniennes et Ac 22 et 26 évoquent plus la vocation de Paul de Tarse, le récit d'Ac 9,1-30 quant à lui, parle de la conversion. C'est cette hypothèse qui préside les analyses dans cette partie de l'étude. Et Jean Calvin note :

C'est de cette transformation radicale ou la *metanoia* de Paul que Jean Calvin exprime de sa manière lorsqu'il commente ce qu'il nomme l'« histoire excellente et digne de mémoire de la conversion de saint Paul » : « lorqu'il était enragé comme une bête sauvage et farouche, non seulement le Seigneur l'a assujetti sous son obéissance, mais aussi l'a rendu tout autre qu'il n'était auparavant… ce loup si cruel, non seulement a été converti en brebis, mais aussi a pris le naturel d'un pasteur »[551].

Selon Tassin[552], Ac 9 évoque le bouleversant passage de Saul à la voie chrétienne. Au regard de l'histoire, le terme « conversion » paraît un terme piégé. Veut-on parler d'un retournement intérieur (une *metanoia*) ou d'un changement de religion ? Au reste, Luc utilise deux vocables que l'on traduit aujourd'hui uniformément par « se convertir ». Il

---

[550] D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres, 2e édition*, (LectioDivina), Genève, Labor et Fides/ Paris, Cerf, 2003, p. 290.

[551] J. CALVIN, *Actes,* p. 608 cf. D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12), Commentaire du Nouveau Testament Va, Deuxième édition revue et corrigée*, Labor et Fides, 2015, p. 317.

[552] C. TASSIN, « Qu'est-ce qu'une "conversion" dans le monde antique ? », in *Cahiers Évangile : Conversion de Saul, vocation de Paul*, n°154/décembre 2010, p. 3.

y a d'abord le verbe μετανοέω (voir Ac 2,38) qui, au sens grec classique, signifie changer d'idées, revenir sur ses erreurs ; puis le verbe ἐπιστρέφω « se tourner vers » Dieu ; voir Ac 11,21). Le problème se complique quand on découvre que, sous la plume de Flavius Josèphe, « se faire juif » se traduit volontiers par les verbes grecs μεταβάλλεσθαι et μεταλίθεσθαι, « changer de camp », termes qu'il applique aussi au domaine politique. Ces deux verbes sont rares dans le N.T. Le premier s'applique aux Maltais changeant d'avis au sujet de Paul (Ac 28,6) ; le second accuse les Galates de se détourner de Dieu qui les a appelés (Ga 1,6).

Dans la pensée juive, la démarche de conversion implique à la fois « l'approche » du Saint et la solidarité du candidat avec son peuple souffrant ou éprouvé. Après les exemples de Ruth, une Moabite, et de Rahab, une Cananéenne, personnages pourtant exclus *a priori* d'Israël selon la Torah, on doit rappeler que le « saint patron » des convertis n'est autre qu'Abraham (ce qui se profile dans l'homélie de Paul en Rm 4).

Le judaïsme ancien offre maintes facettes dans les portraits d'Abraham. Mais celle de sa conversion perdure jusque dans le *Midrash Rabba.* Elle commence deux siècles avant notre ère dans le Livre des Jubilés : Abram a découvert le Dieu unique et a fui la Chaldée pour échapper aux idoles et au culte des astres. Philon d'Alexandrie réinterprète ces légendes avec sa sensibilité de juif hellénistique et cette réinterprétation sera partagée en partie par Paul de Tarse. Philo range la démarche d'Abraham dans la catégorie de la noblesse, celle de prophète et de roi pacifique passant dans « la famille de Dieu », dans une « colonie », c'est-à-dire une fondation établissant une « cité » spirituelle dotée de toutes les qualités humaines[553].

Quant à Paul de Tarse, il convient de relever d'abord la remarque séduisante de Tassin :

---

[553] C. TASSIN, *Op.cit*., p. 8.

Le judaïsme du premier siècle est divisé en « partis » concurrents (en grec *hairesis*) prétendant chacun détenir l'interprétation correcte de la vie juive ; par exemple, les sadducéens (Ac 5,17) ou les pharisiens (15,5), une *hairesis* dont Paul se réclame (26,5). Dans cette cacophonie, le Tarsiote rallie les chrétiens, le parti des Nazôréens (24,5), une hairesis controversée (28,22). En ce sens, il « se convertit », passant du fait de sa découverte du Fils (Ga 1,15-16), à une nouvelle interprétation du patrimoine et du peuple juifs, démarche que certains cercles chrétiens issus du judaïsme dénonceront comme une trahison, une *apostasie* (cf. Ac 21,21).

Paradoxalement, le même auteur affirme :

En aucun cas, l'Apôtre ne décrit son passage au Christ comme une *metanoia,* la conversion d'un pécheur. Il était irréprochable dans la sainteté que lui offrait la fidélité à la loi mosaïque (voir le sublime passage de Ph 3,4-6). Il faut attendre 1Tm 1,12-16, œuvre ultérieure d'un disciple de Paul, pour que l'entrée de celui-ci dans sa vocation apostolique soit prise à titre d'exemple, pour le besoin de la pastorale, comme le repentir d'un pécheur. Si « conversion » il y eut chez Paul, c'est, du point de vue socio-religieux, d'une part, que le « christianisme » réalisait la conversion universelle d'Israël ; d'autre part, l'Apôtre introduisait par là un ver salutaire dans le fruit, trop beau en apparence, qui assimile religion, nation, ethnie, culture, une conversion toujours à accomplir[554].

C'est dommage que Tassin affirme que l'apôtre ne décrit pas lui-même sa conversion de manière intégrale comme une *metanoia* et en même temps, reconnaît la description de l'épître aux Philippiens (3,4-6). Et contrairement à ce qu'il affirme, il rattache à Paul la conversion socioreligieuse. Et pourtant, cette dernière n'est qu'une conséquence d'une conversion ou d'une véritable révolution. On dira d'ailleurs avec Flichy que :

---

[554] C. TASSIN, *Op.cit*., p. 10-11.

En Es 6, la mission prophétique est confiée à un homme dans le cadre d'une vision. YHWH apparaît trônant dans le temple, entouré de son conseil, pour une consultation concernant le choix d'un envoyé (voir également 1R 22,19-22 et Ez 1). Même si la manifestation de la gloire du Christ exalté sur la route de Damas peut être considérée comme l'équivalent de l'apparition de YHWH dans le temple, et Paul jeté à terre, comme une figure du prophète écrasé par son impureté dans le temple, le récit d'Ac 9,1-19a ne correspond pas à ce modèle littéraire. Le texte d'Es 6 raconte, en effet, la remise d'une mission éminente particulière, lors d'une séance du conseil du trône. Or, en Ac 9, c'est à Ananias et non à Paul qu'est d'abord donnée la mission. En outre, il n'y a, ni tâche particulière énoncée dès le début, ni les questions caractéristiques de la recherche d'un envoyé. L'éclairage n'est pas mis sur une tâche en attente, mais sur un homme et son changement opéré par le Christ[555].

C'est en terme simple, sa conversion selon cette thèse de Flichy dont il est question ici. Paul de Tarse est d'une incroyable modernité. Toute sa vie, il a été confronté à la nouveauté. Il a vécu une triple fidélité ; à ses racines juives, au monde gréco-romain dans lequel il vivait ; et à l'Esprit du Christ. Et comme toujours la fidélité conduit au bord du désastre, il a éprouvé sa fragilité profonde. On le voit quelquefois au bord du suicide (Ph 2, 27), mais également l'extraordinaire force de sa foi, une force qui ne venait pas de lui[556]. Luc fait de la rencontre du chemin de Damas l'événement fondateur de l'itinéraire de Paul et de son retournement par le Christ, un élément constitutif de son identité[557].

---

[555] O. FLICHY, « Le chemin de Damas dans le Nouveau Testament », in *Cahiers Évangile: Conversion de Saul, vocation de Paul,* n° 154/ décembre 2010, p. 23-24/13-40.

[556] R. BURNET, *L'Évangile de saint Paul. Guide de lecture des épîtres de saint Paul*, Paris, Cerf, 2008, p. 7.

[557] A. MARCHADOUR, *L'événement Paul*, Rue de Barbès, édition Bayard, 2009, p. 54.

C'est aussi une expérience impliquant la rupture brutale avec le passé religieux d'un pharisien zélé.

Après cette mise au point sans se figer à certains postulats, on se doit de passer à l'étude du récit de conversion de Paul de Tarse. La tâche consiste à répondre à la question de savoir comment ce bouleversement s'opère dans la vie de Saul et non pas comment il a changé de religion.

5.2.1 Délimitation et Problème de traduction d'Ac 9,1-30

Dans cette analyse, on procédera par la délimitation du récit, la critique textuelle en vue de la traduction, le contexte, le genre littéraire, la structure du récit, la compréhension et la synthèse théologique. Au niveau de la structure, l'analyse rhétorique sera caractéristique, en vue de comprendre l'évolution du récit jusqu'à son sommet stratégique.

En effet, Pour M. Gallopin, le récit va de 9,1 à 9,31 c'est un tout qui nous fait découvrir dans une narration, en quatre étapes, l'étonnant changement de Paul de Tarse. Ces étapes sont : les v.1-9 ; v.10-19a ; v.19b-25 et v.26-31[558]. Cependant, aucun indice littéraire ne justifie en profondeur ce prolongement au v.31. Il y a lieu, par ailleurs de limiter le récit au v.30 comme le propose Flichy[559]bien que de sa part, ne semble pas rejeter l'hypothèse de ceux qui estiment que le récit sur la conversion de Paul de Tarse est clos au v.19a.

Si dans la narration de Luc, l'on peut considérer les v.10-25 comme la restauration du sujet ou le sommet stratégique, les v.26-30 se maintiennent mieux comme le dénouement et la situation finale. Ce qui justi-

---

[558] M.GALLOPIN, *Passons aux Actes. Un commentaire sur les Actes des Apôtres*, Lausanne, Presse Biblique Universitaire, 1993, p. 97.

[559] O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres* (Lectio Divina), Paris, Cerf, 2007, p. 53.

fie que le récit va jusqu'au v.30. La critique textuelle et toutes les analyses tiendront compte de cette délimitation.

S'agissant du texte et sa traduction, on relève quelques problèmes de critique textuelle.

Au v.2, l'expression τῆς ὁδοῦ ὄντας, (de la voie étant) est, dans certains manuscrits, rendue par l'ordre ὄντας τῆς ὁδοῦ, (étant de la voie)[560]. Du point de vue de la critique externe, la première variante est la mieux attestée, car il regroupe vieux manuscrits importants par rapport au texte de NA[28] édition révisée. Ce sont principalement du papyrus P[74]du 3[e] siècle, les codex Sinaïticus du 4[e] siècle, Alexandrinus du 4[e] siècle et une série des minuscules. Les témoins du texte de NA[28] édition révisée sont les Codex Vaticanus, Ephraemi rescriptus et peu d'autres, ainsi que les manuscrits de la Mer Morte.

En effet, la désignation « ceux de la voie » signifie ceux qui suivent le chemin du salut auquel Paul s'oppose. Le v.2 se traduit donc dans la suite du v.1.

Au v.4, on a une adjonction après le point interrogatif « ; » à la fin du verset : σκλήρον σοὶ πρὸς κέντρα λακτίζειν, « Il t'est dur de te rebeller contre l'aiguillon! ». Plusieurs versions manquent cette expression bien qu'à lieu et place il y a un vide qui suppose tout de même que quelque chose existait au départ dans le texte primitif. Cependant, les principaux témoins de cette adjonction ne sont que le Codex E, la minuscule 431, les versions syriaques de la peshitto et harclensis de première main, ainsi que les manuscrits du moyen égyptien qui sont moins importants par rapport aux témoins du texte de la Nestlé-Aland 28[e]révisée[561]. Mais, on note que cette adjonction reapparaîtra dans les deux discours d'une autre manière. Le v.4 se traduit sans adjonction : *Et*

---

[560] Tandis qu'un autre groupe de témoins constitués seulement des minuscules 33.1175.1891 et peu d'autres, ont omis le mot ovntaς pour lire seulement « de la voix » (cf. NESTLE- ALAND 28[e] révisée, 2012, p. 407.

[561] Cf. NESTLE- ALAND 28[e] révisée, 2012, p. 407.

étant tombé à terre, il entendit une voix lui disant : « Saoul, Saoul, pourquoi me persécutes-tu ? »

Au début du v.6, certains témoins de manuscrits ont repris l'adjonction du v.4 avec un point interrogatif suivi de l'expression σκλήρον σοὶ πρὸς κέντρα λακτίζειν τρεμῶν τε καὶ θαμβῶν εἶπε κύριε τι μὲ θέλεις ποιήσαι ὁ δὲ κύριος πρὸς αὐτόν, « Il t'est dur de te rebeller contre l'aiguillon ! Et tremblant et étant saisi de crainte, il dit : 'que veux-tu que je fasse ?'. Celui-ci le Seigneur auprès de lui »[562]. On retiendra donc la dernière partie du verset : « *Mais, lève-toi et entre dans la ville et il te sera dit ce que tu dois faire ».*

Au v.15, l'auteur emploie le présent ἐστίν, « il est » au lieu du futur. En effet, ce présent signifierait que ce que sera Paul de Tarse dans le temps à venir s'envisage dans le présent ; les réalités de cet événement sont en train de s'accomplir dès maintenant. Aussi, pour le génitif ἐθνῶν, « des nations » sans article[563], on remarquera la présence des témoins importants en faveur du texte de NA[28] qui omet l'article. En tenant compte du contexte global et la visée théologique de l'auteur des Actes, qui prêche l'universalité de l'Évangile, le mot ἐθνῶν sans article est dans ce sens inclusif. Le verset se traduit ainsi : *« Mais le Seigneur lui répondit : va, car celui-ci est pour moi un instrument d'élection pour porter mon nom devant les nations, aux rois et aux fils d'Israël.* »

---

[562] Ces manuscrits ont préféré intercaler entre les v.5 et 6 l'expression « il t'est dur de te rebeller contre l'aiguillon ? Et tremblant et saisi d'effroi, il dit : « Seigneur, que veux-tu que je fasse ? » Celui-ci le Seigneur auprès de lui. Ces manuscrits sont malheureusement moins importants. Cette variante lirait le v.6 de la manière suivante : *Il t'est dur de te rebeller contre l'aiguillon ? Et tremblant et saisi d'effroi, il dit : ' Seigneur, que veux-tu que je fasse ?' Celui-ci le Seigneur auprès de lui. Mais lève-toi et entre dans la ville et il te sera dit ce que tu dois faire.*

[563] Le codex vaticanus, ephraemi rescriptus première main proposent l'article twn. Le texte imprimé est attesté par le papyrus P[74], les codex sinaiticus alexandrinus, ephraemi rescriptus 2[e] correcteur, E, Régius, □, une bonne série des minuscules et les témoins constants.

Le v.16, « *Et je lui montrerai moi-même en effet, tout ce qu'il lui faudra souffrir pour mon nom ».* Le futur ainsi employé ὑποδείξω « je montrerai » incarne toute la théologie du verset. En d'autres termes, il veut signifier que ce que le Seigneur veut de Paul de Tarse, celui-ci ne l'est pas du tout maintenant bien qu'il soit tombé et ait fait une culbite, mais il le sera convenablement plus tard.

Le v.18b, même si la NA 28ᵉrévisée n'a pas repris la leçon, au moins l'édition précédente la retient. « Et aussitôt, tombèrent de ses yeux de sortes d'écailles, il recouvrit la vue et s'étant levé, il fut baptisé. » Certains témoins, non moins importants, ont omis l'expression αὐτοῦ ἀπο τῶν ὀφθαλμῶν, « de ses yeux »[564]. Une telle lecture laisse entendre que le verset suppose que ce n'est pas seulement des yeux que sont tombées des écailles, mais de toute la vie ou l'être de *Saoul* tout entier. Ce qui suppose une transformation à l'image d'une purification en Israël. Cette lecture s'inscrit mieux dans le contexte du questionnement de la présente investigation. En effet, ce n'est pas seulement qu'il ne voyait pas, mais aussi il ne pouvait pas se lever. Et le verset se traduira donc : *Et aussitôt tombèrent des sortes d'écailles, il recouvrit la vue et s'étant levé, il fut baptisé ; v.19a et ayant pris à manger, il reprit des forces*.

Après examen des leçons variantes qu'atteste le récit d'Ac 9,1-30, il convient de faire remarquer que seuls les v.2.4.6.15.16 et 18 ont fait l'objet d'analyse et pourraient apporter quelques modifications dans la traduction de tout le récit. Ci-après proposée la traduction en s'appuyant du reste sur celle de la TOB[565] :

---

[564] Il s'agit du Papyrus P^{74}, les codex Sinaiticus, Ephraemi rescriptus, E, Ψ, une partie de minuscules 33.1739 et le témoin constant. Du côté du texte imprimé de NA^{27}, on note : une partie du PapyrusP^{45}, l'Alexandrinus, le Vaticanus, la minuscule 1175 et peu d'autres (cf. NA^{27}, p. 346).

[565] R. DUPONT-ROC et éd., *Nouveau Testament Interlinéaire grec-français avec le texte de la Traduction œcuménique de la Bible et de la Bible en français courant*, Villiers-le-Bel, Société Biblique française- Bibli'0, 2015, p. 585-590.

[1]Saul respirait encore que menaces et meurtre contre les disciples du Seigneur, s'étant approché du Grand-prêtre, [2]lui demanda des lettres pour les synagogues de Damas, afin que s'il se trouve là, les adeptes « ceux de la voie », hommes et femmes, il les amènerait liés à Jérusalem. [3]Poursuivant sa route, il approchait de Damas quand, soudain, une lumière venue du ciel l'enveloppa de son éclat. [4]Et étant tombé à terre, il entendit une voix lui disant : « Saoul, Saoul, pourquoi me persécutes-tu ? » [5]Il dit : Qui es-tu, Seigneur ? Je suis Jésus, c'est moi que tu persécutes. [6]Mais, lève-toi et entre dans la ville et il te sera dit ce que tu dois faire ». [7]Ses compagnons de voyage s'étaient arrêtés, muets de stupeur : ils entendaient la voix mais ne voyaient personne. [8]Saul fut levé de la terre, ayant ouvert ses yeux, il ne voyait rien ; ses compagnons le conduisant par la main, ils le firent entrer dans Damas [9]Et il était là privé de la vue (privé de sens) pendant trois jours, sans rien manger ni boire.

[10]Il y avait à Damas un disciple nommé Ananias ; le Seigneur l'appela dans une vision : « Ananias ». Il répondit : me voici, Seigneur. [11]Le Seigneur reprit : Tu vas te rendre dans la rue appelée « la droite » et cherche dans la maison de Judas, un nommé Saul de Tarse ; voici en effet, il prie. [12]et il a vu dans une vision un homme nommé Ananias entrer et lui imposer les mains afin qu'il recouvre la vue. [13]Ananias répondit : Seigneur, j'ai appris de beaucoup de gens au sujet de cet homme, de tous les maux qu'il a faits à tes saints à Jérusalem ».[14]Et ici, il dispose des pleins pouvoirs reçus de grands- prêtres pour lier tous ceux qui évoquent ton nom. [15]Mais le Seigneur lui répondit : va, car celui-ci est pour moi un instrument d'élection pour porter mon nom devant les nations, aux rois et aux fils d'Israël. » [16]Et je lui montrerai moi-même en effet, tout ce qu'il lui faudra souffrir pour mon nom. [17]Ananias partit, entra dans la maison, lui imposa les mains et dit : « Saoul, mon frère, c'est le Seigneur qui m'envoie, ce Jésus qui t'est apparu sur la route que tu suivais afin que tu retrouve la vue et que tu sois rempli de l'Esprit Saint. [18]Des sortes des écailles lui tombèrent ; il

recouvra la vue et reçut le baptême; [19a] puis, quand il se fut alimenté, il reprit des forces.

[19b]Il passa un temps avec les disciples de Damas ; [20]aussitôt, il prêchait dans les synagogues que Jésus est le Fils de Dieu. [21]Tous ceux qui l'entendaient, disaient : n'est-ce pas lui qui, à Jérusalem s'acharnait contre ceux qui évoquent ce nom ? Et n'était-il pas venu tout exprès pour les conduire, enchaînés, aux grands prêtres ? [22]Mais Saoul s'affirmait de plus en plus (μᾶλλον) et il confondait les habitants juifs de Damas en démontrant que Jésus est bien le Messie.

[23]Quand un bon nombre de jours étaient écoulés, les juifs décidèrent ensemble de le supprimer; [24]leur complot fut connu de Saoul. Ils allaient jusqu'à surveiller les portes (de la ville), jour et nuit pour pouvoir le tuer. [25]Mais une nuit, ses disciples le prirent et le descendirent par la muraille dans une corbeille.

[26]Arrivé à Jérusalem, Saoul essayait de s'agréger aux disciples ; mais tous avaient peur de lui, ne croyant pas qu'il est devenu disciple. [27]Barnabas le prit alors avec lui, l'introduisit auprès des apôtres et leur expliqua comment sur route il vit le Seigneur qui lui a parlé et comment à Damas, il a parlé avec assurance au nom de Jésus. [28]Dès lors Saoul entrait et sortait avec eux dans Jérusalem, s'exprimant avec assurance au nom du Seigneur. [29]Il parlait et discutait avec les hellénistes mais eux cherchaient à le faire périr. [30]Les frères, l'ayant appris, le conduisirent à Césarée et dès là l'envoyèrent à Tarse.

5.2.2 Contexte et genre littéraire

Selon Flichy, pour la quasi-totalité des commentaires, les v.1-19a du chapitre 9 qui intéresse cette étude, forment un récit clos, une unité littéraire distincte des deux épisodes qui suivent immédiatement, consacrés à la prédication de Paul à Damas (v.19b-25) puis à Jérusalem (v.26-30). Le récit de 9,1-19 représente l'épisode central. Il fait apparaître le visage du converti.

Si du point de vue de l'histoire racontée, ce passage constitue effectivement un micro-récit, présentant les indices de clôture caractéristiques de la fin d'un épisode (rupture temporelle et changement de lieu), cependant, la question de son autonomie par rapport au reste du chapitre doit être reposée en termes de structuration de l'intrigue, dans l'ensemble du chapitre 9[566]. La manière dont Luc organise le déroulement des événements qu'il raconte est en effet significative de la portée qu'il entend donner respectivement à chacun[567]. En ce qui concerne la présente étude, la raison de pouvoir considérer le récit jusqu'au v.30 a été énoncée et étayée lors de la délimitation qu'il est moins indispensable d'y revenir.

Quant au contexte du récit, l'on remarquera que le récit de la conversion de Paul de Tarse, dans son contexte large, s'insère dans la grande partie qui va d'Ac 6,1–15,35 que L'Eplattenier dénomme « De la critique du judaïsme à la reconnaissance d'un évangile universel ». Cette partie centrale et décisive du livre des Actes est encadrée par deux récits qui se correspondent d'une manière remarquable. En 6,1-6[568], une as-

---

[566] R. DUPONT-ROC et éd., *Nouveau Testament Interlinéaire grec-français avec le texte de la Traduction œcuménique de la Bible et de la Bible en français courant*, p. 585-590 ; D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques* (1998), p. 53-74.

[567] O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du I^er^ siècle*, p. 56.

[568] C'est la première fois que le récit des Actes emploie le verbe *martureô*. Au sens qu'il a ici d'« avoir bon témoignage, bonne réputation », le verbe a été appliqué à Jésus à la Synagogue de Nazareth (Lc 4,22). Cette reconnaissance communautaire, gage de liberté et de réussite dans l'exercice de la mission, n'est pas spécifiquement attachée au service des tables. Elle se révèle majeure pour ceux qui exercent une responsabilité dans la communauté. Tous les sept portent des noms grecs et pourraient donc avoir été choisis parmi les Hellénistes. Seuls le premier et le dernier bénéficient d'une notice. Le premier Etienne, dont il est précisé qu'il est rempli « de foi » et de l'Esprit Saint, ce qui le rapproche de Barnabé, envoyé comme responsable de la communauté d'Antioche (Ac 11,24).

semblée est convoquée pour régler un problème interne qui menace l'unité de l'Église de Jérusalem. En 15,5-29, une assemblée regroupant les apôtres et les anciens est aussi convoquée pour faire face au problème qui a surgi entre l'église-mère de Jérusalem et les communautés nées de l'évangélisation auprès des nations païennes, et qui menace gravement l'unité de l'église[569]. Ce contexte inclut les discours de Paul lui-même sur sa conversion aux chapitres 22 et 26.

Dans le contexte proche, la conversion de Paul de Tarse s'inscrit dans la suite du récit de la lapidation d'Etienne (7,54–8,4a) avec lequel cette conversion apparaît comme une conséquence, une vie qui naît de la mort. Entre cette mort martyre et le récit de la conversion de Paul, le narrateur des Actes insère le ministère de Philippe (8,4b-40)[570] qui se solde par une série de conversions théologiquement significatives en préparation de celui qui sera consacré apôtre des Gentils. La présence de Philippe atteste que Dieu est à l'origine de l'expansion missionnaire et

---

Le dernier : Nicolas, dont il est spécifié qu'il est « prosélyte d'Antioche », c'est-à-dire un païen qui s'était totalement tourné vers le judaïsme avant l'adhérer au Christ. La communauté chrétienne n'hésite donc pas à confier une charge à quelqu'un qui vient du paganisme alors que ce n'était généralement pas le cas au sein du judaïsme (cf. M.-T. PERROT, « Service des tables et de la Parole (Ac 6,1-7) », in *Diakonia. Le service dans la Bible, Cahiers Évangile*, n°159, mars 2012, p. 52-53).

[569] CH. L'EPLATTENIER, *Les Actes des Apôtres*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 81 et 83.

[570] L'étude de la clôture, du contexte et de la structure narrative met en place une interaction entre les personnages qui traduit l'ecclésiologie de Luc. Situé entre Jérusalem et les nations païennes, Philippe tient un rôle majeur dans l'intrigue alors même qu'il n'apparaît qu'n 6,5 ; 8,4b-40 et 21,8-9. Mais comment comprendre le paradoxe du personnage, lié à Paul et à Pierre, mais mineur par sa maigre présence narrative (cf. P. FABIEN, *Philippe « l'Evangéliste »au tournant de la mission dans les Actes des Apôtres*, (Lectio Divina), Paris, Cerf, 2010, p. 42).

qu'il peut se servir des événements de toute nature pour faire aboutir son projet.

On se souviendra que la sortie de Jérusalem s'ouvre sur « un cœur moins droit devant Dieu » (8,21) celui de Simon le magicien pour se terminer par Corneille, le païen au cœur droit et juste en Ac 10–11et rendu explicite par Simon Pierre lors de l'assemblée des Apôtres en 15,8. Le narrateur des Actes insére entre ces deux représentations le récit de la conversion de Paul, l'homme zélé du judaïsme préchrétien. A la fin de son chapitre sur « la réception du salut », Bovon affirme que « Luc insiste sur la responsabilité des êtres humains. Le repentir et la conversion sont leur tâche, leur responsabilité. C'est ce qu'ils doivent faire. Un faire porte des fruits[571]». En effet, c'est le cœur qu'il faut « convertir » μετανοέω, siège de la décision de l'humain que le comportement reflète.

S'agissant du genre littéraire, faut-il parler ici du récit de conversion ou de vocation de Paul de Tarse à la manière de certains personnages clés de l'AT ?

Il est déjà établi que les v.1-30 constituent une unité littéraire. Une des raisons de la place centrale accordée à 9,1-19a par rapport à la suite du chapitre a été la mise en évidence des traits communs avec certains récits de l'AT ou de la littérature judéo-hellénistique, relevant eux-mêmes d'un genre littéraire particulier[572]. Or, dans la mesure où la lec-

---

[571] F. BOVON, *Luc le théologien*, 2006, p. 303 et P. FABIEN, *Op.cit.,* p. 153.

[572] Pour l'AT, dès 1932, H. WINDISCH, « Christusepiphanie », p. 246-257, propose le rapprochement avec la légende d'Héliodore en 2M 3 ; en 1959, J. MUNCK, « Paul and the salvation », pense plutôt aux récits de vocation des prophètes (Es 49,1-6 et Jer 1,4-5) ; en 1965, G. LOHFINK, « Eine alttestamentliche Darstellungsform », p.246-257, établit un parallélisme avec les dialogues des scènes d'apparition (Gn 31,11-13 ; 46,2 ; Ex 3,2-10 ;Gn 22,1 ; 1S 3,4-14). Pour la littérature judéo-hellénistique, en 1970, C. BURCHARD (*Der dreizehnte Zeuge*) étudie les similitudes avec le roman de Joseph et Aseneth (cf. O. FLICHY, *Op.cit*., p. 68 et note.

ture oriente dans des directions différentes en fonction du modèle identifié. Cela infléchit en conséquence sur le sens du texte.

Toutefois, la fonction narrative du récit d'Ac 9 semble faire écho aux récits de vocation prophétique de l'AT. Dans les v.3-9 par exemple, on retrouve la double appellation de celui à qui Dieu s'adresse : « Saul, Saul », comme en Gn 22,11 à l'appel d'Abraham, en Gn 46,2 pour Jacob, en Ex 3,4 pour Moïse, en 1 S 3,10 pour Samuel. L'emploi du verbe ἀνίστημι rappelle également l'ordre donné par Dieu à Abraham en Gn 21,18, à Jacob en Gn 31,13, à Elie en 1 R 17,9. Il existe aussi des similitudes dans l'ensemble de la structure du dialogue dont les éléments apparaissent selon un schéma parallèle[573].

Ce choix des rapprochements vétérotestamentaires du rédacteur lucanien est, à ses yeux, significatif d'une théologie élaborée : de même que Dieu est intervenu dans l'histoire des patriarches ou de Samuel, c'est bien lui qui a l'initiative d'appeler Paul et le préparer à la mission parmi les païens. Jésus parle à Saul comme Dieu a parlé aux prophètes. Pour ainsi dire que son appel s'intègre bien dans la tradition biblique de la révélation divine dans le sens où tous les envoyés étaient d'abord appelés.

C'est à ce point de vue qu'on peut affirmer, à la suite de l'étude comparative d'Ac 9 avec la littérature judéo-hellénistique de Flichy[574], que le récit d'Ac 9,1-30 est un modèle littéraire de récit de conversion, dans la mesure où le parallélisme porte sur l'ensemble du récit de l'événement de Damas et non seulement sur quelques-uns de ses motifs. Il dépasse ainsi le modèle de vocation. A ces termes, il convient de voir en Ac 9,1-19a, non pas le récit de vocation de Saul, mais bien celui de sa conversion. Il est conduit selon un schéma connu de la littérature de

---

[573] O. FLICHY, *Op.cit*., p. 68-69.

[574] O. FLICHY, « Le chemin de Damas dans le Nouveau Testament », in *Cahiers Évangile Complément : Conversion de Saul, vocation de Paul*, n° 154/ décembre 2010, p. 22.

l'époque : une attitude d'hostilité qui caractérise le héros, une manifestation du ciel, le désarroi du héros atteint dans son état physique, jeûne et/ou mortification, une prière, une guérison miraculeuse de la dégradation physique, la réception de l'esprit, le retour à la vie.

Et à la lumière des travaux de Zimmerli[575] sur les récits de vocation prophétique, Steck[576] enrichit le débat en confrontant les thèses de Burchard et de Lohfink. Il soutient que les textes de l'AT évoqués ne développent pas véritablement un processus de vocation, mais racontent plutôt le moment où est confiée une mission inouïe, en l'occurrence pour Esaïe, la charge d'affronter l'endurcissement du peuple. Or, telle n'est pas la visée d'Ac 9, récit centré sur la transformation du persécuteur des chrétiens en un chrétien baptisé. La conclusion d'Ac 9 est donc plus proche d'un récit de conversion, la perspective d'une vocation de Saul à être témoin du Christ n'étant introduite qu'en Ac 22 et 26. Or, on ne peut pas affirmer a priori un même type de récit pour ces trois passages des Actes. L'équivoque dans ce débat a été déjà levée.

Par ailleurs, du point de vue même du déroulement du récit, l'hypothèse d'un récit de conversion en Ac 9 est renforcée par la présence d'une série des récits de conversions depuis le chapitre 8, série dans laquelle, après celle de Simon le magicien (Ac 8,9-25.73) et de l'Eunuque de la reine d'Ethiopie (Ac 8,26-40), vient s'inscrire celle de Saul, précédant la rencontre de Simon Pierre avc Corneille en Ac 10. Certes, cela n'exclut pas que, dans la manière de raconter la conversion de Saul, Luc pense en même temps à sa vocation. Dans cette perspective, on note que la répétition d'épisodes rapportant une conversion contribue à établir une ligne de cohérence dans le récit et conforte l'hypothèse d'un schéma littéraire de conversion en Ac 9. Le récit de vocation d'apôtre des nations, à laquelle Paul sera appelé, interviendra plus loin dans les Actes aux chapitres 22 et 26.

---

[575] W.ZIMMERLI, *Ezéchie*l (1969).

[576] O. FLICHY, *Op.cit.,* p. 71-72.

Aussi, la répétition par trois fois de l'élément de la conversion de Paul, montre-t-elle l'intérêt de Luc pour ce qu'il considère comme un événement capital pour l'Église primitive. On constate également qu'il existe une progression entre les trois textes : d'une simple lumière en 22,6, on arrive à une lumière plus brillante que le soleil en 26,13 ; du persécuteur à mort de 22,4 on passe à Paul persécuté lui-même en 26,10-11. Au sujet de la vocation, la progression est aussi sensible : Ananias apprend que Paul a été choisi pour confesser le nom du Christ devant les païens et les Juifs (9,15), dans la vision du temple Jésus lui-même l'envoie en mission (22,21), et en 26,16-18, tout est centré sur le discours du Ressuscité qui, de Damas, envoie Paul chez les païens. Ici tous les détails sont supprimés et le discours apparaît comme le sommet des autres[577]de la partie. Mais il n'a été question pour l'instant que du genre littéraire.

5.2.3 Structure du récit (Ac 9,1-30)

Le récit porte le titre du « retournement » de Saul ou mieux de la « conversion de Saul ». En effet, depuis le meurtre d'Etienne qu'il a approuvé (Ac 8,1), Saul est devenu un redoutable persécuteur des chrétiens. Mais sur le chemin de Damas, Dieu l'arrête et réduit à néant son élan machiavélique et son projet destructeur de l'Église du Nazôréen.

D'après les indices littéraires, on découvre dans le récit la structure suivante :

Les v.1-9 encadrés par ὁ δὲ Σαῦλος ἔτι ἐμπνέων, « Saul respirait encore » et καὶ οὐκ ἔφαγεν οὐδὲ ἔπιεν, « et ni manger ni boire ».

Les v.10-19a encadrés par Ἦν δὲ τις μαθητὴς « il était un disciple » au v.10 et καὶ λαβὼν τροφὴν ἐνίσχυσεν « et ayant mangé, il reprit des forces » au v.19a.

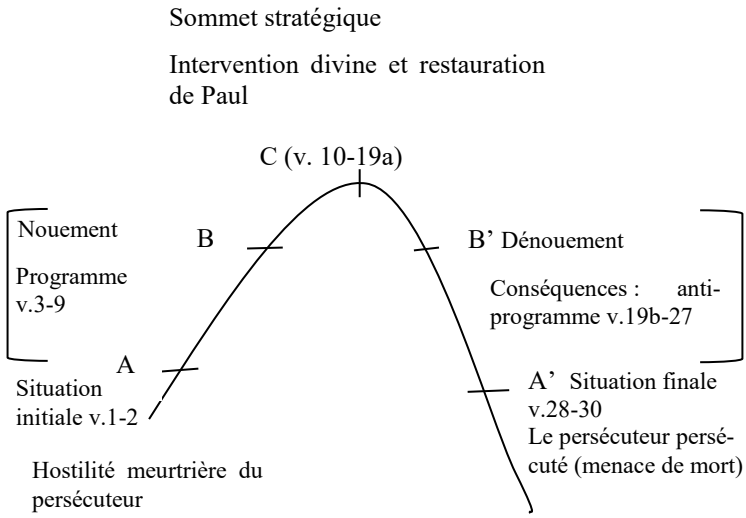
---

[577] P. DEBERGE', « Paul et Pierre : "frères ennemis", coloconnes de l'Église », p. 314 et note.

Les v.19b-27 introduits par ἐγένετο δὲ, « il fut » et l'expression à la fin du v.27 ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ, « au nom de Jésus ».

Les v.28-30 : au début, l'expression καὶ ἦν μετ'αὐτῶν εἰσπορευόμενος καὶ ἐκπορευόμενος « et il était avec eux entrant et sortant ». Ils se clôturent par καὶ ἐξαπέστειλαω αὐτὸν εἰς Ταρσόν, « et ils le renvoyèrent à Tarse ».

L'on dira que ce récit de conversion répond à une structure rhétorique dont les segments AB, B'A' présentent un parallélisme antithétique convergeant vers un centre C qui en est le sommet stratégique.



5.2.4 Explication du récit

L'explication du récit d'Ac 9,1-30 répond à la manière dont le texte est structuré ci-haut.

5.2.4.1 Situation initiale et situation finale (v.1-2 et 28-30) : AA'

Il convient de remarquer dès le départ que du point de vue de la narration du récit, les v.1-2 et les v.28-30 représentent respectivement la

situation initiale et la situation finale. Ces versets présentent dans la structure, un parallélisme antisymétrique.

En effet, au v.1-2, Saul est celui qui est hostile aux chrétiens, les poursuit et les menace de mort. L'événement se déroule à Jérusalem où Saul reçoit la faveur des autorités juives, des grands prêtres pour les synagogues de Damas, afin d'arrêter les adeptes du Christ et les amener enchainés à Jérusalem. On sait que le cadre de l'action initiée à la suite de la mort d'Etienne, se poursuit (cf. v.1). Saul est présenté comme un sujet instauré en vue d'une quête. En d'autres termes, Saul ne vit que du désir de faire mourir des chrétiens. En allant demander au Grand prêtre les lettres pour les synagogues de Damas, il acquiert le pouvoir-faire et devient un sujet compétent pour mener à bien l'entreprise décrite au v.2. Il est donc évident que cette initiale montre que Saul, après avoir assisté au meurtre d'Etienne, rejoint le cercle des meurtriers et il est animé du même désir de supprimer les adeptes du Christ[578]. Saul apparaît dans cette initiale du récit comme un homme d'un caractère redoutable : c'est le fait de l'image de la respiration contenue dans le verbe ἐμπνέω, « respirer ». Dire qu'une personne ne respire que le mal contre une autre ou un groupe d'individus, cela traduit sa capacité de nuisance débordant les limites humaines. Et pourtant c'est ce qui avait caractérisé Paul !

Il convient aussi de noter qu'au v.2, les disciples sont désignés comme τῆς ὁδοῦ ὄντας, « ceux qui étaient de la voie ». On repère 7 emplois de cette expression métaphorique dans les Actes des Apôtres (9,2 ; 18,25.26 ; 19,9.23 ; 22,4 ; 24,12.22), toujours en contexte paulinien. Cet usage semble être un abrégé de la formule « la voie du Seigneur » qu'on trouve en Ac 18,25, ou encore « la voie du salut » en 16,17. L'image du chemin, dans la Bible, désigne le plus souvent la conduite morale de l'homme ou de Dieu. Dans ce nouveau contexte, il

[578] O.FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres*, *Op.cit*., p. 58.

faut lui donner le sens large du « mouvement » qui se réclame de Jésus, et qui est à la fois doctrine et vie[579].

Quant aux v.28-30 qui représentent la situation finale, l'événement se déroule également à Jérusalem. Mais déjà avec un contraste à la situation initiale : Saul est avec les apôtres. Il parle avec assurance au nom du Seigneur ; il est menacé de mort. Le redoutable rangé du coté des persécuteurs se retrouve désormais, dans le camp qui était jadis la cible de sa fureur et de sa ruse. Le v.28 montre le renversement total de la situation initiale : Saul est revenu à Jérusalem, non plus comme persécuteur des chrétiens, mais comme l'un d'eux, un disciple actif du Christ. Et, à ce titre, il devient la cible visible des persécutions de la part de ses frères juifs. Déjà à partir de cette première partie de la structure, l'idée de renversement de la situation de Paul apparaît, c'est la conversion au sens pleinement théologique du terme.

Il a été constaté, cependant, que Saul ne réalise pas un tel renversement de situation dans sa vie sans l'intervention des serviteurs du Seigneur. Après sa rencontre avec le Christ ressuscité au début du récit, une étape décisive est inaugurée, la deuxième étape se fait par le disciple Ananias et par la suite Barnabé qui le conduira auprès des apôtres en vue de son intégration. Cette dernière, elle aussi, ne s'est pas réalisée sans les moindres oppositions.

Par ailleurs au v.30, l'on ne doit pas forcer le terme d'envoi, comme si Saul était dès ce moment chargé de la mission apostolique[580]. Certes, le récit ne se termine pas à Jérusalem mais à Tarse. Toutefois, c'est clair que le récit accorde plus d'importance au motif du retour à Jérusalem qu'à celui du retour à Tarse, dont le nom n'est mentionné qu'à titre de la destination du fugitif. Dans un récit, l'indication de ce nouveau lieu a pour fonction de marquer la clôture de l'épisode précédent, qui s'est déroulé à Jérusalem. Cependant, Tarse étant la ville dont Saul est origi-

---

[579] C. L'EPLATTENIER, *Op.cit*., p. 118.

[580] *Ibid*., p. 125.

naire (cf. 9,11), on peut se demander si le récit ne suggère pas, par cette mention, à quel point, c'est l'existence de Saul tout entière qui se trouve transformée, l'épisode du chemin de Damas l'ayant ramené à une sorte de point zéro à partir duquel il va naître de nouveau[581]. Cette hypothèse se vérifie dans le corps du récit.

5.2.4.2 Nouement/Programme et dénouement/Anti-programme (9,3-9 et 19b-27) : BB'

Selon Greimas- Courtes, dans le dictionnaire raisonné[582], « le schéma narratif se définit comme une structure polémique et/ou contractuelle impliquant l'apparition à côté, ou plutôt en face du sujet, d'un anti-sujet qu'il a à affronter ». Le programme narratif de l'anti-sujet dont la quête s'oppose directement à celle du sujet, correspond à l'anti-programme.

En effet, les v.3-9 et 19b-27 racontent l'échec soudain de la quête de Saul, un échec dû à la victoire indiscutée d'un anti-sujet, après le déclanchement inattendu d'un anti-programme[583]. A dessein, point n'est besoin d'intituler cette section « la vision de Saul » sur le chemin de Damas, car Luc n'emploie pas ce substantif, qu'il connaît, et si l'on trouve bien le verbe « voir », c'est pour dire qu'il ne voyait rien, « οὐδὲν ἔβλεπεν » (v.8) bien qu'en ayant les yeux ouverts. La précision du langage a ici une partie théologique très consciente de l'auteur : en prenant à son compte comme narrateur la tradition de cette rencontre exceptionnelle.

On dira que, dans cette section, Saul approche Damas, le lieu où doit avoir lieu sa performance. Son objectif ou son « réseau d'entreprises » est sur le point d'être atteint, lorsqu'un fait inattendu se produit brusquement, anticipant ce à quoi il ne s'attendait pas à Damas : une « lu-

---

[581] C. COMBET-GALLAND, « Paul l'apôtre : un voyageur contrarié pour bagage » (2005), cf. O. Flichy, *Op.cit*., p. 65-66.

[582] GREIMAS- COURTES, « Le schéma narratif », in *Dictionnaire raisonné*, 1979, p. 37.

[583] O.FLICHY, *Op.cit.,* p. 59.

mière venue du ciel », soudain l'enveloppe ou le contraint (v.3b). Pour L'Eplattenier, le phénomène fait penser aux langues de feu de la Pentecôte plutôt qu'aux apparitions pascales. Car, lumière et feu sont souvent associés aux manifestations divines dans l'AT. Cette lumière enveloppe Saul : lui-seul est concerné. C'est ce que redira à sa manière le v.7 : ses compagnons de route s'étaient arrêtés, muets d'effroi. Ils entendirent bien la voix mais ne voyaient personne[584]. Flichy quant à elle, pense que le phénomène joue le rôle de contrarier le cours des événements. Du point de vue de l'intrigue, cette « lumière venue du ciel », opère le renversement de l'action : Saul est brusquement arrêté dans sa progression vers Damas. Le fait qu'il tombe à terre l'explique de manière concrète[585]. Il est humilié et anéanti dans son entreprise de persécuteur des adeptes du Christ.

L'événement oblige le changement radical sans autre forme de procès. Le pharisien fier et respectueux, homme de prestige, droit et sincère, à la foi, dit-on robuste, est contrarié. A cette rencontre, l'homme engagé n'était pas un homme brisé et malheureux. Le Christ à sa rencontre avec Saul a changé le cours de sa vie, mais en maintenant son ardeur qui survivra ultérieurement à une action missionnaire de grande envergure. Par l'événement de Damas, Dieu intervient dans la vie de Saul et cette action divine a radicalement changé la conception de la vie, de même que le comportement de Saul à cause du Christ[586]. Ce qui l'aidera à interpréter lui-même l'événement comme « une grâce de Dieu qui a révélé en lui son Fils »[587].

De ce point de vue, l'événement de Damas produit un fait inaugural sous le coup de la révélation divine dans la vie de Saul appelé ainsi à

---

[584] O.FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres*, *Op.cit.,* p. 119.

[585] *Ibid.*

[586] Cf. Ph 3,7.

[587] M. BRISEBOIS, *Saint Paul. Introduction à Saint Paul et à ses épîtres*, Montréal, les éditions Paulines, 1984, p. 35.

progresser dans la nouvelle expérience avec Dieu. Le phénomène de brisement, avant de s'appliquer et intégrer l'œuvre sacrée de Dieu chez Paul, rappelle également celui de Jacob dans l'ancienne économie du salut[588].

On notera par ailleurs qu'entre les deux marques d'un phénomène difficile à décrire en termes cohérents que par conjecture, les v.4-6 relatent le dialogue décisif qui s'instaure entre la voix céleste et Saul. La structure de l'échange offre des parallèles significatifs avec les dialogues entre le Seigneur et Jacob, en Gn 31,11-13 ou 46,25, surtout dans la version des LXX qui auraient servi de modèle au narrateur. Le persécuteur est interpellé avec la forme sémitique de son nom : « Saoul, Saoul, pourquoi me persécutes-tu » ? Que Saul, persécute un être céleste est un désarroi analogue à celui des apôtres en Lc 24,37.

« *Qui es-tu, Seigneur » et Saul répond : « Moi, je suis Jésus, celui que tu persécutes ! ».* Ou selon les termes préférés de Marguerat :

---

[588] La « révélation divine » : Pour Saul, Damas, c'est le Christ qui se révèle (Ga 1,16), le Christ qui apparaît (1 Co 15,8), le Christ qui saisit (Ph 3,13) en vue d'une mission (1 Co 1,17). Pierre Bonnard dans son commentaire de Ga 1,16a, explique que « la révélation est toujours chez Paul, soit un événement eschatologique marquant les tous derniers jours de l'histoire, soit une indication de l'Esprit en vue de l'édification de l'Église ou de la prédication de l'Évangile. Nous pensons donc que Paul fait allusion, certes d'abord, à sa conversion devant Damas mais et principalement à tout ce que l'Esprit lui révéla sitôt après, dans l'Église de Damas ; ce que l'Esprit lui révéla en ces premiers jours de sa vie chrétienne, ce fut, d'une part la signification du Christ mort et ressuscité pour le salut des nations et, d'autre part la part personnelle qui lui était dévolue dans la proclamation de cet évangile. Cette révélation du Fils de Dieu en Paul fut sans doute la découverte de la messianité et de la résurrection du crucifié ; il ne s'agit pas d'une révélation au sens d'une extase mettant Paul en communication avec un Christ purement céleste ; il fut révélé à Paul que le crucifié était maintenant ressuscité » (P. BONNARD, *L'épître aux Galates*, p. 30-31 ; M. BRISEBOIS, *Saint Paul. Introduction à Saint Paul et à ses épîtres*, Montréal, les éditions Paulines et Médiaspaul, 1984, p. 35-36).

« C'est moi Jésus que toi tu harcèles »[589]. L'expression ἐγώ εἰμι, « c'est moi » se trouve dans la bouche du Ressuscité en Lc 24,39 et là il y a l'écho de la révélation capitale de Dieu comme au buisson ardent où YHWH se nomme le « Je suis » en Ex 3,14) lors de l'appel de Moïse. Et pour Marguerat, l'autodésignation du Christ élevé (« c'est moi Jésus que toi tu harcèles ») révèle en même temps que la persécution des croyants à Damas atteint directement leur Seigneur. L'identification de Jésus avec ses envoyés était déjà annoncée en Lc 10,16 : « celui qui vous écoute m'écoute, et quiconque vous repousse me repousse ». Entre le persécuteur et ceux qu'il veut châtier s'interpose donc le Nazôréen, Jésus dans son humanité[590]. Le Seigneur glorifié s'identifie donc à ces personnes hommes et femmes que Saul jetait en prison et vouait à la mort. Celui qui fut le crucifié s'est à jamais lié au sort de ceux que l'on opprime.

Par ailleurs, l'événement de Damas a fait « tomber Saul de haut ». Pas « du haut de son cheval », parce que les Actes n'en parlent pas, mais du haut de ses convictions. Il lui faudra les recomposer, reconstruire et évaluer le plus différemment possible. Saul désormais parlera de Dieu d'une façon qui ne reprend pas celle des autres, mais qui n'appartient qu'à lui[591]. Tombé de haut de son cheval n'aurait donc à la base que l'idée d'être confondu et humilié, rabaissé en vue d'un relèvement. Car, Dieu n'humilie pas pour faire périr, mais plutôt pour sauver.

Au v.6, le Seigneur donne à Saul un ordre pour une nouvelle marche après que son projet de mort ait été battu en brèche et de tout en comble : « *lève-toi et entre dans la ville, et on te dira ce que tu dois faire* ». Le narrateur du récit emploie le verbe ἀνάστηθι, « relève-

---

[589] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12), 2e édition revue et corrigée*, 2015, p. 329.

[590] *Ibid*., p. 329-330.

[591] D. MARGUERAT, *Paul de Tarse, un homme aux prises avec Dieu*, Lausanne, Editions de Moulin, 1999, p. 21.

toi »qui sert à exprimer la résurrection pour inviter Saul à se relever. Sa rencontre avec le Ressuscité devient pour lui une résurrection. Cela fait penser que ce n'est pas seulement l'élan destructeur de Saul qui est réformé, mais plutôt tout son être. Après sa brusque chute à la renverse, sa vie y sortira renouvellée et désormais Saoul se tourne vers la nouveauté.

Cependant, tout ne s'est pas réalisé d'un seul coup par l'événement de Damas. Ce que confirme aussi le contenu des v.7-8. Il n'a plus de pouvoir de nuisance, il ne voit plus rien bien que ses yeux soient ouverts. Il ne peut plus se diriger lui-même. Ces images signifient que son projet initial, un projet de mort, a échoué. C'est le dénouement de la quête poursuivie par Saul qui reçoit sa sanction, mais maintenant négative. La situation nouvelle dans laquelle il se trouve est ainsi reconnue et qualifiée négativement.

Le v.9 rapporte que Saul séjourne trois jours à Damas, réduit à l'état de sujet passif : il est aveugle et ne mange ni ne boit. La victoire du Seigneur, qui constitue l'anti-sujet dans cette partie, a eu comme conséquence sa mort en tant que sujet. Saoul est mort en tant que sujet, il se relèvera en tant qu'objet ou mieux sujet passif.

Ce bouleversement de Saul est compris par Conzelmann comme un acte de conversion et de préparation au baptême qui prouve sa transformation intérieure. L'activité de Saul, en ce cas, n'est pas considérée comme anéantie ; il s'agit cependant de l'opposition entre l'agir et le non-agir de Saul[592]. Ceci lie donc l'échec complet de la quête commencée au v.1-2. A ce titre, il ne décrit pas une situation finale par rapport à la situation initiale. Celle-ci supposerait le retour à Jérusalem avec des chrétiens ramenés prisonniers de Damas. Ces versets ont tout simplement retracé l'histoire d'une tentative qui a échoué. Saul qui voulait s'emparer des chrétiens à Damas pour les nuire, a été mis hors d'état de

---

[592] H. CONZELMANN, *Les Actes des Apôtres,* Genève, Labor et Fides, 1987, p.72 et O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes*, p. 61.

nuire par l'intervention de la lumière céleste. Il est donc humilié, anéanti, rendu en silence et en état de passivité dans son projet de farouche persécuteur.

Le dénouement ou anti-programme des v.19b-27 démontre un parallélisme antithétique. Paul qui allait à Damas pour arrêter et amener enchaînés à Jérusalem les confesseurs de Jésus le Seigneur et le Messie, au même lieu, au contraire, reste avec eux, son aveuglement est enlevé et rend le même témoignage qu'eux. Il devient sujet d'étonnement. Plus d'une personne sont surprises par ce revirement. Mais les pessimistes ont peur, croyant que Paul agit encore en homme rusé. Les juifs quant à eux, voient en Paul un homme qui a simplement dévié sa foi et de surcroit, sa mission. Il faut dès lors le supprimer. Il est à son tour objet de persécution. Et au comble du dénouement, Paul qui devait ramener à Jérusalem les chrétiens enchaînés, se retrouve que ce sont eux qui l'accompagnent pour le présenter aux apôtres et expliqueront comment il a été investi par la lumière du Christ sur son chemin de Damas.

Ainsi, l'événement de Damas devient aussi un lieu où se vérifie l'amour envers son ennemi ! Paradoxalement, ce qui était échec, ici devient réussite ; du projet de la mort naît la vie de Saul et de ses victimes. Telles sont les conséquences de la rencontre de Paul de Tarse avec le Ressuscité que décrivent les v.10-19a qui constituent le sommet stratégique du récit consistant en une restauration du sujet vaincu. Car Dieu ne brise pas pour anéantir, mais afin de transformer et faire progresser vers un but ultime qui devient une source de salut et de réconciliation pour la multitude.

5.2.4.3 Sommet stratégique : le relèvement de Paul de Tarse (9,10-19a) : C

Ce que Paul de Tarse est devenu tire son fondement dans l'intervention divine. Ce sommet stratégique du récit fait voir que Dieu a toujours associé à son projet du salut les hommes qui lui sont favorables par sa grâce. Ici, le geste d'Ananias suit l'action divine en faveur de la

restauration de Paul. Il sied de constater la chronologie dans l'action de Dieu : la restauration (v.18-19b) succède à son intervention (v.10-17).

S'agissant de l'intervention divine, on rappellera qu'au cours de la critique textuelle, la question de l'emploi du présent au v.15, ἐστίν, « il est » au lieu du futur, « il sera » a été relevée. Dans le même verset, certains témoins des manuscrits lisent τῶν ἐθνῶν, « des nations » tandis que d'autres ont choisi l'omission de l'article τῶν. Il a été souligné que compte tenu du contexte général et de la visée théologique de l'auteur des Actes, consistant à l'annonce de l'universalité du salut du Christ, l'omission s'imposait pour une compréhension plausible du verset. Ce qui donne le sens inclusif et non exclusif du mot ἐθνῶν. La critique a également relevé qu'au v.16, le futur ὑποδείξω, « je montrerai », est une promesse qui signifie que ce que le Seigneur veut de Saul, celui-ci ne l'est pas du coup, mais il le sera bientôt ou de manière progressive. C'est en acceptant de s'inscrire dans la dynamique de celui qui le brise et le ressuscite, le Christ, qu'il y parviendra.

Après le chemin de Damas, Dieu mettra sur le parcours de Paul Ananias, un disciple qu'il a enrôlé en faveur de Paul. Une fois Ananias aura affermi et baptisé Saul, il disparaît du récit pour laisser Barnabas et d'autres disciples continuer la mission d'intégration de Saul parmi le groupe. Par la suite, ils le feront échapper aux menaces de ses frères juifs (cf. les analyses des segments « BB' » et l'antithèse de « A » auxquelles on reviendra après cette analyse du sommet du récit). S'il faut insister sur la conversion progressive de Paul de Tarse, les v.15-16, en constituent un des fondements. Si au cours de la reconcontre de Jésus avec Paul sur le chemin de Damas tout était fait pour que Paul devienne ce que Dieu voulait de lui, l'évocation du disciple Ananias, Barnabas et de Pierre par la suite, n'aurait plus d'importance dans le récit.

En effet, dans les v.10-17, l'auteur fait intervenir un nouveau personnage, Ananias[593]. Force est de constater que tout est ici centré sur le dialogue entre Ananias et le Seigneur qui l'interpelle d'abord par son nom (v.10); une structure du dialogue qui évoque l'appel de Dieu adressé à Abraham en Gn 22, 1s. Dans ces versets, il s'agit du terme ἐν ὁράματι « dans une vision », de τὰ ὅραμα, « la vision » qui transparaît. Luc adopte ici un schéma qui est un procédé de la littérature antique de la double vision[594]. Ce qui lui permet d'exprimer la conviction que la rencontre de ces deux personnages (Ananias et Saul) a été programmée ou dictée par la volonté divine. Ceci pour signifier que la nouveauté dont Paul bénéficie est un don divin. La même structure est reprise aux v.13-16.

Dans les v.11-12, Ananias reçoit le mandat d'aller rencontrer Saul de Tarse. Cette mission pour lui est redoutable et suscite des objections bien naturelles de sa part comme il en a été chez les prophètes de l'Ancienne économie, à l'exemple de Moïse, Gédéon ou Jérémie. Tandis que dans les v.13-14, il s'agit d'une description de l'attitude de recul d'Ananias vis-à-vis du mandat. Ou en d'autres termes, « devant ce forçage divin de l'histoire, l'intéressé se rebiffe »[595]. Sa légitimité ne fait pas de doute : le Seigneur ne demande rien moins que de venir en aide au pire ennemi d'Ananias. La victime potentielle est ainsi convoquée, visionnairement, à sauver son tortionnaire. L'objection est circonstanciée : Ananias a entendu de beaucoup de gens les malheurs subis par les croyants de Jérusalem, et aussi que cet homme a reçu pouvoir d'agir semblablement à Damas[596]. Il apparaît clairement que la réputation de

---

[593] Ananias : un disciple du Christ résidant à Damas. Il n'est pas à confondre avec le héros du chapitre 5. Il est d'origine juive et Saul aura lui-même à le spécifier en Ac 22,12-14.

[594] C. L'EPLATTENIER, *Op.cit*., p. 121.

[595] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12)*, 2015, p. 333.

[596] *Ibid.,* p. 333.

Saul et sans doute la nouvelle de la répression dont il était officiellement chargé, l'avait précédé à Damas (cf. v.14).

Cette réaction d'Ananias est un message implicite mais clair : Comment le Christ peut-il m'envoyer sécourir le bourreau des siens ? Marguerat soutient :

La réaction d'Ananias exerce, du point de vue narratif, un double effet. D'une part, le rappel de la nuisance de Saul met en évidennce la puissance du retournement qui se produit : comme dans l'histoire d'Héliodore, l'ennemi des croyants a été terrassé. D'autre part, l'objection d'Ananias le situe en deçà de ce qu'a appris le lecteur sur l'intervention du Ressuscité ; autrement dit, le disciple de Damas a du retard sur le cours du récit. Ce procédé narratif de décalage dans l'information a pour résultat qu'Ananias doit être convaincu de la transformation de Saul ; voilà pourquoi Luc a choisi ce dispositif : Ananias sera convaincu sous les yeux du lecteur et en dehors du principal intéressé, Saul, ce qui n'est pas le moindre paradoxe de ce récit ! Comme Pierre en Ac 10, Ananias endosse ici le rôle de l'opposant que Dieu conduit, malgré sa résistance, à accepter la réconciliation avec l'ennemi[597].

Le Seigneur, en vient rassurer son serviteur, il lui révèle son dessein sur cet ennemi Saul : « Je l'ai choisi comme instrument pour porter mon nom devant les nations et leurs rois, comme devant les fils d'Israël. Moi-même je lui montrerai tout ce qu'il doit souffrir pour mon nom » (v. 15-16). Par le truchement de la confidence faite à Ananias, le narrateur fait découvrir au lecteur la clef du mystère divin. En effet, la lévée de l'objection répond, point par point à la protestation : Saul est requalifié sous quatre plans. Dans ce renversement du destin de Saul, le rôle du persécuteur fera place désormais au témoin souffrant.

Ainsi, du premier plan, Saul agissait de sa propre initiative ἐποίησεν, « il a fait » (v.13b), il sera dorénavant « l'objet de mon choix » (v.15b),

---

[597] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12)*, 2015, p. 334.

une expression traduite par la Vulgate *vas electionis. σκεῦος* a un sens peu défini : *le récipient, le vase, l'instrument*, bref, tout objet d'équipement (meuble, outil, arme). Le génitif ἐκλογῆς, « d'élection » est un génitif hébraïque de qualité, qui qualifie le nom : Saul est l'instrument élu. La métaphore est biblique. Elle s'accroche au pouvoir créateur de Dieu : la destinée de Saul sera entièrement façonnée par le fait que le Christ l'a choisi[598].

Du deuxième plan, Saul maltraitait tous ceux qui invoquaient le nom de Jésus (v.14b), il a été choisi pour porter mon nom (v.15b). Le verbe βαστάζω, « porter » utilisé généralement pour une charge (3,2 ; 15,10 ; 21,35), en grec classique il peut aussi signifier *exalter, rendre illustre*. Porter le nom de Jésus revient à le rendre célèbre en endossant l'identité de disciple. Pour Lohfink, « porter le nom » renvoie au témoignage et à la confession publique. Tandis que pour Hermas, dans les similitudes 8,10, 3 et 9,28 (au milieu du 2e siècle), porter le nom divin (ὄνομα βαστάζω) revient à confesser Dieu devant les autorités et accepter de souffrir au lieu d'apostasier. Saul va endosser la vocation chrétienne de manière tout à fait spécifique jusqu'à proclamer l'identité de Jésus, Fils de Dieu et Messie (9,20.22)[599].

Du troisième plan, Saul est persécuté à Jérusalem (13b) ; or, l'espace assigné au témoignage du Christ est illimité : « à la face des nations ainsi que des rois et des fils d'Israël » (v.15b). Le mandat donné par le Ressuscité aux Apôtres en 1,8 surgit à la mémoire. Saul sera en premier lieu l'apôtre des Gentils, c'est-à-dire des Nations et des rois, il s'adressera aussi aux fils d'Israël[600].

Du quatrième plan enfin, Saul maltraitait les saints de Jérusalem (13b) ; dorénavant, c'est lui qui souffrira. Mais un emphatique ἐγώ γάρ, « car c'est moi » previent que le Christ se réserve de lui faire découvrir

---

[598] *Ibid.*

[599] *Ibid.,* p. 334-335.

[600] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12)*, 2015, p. 335.

lui-même la nécessaire souffrance : « car c'est moi qui lui montrerai tout ce qu'il lui faut souffrir pour mon nom » (v.16). La souffrance devient en effet la signature de l'état de disciple.

Au v.17, le disciple Ananias est libéré de ses craintes par la réponse du Seigneur. Il obéit à l'ordre et affronte l'ancien persécuteur en le nommant « mon frère » et lui impose les mains, geste de bénédiction et de guérison. Cette double action fait tomber des sortes d'écailles des yeux de Saul qui recouvre la vue (v.18). Après cette action divine en laquelle le disciple Ananias intervient comme un associé privilégié de Dieu, s'en suit la restauration de Saul de Tarse (v.18-19a).

En effet, partant de la conclusion de la critique externe et interne, l'omission de l'expression αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν, « de ses yeux », serait préférable. Car, une telle lecture du v.18 révèle que c'est toute la vie de Saul qui a connu la transformation à l'image d'une purification en Israël, bien que bibliquement un membre du corps peut souvent désigner la personne dans son ensemble. Qu'à cela ne tienne, dans le cas de ce verset, on s'en tient à l'omission. Ananias s'acquitte de sa mission avec succès, puisque Saul retrouve la vue comme révélation et reçoit le baptême. Ceci représente pour Ananias une sanction positive, l'objet recherché (v.12) : *Et s'étant levé, il fut baptisé, puis il mangea et les forces lui reviennent*. Ce verset constitue des notes succinctes qui expriment avec force la véritable « résurrection » de celui qui venait de connaître un choc d'une incroyable rupture avec son passé[601]. Devenu voyant, « le converti du chemin de Damas aura dorénavant une conception de réalité. Plus exactement, il va construire autrement le réel tel qu'il le perçoit »[602].

A partir de ce verset, Saul devient à nouveau un sujet actif. La situation ainsi rétablie et l'éclairage à nouveau mis sur Saul, font qu'il n'est

---

[601] C. L'EPLATTENIER, *Op.cit*., p. 122-123.

[602] F. BOVON, *Luc le théologien* (Monde de la Bible 5), Labort et Fides, 2006, p. 304.

plus question d'Ananias et que ce qui devrait être la situation finale de cet épisode ne correspond plus à la situation initiale du v.10. En revanche, elle souligne le renversement de la situation par rapport au v.9 : de l'état d'objet passif, Saul est passé à celui de sujet à nouveau capable d'agir. Il est à noter que l'événement de Damas réoriente définitivement la vie et l'itinéraire de Paul.

Ainsi, les épisodes qui suivent au même chapitre ne sont pas de simples ajouts mais constituent l'aboutissement de l'événement de Damas.

5.2.4.4. Les effets de la conversion de Saul à Jérusalem (9,26-27)

Comme il a été déjà observé avec l'analyse du segment « BB' », on notera de même que les v.26-27 présentent les effets du retournement de Saul : Le scénario de prédication de Saul qui se solde par des menaces de mort est localisé à Jérusalem. Après avoir éveillé des craintes à Jérusalem (v.26), Saul est intégré dans la communauté (v.27-28).

La question qu'on pourrait se poser ici serait de savoir pourquoi Saul, fuyant un complot à Damas, va-t-il se réfugier à Jérusalem où devaient l'attendre des ennuis majeurs ? Ses anciens ennemis (chrétiens) et ses anciens amis (juifs) ne pouvaient que mal le recevoir. La question est d'autant plus légitime que les propos de Paul lui-même soutiennent l'inverse : l'apôtre affirme en Ga 1,16-24 qu'il s'est rendu en Arabie après sa conversion sans monter à Jérusalem, où il ne s'est rendu que trois ans plus tard pour y rencontrer Céphas et Jacques.

Se rendre à Jérusalem en vue de s'agréger aux apôtres pour la légitimité de son apostolat, est une évidence irréversible du point de vue de la tradition. Il en est de même de l'importance des médiations des autres disciples qui disqualifient un ministère solitaire et valident un ministère solidaire de Saul. C'est pourquoi, sans transition, le narrateur fait passer de Damas à Jérusalem. Saul réchappé de Damas par ses disciples qui l'ont descendu des murailles dans un couffin (9,25). Il fait son apparition dans la ville sainte. On comprend aisément que le passé chargé de l'ex-

persécuteur ait suscité la crainte des croyants de l'Église de Jérusalem, eux-mêmes victimes de sa férocité. D'où l'intervention d'un nouveau médiateur, Barnabas à Jérusalem, comme ce fut le cas d'Ananias à Damas. Et le narrateur insiste sur le fait que les initiatives du Christ devancent les siens, et que c'est aux croyants de consentir aux avancées surprenantes de leur Seigneur.

L'enjeu du ralliement de Saul aux Douze au v.27, apparaît après la médiation de Barnabas. Ironie de l'histoire : celui qui voulait amener (ἀγάγῃ, 9,2b) ligotés les disciples de Damas à Jérusalem a besoin que l'une de ses victimes l'amène (ἤγαγεν, 9,27a) auprès des apôtres ! Barnabas est introduit comme bienfaiteur exemplaire de la communauté à l'opposé d'Ananias et Saphira. Il est cet ancien juif de la diaspora qui mérite son surnom d'homme qui encourage[603].

5.2.5 Synthèse théologique

La rencontre du chemin de Damas apparaît comme l'événement fondateur et phare de l'itinéraire de l'apôtre. C'est une expérience radicale, impliquant la rupture avec le passé religieux. Paul fait un revirement d'un pharisien zélé et comprend, désormais, ce que signifierait servir Dieu.

Ce retournement existentiel du persécuteur de l'Église illustre l'agir puissant de Dieu, qui arrête l'action mortifère de l'ennemi des chrétiens et l'enrôle pour propager la mission universelle. L'événement de Damas se présente comme une destruction du projet de persécution de Saul et une reconstruction de son identité. Après sa rencontre avec le Seigneur, et après l'intervention d'Ananias de Barnabas, disciples acquis à la cause du Christ, Paul assumera sa mission jusqu'au bout, sans trahir.

L'analyse d'odre sémantique démontre aussi à suffisance cette conversion ou révolution radicale dans la vie de Saul. Alors que les v.1 et 2

---

[603] O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres*, p. 65.

posent Saul comme sujet actif, c'est-à-dire Σαῦλος est ici sujet pratiquement de tous les verbes : ἐμπνέων, προσελθών, ἠτήσατο, εὕρη, le choc le dépossède de son pouvoir : la lumière l'encercle (περιἀστράπτω) le fait tomber à terre (v.3-4). Les verbes le caractérisant sont dès lors au passif (ἀνάστηθι v.6 ; λαληθήσεται v.6 ; ἠγέρθη v.8) et lorsqu'ils sont à l'actif, ils désignent une action qu'il subit (ἤκουσεν v.4 ; εἴσελθε, v.6 ; δεῖποιεῖν v.6 ; χειραγωγούντες, v.8) ou une absence d'agir (οὐδὲν ἔβλεπεν, v.8 ; μὴ βλέπων καὶ οὐκ ἔφαγεν οὐδὲ ἔπιεν, v.9).

Aussi, l'accumulation significative de trois négations du v.9 (ni voir, ni manger, ni boire) tire le bilan de ce choc, non pour une image de jeûne mais par une figure de néant et de mort. C'est l'énigme de ce verset. Et le modèle d'interprétation doit être trouvé dans le texte lui-même : celui-ci sélectionne avant tout la négativité de ce temps où l'identité de Saul est suspendue avant d'être recomposée. L'événement du chemin de Damas se manifeste ici comme une destruction de son projet de persécution et une recomposition de son identité. Cette nouvelle identité n'est pas une identité qu'il s'acquiert (9,1s.), mais une identité qu'il reçoit ; elle est signifiée par le Seigneur au v.15[604]qui appartient au bloc dénommé sommet du récit « C ».

Saul de Tarse, à la suite de la voie choisie auparavant à cause de son aveuglement spirituel pourtant réconforté à tort par la religion de ses pères, se voit mêlé dans une entreprise contre Dieu. Malgré ce choix, Dieu pour qui les faiblesses des humains n'empêchent aucunement pas d'accomplir ses desseins, savait qu'il pourrait être son serviteur au temps voulu. Mais, pour que celui-ci le devienne de manière plus ou moins légitime selon la vision de Dieu, il doit passer par un brisement, une ultime conversion. Cela à l'exemple d'autres élus dans l'ancienne économie comme Moïse qui devait faire face à un buisson ardent et

[604] Cf. D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres*, 2e édition, 2003, p. 290-291.

invité à ôter ses souliers et se soumettre désormais, à la vision nouvelle de Yahvé[605].

Une situation analogue sera observée chez Jacob qui ne serait pas appelé « Israël » avec tout ce qu'il a été auparavant dans la maison de son père. Il devait sans condition passer par un brisement. Ceci apparaît comme une nouvelle création ou une renaissance de Jacob, un homme rusé et malhonnête, avant qu'il ne puisse envisager la réconciliation avec son frère-aîné[606].

Toute la vie de Saul est repensée vers de nouveaux buts ou visées. Il devra désormais confesser, non plus une religion qui l'emprisonne dans une sorte de segrégation, mais une fois vaincu dans sa folie et restauré par le Seigneur, il portera l'étendard de l'Évangile à toutes les nations. C'est ainsi que le récit a révélé que la chute de Saul (tombant à terre : 9,4), n'est pas perçue comme un accident de parcours, mais une théophanie. Celle-ci consiste à le convertir, afin qu'il se tourne, désormais vers la mission à laquelle le Seigneur le destine dans sa souveraineté et devant laquelle Paul n'opposera aucune résistance. Dans ce geste de chute de Saul coexistent sa conversion et sa soumission qui le prédisposent déjà à l'acceptation anticipée de sa vocation.

Ainsi dans ce récit (Ac 9,1-30), Luc rapporte la conversion de Saul de Tarse, comme le moment de retournement radical où la lumière du Christ a jailli au cœur de la vie de cet homme à la personnalité marquée, d'ores et déjà consacrée par l'histoire, au moment de la rédaction des Actes, comme une grande figure de l'Église. L'expérience de la conversion de Paul révèle donc qu'une véritable conversion a toujours quelque chose qui convertit les « convertisseurs attitrés ».

Le récit révèle par voie de conséquence que l'ennemi persécuteur des chrétiens est lui-même converti, son expérience a conduit à la conver-

---

[605] Cf. Ex 3,1ss.

[606] Cf. Gn 27 ; 32-33.35.

sion de la communauté chrétienne de Damas comme celle de Jérusalem qui devaient accueillir au milieu d'elles, leur plus farouche ennemi.

Une telle hypothèse tire aussi son fondement dans l'objection d'Ananias à la mission de Dieu en faveur de Saoul. Comment se fait-il qu'Ananias situe encore Saul comme ennemi, alors qu'il vient d'être terrassé par la christophanie ? Il a été relevé qu'une telle objection n'a pas le but de souligner seulement l'importance de la conversion de Saul, mais qu'Ananias ignore l'action du Christ, et cette ignorance confère à son objection le statut d'une résistance à l'action du Christ. Autrement dit, sa réaction manifeste d'une part que le Christ a précédé les siens dans son intervention sur Saul. Elle situe d'autre part le disciple dans le rôle de l'opposant dont le Seigneur doit surmonter l'objection. La conversion de Saul en Ac 9 s'interprète comme l'œuvre puissante du Christ qui retourne son ennemi, mais qui doit aussi convertir son Église à la nouvelle identité de Saul, dont il va faire l'agent de la mission universelle[607].

Enfin, faudrait-il affirmer à la suite des v.15-16 que, l'idéologie de Dieu à laquelle Saul est appelé à s'inscrire, ne se réalise que par progression et non du tic au tac, qui ferait du jeune converti ou au mieux, du « retourné », un apôtre des nations sans passer par Ananias, Barnabas ou d'autres instruments de Dieu, symboles de l'affermissement, lieu de formation appropriée avant l'envoi en mission. Le Dieu qui appelle à la conversion est un Dieu qui met toujours en marche son serviteur pour lui montrer ce qu'il devra faire.

Ainsi, le récit obéit aux étapes du plan de Dieu. Le narrateur omniscient dans le mouvement du récit des Actes montre qu'au point de vue objectif de Ac 9 se substituera le point de vue subjectif et postérieur de l'orateur Paul dans les discours des chapitres 22 et 26. Ces deux discours

---

[607] Cf. D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres*, 2e édition, 2003, p. 296.

de vocation de Saul seront analysés au cours de l'aventure de la section suivante.

5.3 Vocation de Paul de Tarse dans ses discours (Ac 22,1-22 et 26,2-23)

Le cadre géographique et même théologique de ces deux discours étant différent, cela oriente à aborder l'étude de façon plus ou moins différente. Il sera aussi question de relever succinctement les points de convergence, de dissemblance du point de vue littéraire et théologique par rapport au récit en Ac 9,1-30 qui vient d'être analysé. On note au départ que ces discours font donc partie de la grande séquence des Actes dénommée « ouverture de la mission universaliste de l'Évangile » (Ac 9,31–28).

En effet, après la conversion du futur apôtre des nations, l'auteur des Actes commence par forger dans cette nouvelle partie une charnière théologique décisive. Il s'agit là de l'ultime conversion de Simon Pierre, le disciple garant de la tradition de la foi de la première chrétienté. L'auteur vise à transmettre et préserver l'unité des Églises (cf. Ac 10–11 et 15). Il faut montrer, soutient L'Eplattenier que le grand tournant historique de l'ouverture aux païens n'est pas le fait d'une individualité charismatique, bousculant une Église officielle aux vues étriquées. C'est l'Esprit-Saint lui-même qui est à l'origine du mouvement, non seulement à travers la vocation de Saul, mais aussi à travers une expérience de l'apôtre Simon Pierre, qui emmènera l'Église-mère de Jérusalem à accepter dans son principe l'évangélisation des nations païennes[608].

Pour réaliser cette avancée missionnaire théologiquement significative, Simon Pierre est lui-même passé par son ultime conversion. Cela a été souligné dans la première partie de cette étude avec l'analyse du discours d'Ac 10,34-43. On se rend compte que l'auteur évoque d'abord

[608] C. L'EPLATTENIER, *Op.cit.,* p. 127.

le ministère itinérant de Simon Pierre qui contribue à l'équilibre entre les deux grandes figures de serviteurs de l'Évangile dont chacune domine une partie de son livre.

Et les séquences suivantes s'ouvriront après l'événement de Damas par un petit sommaire, qui fait le pont et permet de ne pas perdre de vue le fil conducteur reliant les divers récits. C'est Ac 9,31, un refrain de croissance évoquant l'Église au singulier, alors qu'il s'agit de divers groupes de disciples qui couvrent désormais toute l'aire géographique de la Palestine[609].

Après une étude de chaque discours, on procédéra à un regard synoptique avec le récit précédent, c'est-à-dire Ac 9,1-30 avant de relever quelques implications herméneutiques liées au rôle de Paul de Tarse comme témoin de l'Évangile dans l'histoire de sa réception.

5.3.1 La vocation de Paul dans son discours aux Jérusalémites (Ac 22,1-22)

Le cadre narratif en amont remonte à 21,37 ; car le tableau de 21,37-40 fait transition entre la scène de l'arrestation de Paul, qu'il conclut et le discours d'Ac 22,1-22 qu'il introduit. Alors que la foule amassée au Temple de Jérusalem poursuit Paul en réclamant sa mort, celui-ci s'adresse au tribun de la cohorte romaine qui l'emmène dans la forteresse Antonia. Là Paul demande l'autorisation de s'adresser au peuple et cela lui fut accordé (21,40).

En aval du discours, la partie de 22,22-29 raconte l'agressivité de la foule redoublée, mais Paul par jouissance de son statut de citoyen romain, sera mis à l'abri de toute violence. Ainsi, Paul est fait prisonnier,

---

[609] Ac 9,31 : « L'Église, sur toute l'étendue de la Judée, de la Galilée et de la Samarie, vivait en paix, elle s'édifiait et marchait dans la crainte du Seigneur et, grâce à l'appui du Saint Esprit, elle s'accroissait.» cf. M. CARREZ, G. METZGER et L. GALY, *Nouveau Testament Interlinéaire Grec/Français (TOB)*, Paris, Société biblique française, 1993, p. 571.

mais respecté dans ses droits, il sera protégé de la fureur meurtrière de la foule. Dans sa déposition, Paul justifie sa mission et réagit sur le fond en témoignant de sa loyauté au judaïsme et de son zèle pour Dieu. Le discours est interrompu au v.21 par la réaction de la foule. Mais l'interruption relèverait aussi de la technique du narrateur lucanien qui pense que ce qui devrait être dit a été déjà dit. Les derniers mots pointent sur ce qui fait crise entre l'orateur et les auditeurs : l'envoi de Paul vers les nations[610].

5.3.1.1 Le texte et sa traduction

Dans l'ensemble, le texte est établi. Les discussions concernent les versets 2 et 21. Les autres leçons variantes ont été rejetées purement et simplement parce qu'ils ne résistent pas aux règles de la critique textuelle.

Au v.2, certains témoins de manuscrits ont préféré l'aoriste προσεφωνήσεν « s'étant établi » au lieu du présent du discours προσεφώνει, « s'établit ». De par la critique externe, la variante n'est pas moins attestée. C'est du point de vue de la critique interne qu'elle perd son importantance. Le présent se justifie mieux que l'aoriste dans une narration où le sujet s'exprime en style direct[611].

Au v.21, le verbe ἐξαποστέλλω, « envoyer » à l'indicatif futur actif est ἐξαποστελῶ, « j'enverrai » et non ἐξαποστέλλω, « j'envoie » qui n'est attesté que par le codex Bezae ou ἀποστελῶ, « j'enverrai » que propose le codex Vaticanus propose, préférant ainsi le synonyme de ἐξαποστελῶ. En tout cas, ἐξαποστελῶ, « j'enverrai » doit être maintenu.

A l'issue de l'analyse de ces quelques leçons variantes, il est à rappeler qu'au v.2, le verbe qui sera traduit par « s'établit », c'est προσεφώνει (indicatif présent actif), le temps d'une narration directe. Et on rattache-

---

[610] D. MARCGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, 2015, p. 272.

[611] Cf. NESTLE- ALAND, *Nouvum Testamentum Graec*, 28ᵉédition révisée, 2012, p. 459.

ra l'expression καὶ φησίν du v.2, « et il dit », au v.3. Quant au v.21, le futur ἐξαποστελῶ, « j'enverrai » est à retenir pour la traduction.

Toutefois, il convient de signaler le problème de la position du v.22 par rapport au discours. Les éditeurs du texte de Nestlé- Aland 28e édition revisée avec son édition précédente), rattachent ce verset à la péricope qui suit, c'est-à-dire aux v.23-29. Nombre de commentateurs des Actes adoptent cette position du verset[612]. Ce choix se justifierait par la présence de l'indice littéraire « □□ » coutumier à Luc lorsqu'il annonce une nouvelle pensée en début de la phrase. Ce qui est fondamental.

Cependant, d'après le contexte du discours apologétique de Paul qui conclut par la réaction de la foule, qui crie et réclame sa mise à mort, le verset convient pour la clôture du discours et pour l'introduction de la section suivante. Il sert aussi d'introduction et de justificatif du rôle du tribun qui faira échapper l'apôtre en tant que citoyen romain avant qu'il ne soit transféré au Sanhédrin. C'est parce qu'il affirme sans rétracter qu'il est aussi juif de la secte des pharisiens (cf. Ac 22,23-29). Ainsi, le v.22 n'est pas à isoler de ce qui précède, ni de ce qui suit. Il est à considérer plutôt dans ce contexte, comme jouant le rôle de charnière.

Et le texte se traduit :

[1]« Frères et pères, écoutez donc la défense que j'ai maintenant à vous présenter. » [2]Le calme s'accrut encore quand ils entendirent que Paul s'adressait à eux en langue hébraïque. [3]« Je suis juif, né à Tarse en Cilicie, mais c'est ici, dans cette ville, que j'ai été élevé et que j'ai reçu aux pieds de Gamaliel une formation strictement conforme à la Loi de nos pères. J'étais partisan farouche de Dieu, comme vous l'êtes tous aujourd'hui, [4]et persécutant à mort cette voie, j'ai fait enchaîner et jeter en prison des hommes et des femmes. [5]Le Grand Prêtre et tout le collège des anciens peuvent en témoigner : c'est d'eux en effet que j'avais reçu des lettres pour nos frères lorsque je me suis rendu à Damas avec mission d'enchaîner et d'amener à Jérusalem, pour les faire punir, ceux qui

[612] D. MARCGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, p. 274.

étaient là-bas.[6]Je poursuivais donc ma route et j'approchais de Damas quand soudain, vers midi, une grande lumière venue du ciel m'enveloppe de son éclat. [7]Je tombe à terre et j'entends une voix me dire : ''Saoul, Saoul, pourquoi me persécuter ?'' [8]Je réponds : ''Qui es-tu Seigneur ?'' La voix reprend : ''Je suis Jésus le Nazôréen, c'est moi que tu persécutes.'' [9]Mes compagnons avaient bien vu la lumière mais ils n'avaient pas entendu la voix qui me parlait. [10]Je demande : ''Que dois-je faire, Seigneur ?'' Et le Seigneur me répond : ''Relève-toi, va à Damas, et là on t'indiquera dans le détail la tâche qui t'est assignée.'' [11]Mais comme l'éclat de cette lumière m'avait ôté la vue, c'est conduit par la main de mes compagnons que j'arrive à Damas.[12]Il y avait là un certain Ananias ; c'était un homme pieux, fidèle à la Loi, dont la réputation était bonne auprès de tous les juifs qui habitaient là. [13]Il vient me trouver et me dit alors : '' Saoul, mon frère, retrouve la vue !'' Et, à l'instant même, je la retrouve et je le vois. [14]Il me dit : '' Le Dieu de nos pères t'a destiné à connaître sa volonté, à voir le Juste et à entendre sa propre voix. [15]Tu dois en effet être témoin pour lui, devant tous les hommes, de ce que tu auras vu et entendu. [16]Pourquoi donc hésiteras-tu ? Allons ! Reçois le baptême et la purification de tes péchés en invoquant son nom.''[17]« Du retour à Jérusalem, un jour que j'étais en prière dans le temple, il m'est arrivé de tomber en extase ; [18]je vois le Seigneur qui me disait : ''Vite, quitte Jérusalem sans tarder, car ils n'accueilleront pas le témoignage que tu me rendras.'' [19]Je réponds : ''Mais, Seigneur, ils savent bien que c'est moi qui allais dans les synagogues pour faire mettre en prison et battre de verges ceux qui croyaient en toi. [20]Et lorsque le sang d'Etienne, ton témoin, a été répandu, moi aussi j'étais là, j'approuvais ses meurtriers et je gardais leurs vêtements.'' [21]Mais il me dit : '' va, c'est au loin, vers les nations païennes, que je vais, moi, t'envoyer.'' [22]Les juifs qui avaient écouté Paul jusqu'à ces mots se mirent alors à pousser des cris : « Qu'on débarrasse la terre d'un tel individu ! Il ne doit pas rester vivant! »

5.3.1.2 Contexte et spécificité du discours

Le discours appartient à la section de 21,18–23,1 qui évoque l'arrestation et l'interrogatoire de Paul au Sanhédrin. L'activité se déroule à Jérusalem, capitale religieuse. Le retour dans cette ville plonge Paul et les lecteurs des Actes des Apôtres dans une mouvance de la fraction des chrétiens d'origine juive de la première Église. Et déjà la problématique au centre de cette chrétienté est connue depuis le chapitre 15. En 21,27–22,29, Paul est arrêté au Temple sur l'initiative de ses autorités et sur l'accusation des juifs venus d'Asie. Ces derniers y ont connu Paul et le reconnaissent dans le Temple comme leur ennemi juré, « l'homme qui enseigne à tous et partout contre le peuple et contre la Loi et contre ce lieu ! » (v.28). Il est accusé donc d'avoir profané le Temple en y entrant les Grecs (v.29), ce qui est à leurs yeux un péché passible de mort.

Ainsi arrêté, Paul ne se laisse pas emmener sans avoir tenté de se justifier devant les siens. Déclinant son identité d'authentique Juif, citoyen de la ville de Tarse, il obtient du tribun abasourdi l'autorisation de parler au peuple. Il va s'adresser à ce dernier en hébreu, souligne Luc en notant en 22,2 que, de surprise les auditeurs vont redoubler de silence, ce qui rappelle les v.37-40 du chapitre 21.

On comprend dès lors que le discours de Paul qui est une reprise de l'événement sur le chemin de Damas, apparaît ici comme une apologie qu'il fait lui-même face au peuple qu'il invite aussi à se convertir au Christ.

D'où s'établit son contexte immédiat. Il est à noter que la situation de communication mise en évidence par les v.1-2 et la réaction de l'auditoire aux propos qui lui sont tenus (v.22), sont des éléments essentiels pouvant éclairer le contenu et la fonction narrative de ce discours[613]. Ce dernier s'inscrit donc bien dans la suite des v.37-40 du

[613] O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes*, p. 97.

chapitre 21 qui l'introduisent en style direct : *un grand silence s'étant établi, il leur adressa la parole en langue hébraïque* (v.40). Son contexte immédiat suivant sera la section introduite par les v.23-24[614].

En effet, le visage du Juif converti se présente avec une netteté supplémentaire et requiert du lecteur une attention particulière. Ce dernier est invité maintenant avec insistance à voir en Paul converti un homme resté absolument fidèle au Dieu d'Israël. Sa conversion au Christ n'a pas entraîné la trahison du judaïsme. Telle est la conviction que le narrateur entend faire partager à son lecteur, en exprimant le sens de continuité par les expressions : « j'étais conforme à la Loi de mes pères » ; « et je poursuivais donc ma route ». Et pourtant, il s'agit là d'une ironie du sort. Car c'est en même temps la toile de fond sur laquelle s'inscrit paradoxalement la rupture avec le judaïsme, signifiée par l'arrestation de Paul. Celle-ci étant un événement dont la gravité impose à Luc de relire l'histoire des relations entre les deux communautés. En rapportant ainsi le discours de Paul, il invite son lecteur à percevoir ce double enjeu[615].

Quant à la spécificité du discours d'Ac 22,1-22, il est à souligner d'abord son caractère apologétique qui réfère au récit de conversion (9,1-30) avec un épisode jusque-là inconnu du lecteur. Il s'agit de la vision dans le Temple de Jérusalem, au cours de laquelle le Christ fait de Paul son envoyé auprès des nations païennes. L'épisode semble remplacer ceux lus en 9,19b-25.26-30, relatifs à la prédication de Saul à Damas puis à Jérusalem.

On venait d'ailleurs de qualifier ces épisodes d'actions conséquentes à la conversion de Saul et qu'on ne saurait, dans ces conditions, classer simultanément avec l'événement du chemin de Damas, mais plutôt bien

---

[614] W. H. BAKES, "Acts", in *Evangelical Commentary on the Bible based on the New International version* (Edited by Walter A. Elwell), Bakes Book House, vol. 2, 1989, p. 916: Paul makes his defense (21,37–22,24) before the people in Aramaic, rather than Greek, because this is their native tongue and will help him to identify with them (v.2).

[615] O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes*, p. 96.

après. Il s'agit là, de l'élément justificatif de la difficulté de concilier les données de ces deux versions du début de la carrière de l'Apôtre. La dite difficulté est largement soulignée et prise en compte par la critique selon la thèse de Flichy qui soutient que cela conduit à s'interroger sur l'organisation de l'ensemble des v.3-21 du chapitre 22[616].

Ensuite, Ac 22,1-22 ne s'impose pas à répéter des détails fournis en 9,1-23. Le narrateur présuppose que le lecteur en a déjà une connaissance des faits. Il saute aux yeux par exemple, la restriction au strict minimum de l'intervention d'Ananias au v.12-16 qui ne permet pas de comprendre comment il a été informé de la culbute de Saul, ni d'où il tient son mandat et l'autorité de sa parole. Seulement, il est présupposé que le lecteur le sait depuis 9,10-16.

On note en plus des amplifications majeures qui touchent le v.3 (jeunesse et formation de Saul), le v.10a (surprise de Saul) et les v.17-21 (extase au Temple). Ainsi réagencé, le récit fait se succéder deux épiphanies du Christ, l'une à Damas, l'autre à Jérusalem, en faisant l'impasse sur les modalités de l'intervention d'Ananias[617].

Il ressort en effet qu'Ac 22,1-22 fait donc un remodelage de 9,1-31 dans une relecture autobiographique pour les croyants de Jérusalem. Et ce remodelage tient compte de trois facteurs selon l'analyse de Marguerat[618] : le locuteur, l'auditoire et la fonction du récit dans l'intrigue des Actes des Apôtres.

Le locuteur : c'est Paul lui-même rélisant son expérience. L'événement de Damas est relu au sein d'une autobiographie spirituelle. La focalisation du discours sur le locuteur est dès lors compréhensible, de même que l'effacement partiel d'Ananias (comparer 22,12-16 à 9,10-18). On attribuera à l'insertion de son point de vue le rôle plus actif que

---

[616] O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes*, p. 97 et note 3.
[617] D. MARCGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, p. 274.
[618] *Ibid*., p. 275-276.

Paul s'attribue (22,10) et l'importance donnée à l'énoncé de sa vocation (22,14-16).

L'auditoire : c'est le peuple de Jérusalem qui accuse Paul de transgresser la Loi et les règles sacrées. Déjà les grieffes commencent en 21,28. La défense de Paul consiste à affirmer son indéfectible loyauté au Dieu d'Israël. Outre le rappel de son éducation stricte et son zèle de persécuteur (22,3-5), son discours réformule l'expérience de Damas en l'inscrivant dans les catégories au plus près juives. Ananias est pris comme modèle de piété reconnu et intervient au nom du « Dieu de nos pères » (22,12.14).

La fonction du récit dans l'intrigue des Actes des Apôtres : le discours d'Ac 22,1-22 valide la mission de Paul, inaugurée par l'événement de Damas en 9,1-31. C'est pourquoi l'expérience de Damas se poursuit par la prédication menacée de Saul à Damas et à Jérusalem ainsi que sa difficile intégration dans la communauté (9,19b-31). Ce schéma tracé, Ac 22,1-22 conclut la mission paulinienne par un regard retrospectif, où l'événement fondateur est revisité et lu comme une vocation à évangéliser les Nations (22,15-21).

Ainsi donc, l'événement de Damas est mis au service d'une visée rhétorique : prouver que la vocation reçue est fidèle au Dieu d'Israël. Puisque la question ici n'est plus de savoir comment Saul est devenu témoin du Christ, mais le narrateur veut montrer qu'il est resté juif. Dans cette demarche, le rappel du passé de Damas est réinterprété à partir de son expérience présente (22,18). L'extase au Temple actualise le mandat d'évangélisation, en justifiant les événements qui se déroulent au moment même où il les raconte. La scène au Temple ne représente pas un appendice secondaire à l'événement de Damas, elle constitue le *climax* du discours en offrant à la vocation paulinienne son ultime confirmation.

5.3.1.3 Structure du discours

Avant de procéder à la structuration, une remarque importante mérite d'être énoncée. Elle cadre avec ce que l'auteur des Actes des Apôtres entend par le récit de conversion du chapitre 9 et les deux discours de Paul de l'événement sur le chemin de Damas (chapitres 22 et 26) et la manière dont certains critiques envisagent la question.

En effet, une étude comparative de deux discours et avec le récit de Ac 9 fait ressortir assez de dissemblables. Par exemple, en Ac 9 (déjà analysé), les compagnons de Paul entendent la voix mais ne voient personne, alors qu'en Ac 22 (qui préoccupe maintenant), ils voient une lumière mais n'entendent pas la voix. Plus fondamentalement, les paroles de Jésus sont très différentes entre le récit d'Ac 9 et le discours en Ac 22.

On voit donc d'après Persoz, avec quelle liberté l'auteur recompose son texte pour l'adapter au message théologique qu'il veut développer[619]. Pour Senft, le récit lucanien de la conversion de Paul est « sujet à caution sur plus d'un point », sauf la mention de Damas[620]. Quant à Becker, Luc fait état d'épisodes dramatiques et légendaires qui confrontent impitoyablement l'historien à des limites dans sa recherche de la vérité historique.

Par contre, pour Marguerat[621], bien que le problème des divergences considérables existe entre les trois récits de conversion, celles-ci s'expliquent par la différence entre les destinataires des discours. Cette différence induit des développements théologiques différents : en Ac 9, il s'agit d'insister sur la médiation de l'Église pour parfaire la conversion de l'apôtre ; en Ac 22, d'insister sur la judaïté de Paul et sa voca-

---

[619] H. PERSOZ, *Enquête sur Paul et Jésus : Pourquoi Paul cite-t-il si peu les paroles du Christ ?* Paris, Editions Église Réformée de la Bastille, 2001, p. 25.

[620] C. SENFT, *Jésus de Nazareth et Paul de Tarse* (Essai biblique n°11), Genève, Labor et Fides, 1995, p. 65-67.

[621] D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres,* p. 269.

tion comme apôtre des Nations (c'est ce qui venait d'être révélé dans l'étude de la fonction du récit dans l'intrigue des Actes des Apôtres[622]) et il appartiendra à Ac 26 d'introduire déjà les éléments de la christologie paulinienne.

S'agissant de la structure, L'Eplattenier qui limite le discours au v.21 propose cinq parties dans sa structure : l'introduction (v.1-2), Paul qui rappelle ses origines (v.3-5), l'illumination sur le chemin de Damas (v.6-11), la visite d'Ananias racontée par Paul (v.12-16) et l'impasse de la mission ou vocation missionnaire de Paul (v.17-21)[623]. Quant à Flichy, ce discours se limite au v.22 qui clôt la narration et donne la réaction des juifs jérusalémites au propos de Paul lorsque les v.1-2 établissent la situation de la communication mise en évidence. L'auteur distingue ainsi deux grandes parties dans le discours : les v.1-16 (l'événement de la route de Damas relu par Paul comme manifestation de la volonté du Dieu d'Israël et les v.17-21 (la vision dans le temple et le tournant décisif de la prédication de Paul)[624].

Tenant compte des indices littéraires caractéristiques du style de Luc et du genre « discours », dans la suite de Flichy et de Marguerat qui, malheureusement, détache le v.22 du discours en le faisant partie, plutôt de l'effet du discours (v.22-29)[625], la structure à retenir de ce discours dans la présente étude s'inscrit dans la dynamique de Flichy pour des raisons déjà évoquées lors de l'analyse du contexte. Elle peut donc se présenter de la manière suivante :

Situation initiale : introduction (v.1-2) ; le nouement : le passé juif de Paul décrit par lui-même (v.3-5) ; le sommet stratégique ou action trans-

---

[622] D. MARCGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, p. 275.

[623] C. L'EPLATTENIER, *Op.cit.,* p. 224-227.

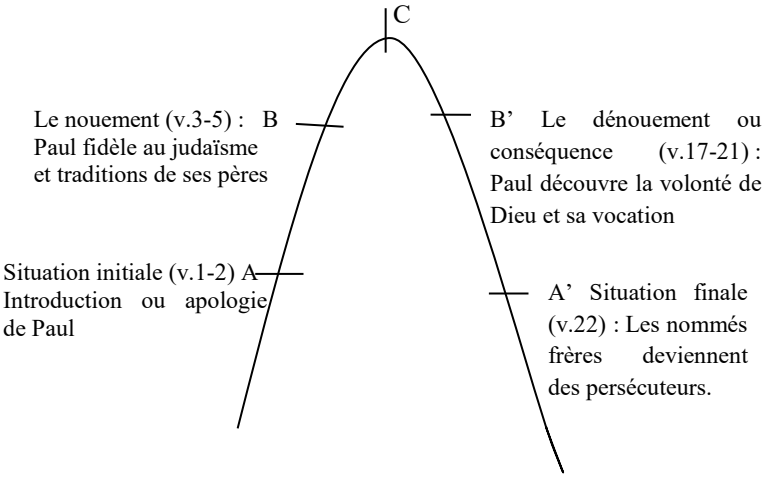
[624] O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres*, p. 97-114 ; O. FLICHY, « Le chemin de Damas dans le NT », in *Cahiers Évangile complément : Conversion de Saul et vocation de Paul*, n°154/ 2010, p. 28-30.

[625] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28),* p. 274.

formatrice : l'événement de sa conversion et le rôle d'Ananias (v.6-16) ; le dénouement : conséquence ou tournant décisif de la vocation missionnaire de Paul (v.17-21) ; situation finale ou conclusion : réaction des auditeurs jérusalémites (v.22).

Ainsi, s'observe une allure rhétorique dans cette structure :

Le sommet stratégique ou action transformatrice (v.6-16) :
Action divine pour la conversion de Paul



Cette structure fait découvrir cinq moments importants dans ce discours et qui constituent à leur tour un parallélisme symétrique dont les segments AA' (v.1-2 et 22) et BB' (v.3-5 et 17-21) convergent vers une action transformatrice C (v.6-16). Il s'agit ici de l'action divine en faveur de la conversion de Paul. C'est à partir de cette relecture du retournement de Paul que sa vocation tire sa légitimité et sa prise de conscience. L'explication du discours tiendra compte de cette énonciation.

5.3.1.4 L'explication du discours (Ac 22,1-22)

Jusque-là les analyses faites révèlent que ce discours porte sur la vocation de Saul comparativement au récit en 9,1-30 qui traite quant à lui, de sa conversion. Et c'est cette dernière qui fait sa légitimité.

La présente remarque est importante. Car, elle permet de rendre compte des contextes différents et genres littéraires de ces textes. Cela permet de noter que le phénomène de répétition n'est pas dû à la multiplication des sources documentaires, mais à la volonté du narrateur d'insister sur l'événement et d'en varier l'interprétation en faisant ressortir leurs spécificités. Mais aussi, retenir que les trois versions présentent un noyau dur invariant : le dialogue d'identification entre Saul et Jésus (9,4-5 ; 22,7-8 ; 26,14b-15). Si la généalogie des trois événements est telle que décrite, il devient clair que le narrateur compte sur la mémoire de ses lecteurs et lectrices afin d'en saisir la portée théologique.

En effet, dès son arrivée à Jérusalem, au terme d'un séjour de deux ans et demi à Ephèse, Paul est soupçonné d'infidélité envers la Loi par une partie de la communauté chrétienne. Malgré sa participation à sept jours de purification dans le Temple, il est arrêté à la suite d'une méprise de ses adversaires et il est violemment chassé du lieu saint. Autorisé par le tribun romain à s'adresser à la foule déchaînée qui en veut à sa vie, il prononce dans la langue de ses auditeurs, l'hébreu, un discours pour se défendre des accusations injustifiées qui pèsent sur lui[626]. Afin de convaincre son auditoire de son innocence, Paul fait valoir en premier lieu que dans son passé, tant son éducation soignée que les terribles persécutions qu'il a infligées aux chrétiens, prouve qu'il est l'un de leurs. Car, il partageait le zèle pour le Dieu d'Israël. Tel sera l'axe majeur de sa défense, dira Flichy[627] : devenu témoin du Christ auprès des nations païennes, il n'en est pas moins resté fidèle à la religion de ses pères.

5.3.1.4.1 Situation initiale ou apologie de Paul (v.1-2) : « A »

[626] O. FLICHY, « La chemin de Damas dans le Nouveau Testament », p. 28.
[627] *Ibid.*

Il s'agit dans cette introduction de la mise en place de la situation de communication. Tout commence comme dans le discours de défense d'Etienne : « frères et pères, écoutez… » (cf. 7,2). Dans son apologie qui rappelle la critique de l'histoire d'Israël, on voit Paul rejoindre l'attitude de Simon Pierre. Ce dernier pour justifier comment il est allé chez le païen Corneille, il se borne à raconter sa propre expérience, de son ultime conversion (Ac 10). Ce sont des références sur lesquelles Paul s'appuie et qui donnent la valeur d'un récit de vocation, visant à montrer au peuple comment Dieu l'a appelé à être témoin auprès des nations.

L'expression ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες, « hommes frères et pères », au début du discours pourrait rappeler deux identifications de Saul à ses auditeurs jérusalémites et une troisième qui est sa vocation. Il s'identifie aux Juifs qu'il nomme hommes frères, mais aussi, à la foi des pères. C'est dans ces identités même que le Seigneur l'a rencontré, afin de le convertir d'abord et lui confier une mission par la suite de convertir ses frères et les Nations. Cette solidarité de Paul au peuple est loin d'une solidarité séminale ou d'une communion à l'incrédulité du peuple des promesses quant à la foi en Jésus le Christ. Il s'agit plutôt de la relecture de l'événement sur le chemin de Damas, de sa rencontre avec le crucifié. L'auteur veut tout de même montrer aux Jérusalémites que Paul maintient l'idée de continuité, ce qui veut dire en d'autres termes qu'il n'a pas rejeté la foi juive.

On doit noter également la double mention de la langue hébraïque utilisée par Paul à l'occasion de sa défense avec l'expression τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ, « en langue hébraïque ». Cet emploi contribue à la mise en place de situation de communication avec son auditoire juif, dans le seul but d'éviter d'être pris pour un agitateur politique par le tribun romain. L'expression signifie alors que Paul fait partie de la communauté qui l'accuse[628].

---

[628] O. FLICHY, *La figure de Paul*, p. 98.

Cette prise de position de Paul au début sa défense fait face à une interprétation restrictive qui ferait penser que Paul est un homme qui change de religion, c'est-à-dire un observateur zélé de la Loi qui, prend soudain une nouvelle orientation, adepte du christianisme. Mais, la conversion de Paul n'est pas un changement de parti[629]. L'auteur en indiquant des moments précis dans la révolution de Paul, pourrait faire voir aux lecteurs que ces moments font partie des expériences du changement, de transformation radicale, mais aussi des crises, qui conduisent à saisir d'une manière nouvelle, le mystère du Dieu du salut qui fait progresser le converti jusqu'à la stature voulue en vue de sa mission.

5.3.1.4.2 Paul fidèle aux traditions de ses pères (v.3-5) : Le nouement « B »

Suivant le code rhétorique gréco-romain, le plaidoyer de Paul se compose d'*exorde*, suivi d'une *narratio* qui expose les faits, mais en réalité il argumente déjà. Les v.3-5 constituent l'exorde, qui expose le statut du locuteur et construit sa relation à l'auditoire[630].

Dans cette partie, Paul renoue avec son passé juif. Son éducation, son rôle de persécuteur du christianisme plaident entièrement en faveur de son appartenance au judaïsme. Son identité ainsi présentée devant l'hostilité de la foule pose néanmoins les bases de sa défense concernant l'orientation ultérieure de sa vie. Pour mettre des jalons sur son passé, le converti réalise un progrès à la manière du prophète Jérémie lorsqu'il dit : « Dresse-toi des jalons, pose-toi des signaux. Remarque bien ta route, le chemin que tu as suivi »[631].

Le v.3 fait valoir que Saul est né à Tarse, en Cilicie, a été élevé à Jérusalem et y a été formé par Gamaliël à l'étude de la Loi. A la suite de Flichy, il a été noté que les trois participes γεγεννημένος, « étant né », ἀνατεθραμμένος, « ayant été élevé » et πεπαιδευμένος, « ayant été ins-

---

[629] C.M. MARTINI, *Saint Paul face à lui-même*, Paris, Médiaspaul, 1984, p. 14.
[630] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, p. 277.
[631] Cf. Jr 31,21.

truit », correspondent aux trois étapes de l'éducation dans l'Antiquité. Celle-ci distinguait selon le schéma classique et familier utilisé dans les biographies : la naissance, l'enfance et la formation intellectuelle de l'homme cultivé[632]. Lentz[633]remarque à ce sujet que, par ce procédé littéraire, l'auteur des Actes des Apôtres indique que Paul a reçu la meilleure éducation qui soit. Il a été sous les pieds de Gamaliël, l'un des grands rabbins pharisiens de premier siècle. Le résultat de cette formation est que Saul est devenu un « Zélateur de Dieu », le zèle étant la marque d'excellence dont se targuaient les pharisiens[634].

Flichy propose une interprétation du v.3 fondée sur trois arguments en faveur d'une modification dans sa ponctuation. Le premier argument concerne le jeu des temps dans la phrase : on remarque que les deux premières formes verbales sont au présent (ἐγώ εἰμι ἀνὴρ Ἰουδαῖος…ὑπάρχων τοῦ θεοῦ καθὼς πάντες. ὑμεῖς ἐστε σήμερον, « je suis un homme juif… se trouvant 'partisan' de Dieu comme vous l'êtes tous aujourd'hui »). Tandis que les trois formes verbales du centre sont au parfait participe passif (γεγεννημένος, « étant né », ἀνατεθραμμένος, « ayant été élevé » et πεπαιδευμένος, « ayant été instruit ». Ces formes représentent les trois étapes du passé qui viennent expliquer ce qu'est Paul au moment où il parle.

Le deuxième argument fait état de la difficulté d'interpréter la formation de Paul auprès de Gamaliël, qui, en un sens technique, se réduit à l'étude de la Loi. La notion de παιδέια, « éducation » ayant une acception beaucoup plus large, on peut penser que Paul cite le nom du célèbre rabbin, cela ne signifie pas qu'il se destine à devenir rabbin que pour garantir, avec le nom de Gamaliël, du sérieux de sa formation intellectuelle.

---

632 O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres*, p. 99.

633 J. C. LENTZ, *Le portrait de Paul,* 1998, p. 86.

634 D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, p. 278.

Le troisième argument part du constant que, chez Luc la notion d'ἀκρίβειαν, « respect scrupuleux » sert à désigner le comportement des pharisiens envers la Loi par rapport à d'autres mouvements au sein du judaïsme (cf. Ac 26,5)[635].

Si donc l'on replace le v.3 dans son contexte argumentatif, une cohérence et une force s'acquièrent aux propos de Paul. Celui-ci a cherché à mettre en avant le fait que ses racines sont dans le judaïsme palestinien. Tout autant significative de son engagement dans la religion de ses pères, la persécution que Paul a menée contre les chrétiens est ensuite rappelée au titre d'argument supplémentaire. Le lecteur entend à nouveau, à partir du v.4, ce qu'il avait appris du narrateur en 9,1-3 : Paul a été un persécuteur impitoyable des chrétiens, ayant entrepris de les poursuivre jusqu'à Damas, muni des lettres des autorités religieuses.

On remarquera donc que les v.4-5 reprennent 9,1-2 avec sans doute quelques différences liées à la symbolique conférée à la lumière et à la voix céleste.

Quatre éléments de comparaison ont été soulevés par Marguerat[636] : La solidarité avec l'auditoire se vérifie dans les appellations : les disciples de Jésus sont nommés « cette voie », tandis que les juifs de Damas sont dits « frères » ; la caution apportée à son action ne provient pas seulement du grand prêtre, mais également de « tout le collège des anciens », qui était l'un des trois groupes formant le Sanhédrin. Ces garants sont hors de tout soupçon : l'officialité religieuse juive était derrière Saul ; le traitement réservé aux déviants de la synagogue qu'étaient les adeptes de la Voie est aggravé : non seulement ligotés, mais livrés en prison (v.4), châtiés (v.5), harcelés à mort (v.4) ; et enfin, c'est depuis Jérusalem que ces déviants sont ressentis comme un danger : l'expédition punitive revient à Jérusalem afin de châtier « ceux de la voie (v.5b).

---

[635] O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres*, p. 100.

[636] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, p. 278.

5.3.1.4.3 Le sommet stratégique ou action divine (v.6-16) : « C »

Il s'agit dans cette partie, de l'événement de la conversion de Paul et le rôle d'Ananias que Paul rappelle dans son discours auprès des Jérusalémites.

Dans ce plaidoyer, la narration est l'exposé subjectif des faits qui ont conduit à la crise ; en l'occurrence, elle légitime le retournement de Saul à Damas comme une initiative du Dieu d'Israël. La *narratio* se laisse découper narrativement en trois scènes : le persécuteur renversé devant Damas (v.6-11), Ananias et la vocation de Saul (v.12-16), extase au Temple de Jérusalem (v.17-21)[637].

On note que la reprise de l'expression ἐγένετο δὲ, « il arriva » fait de ces versets une unité littéraire dont l'originalité vient du double destinataire qu'elle vise : d'une part, la foule à laquelle s'adresse Paul pour la convaincre de son innocence, en lui révélant un fait qu'elle ignore mais devenu réalité dans sa vie. Et d'autre part, les lecteurs, informés par le narrateur depuis le récit du chapitre 9, se trouvent placés dans une position privilégiée pour juger les propos de Paul. En conséquence, si pour la foule, c'est l'événement lui-même qui compte, pour le lecteur, c'est davantage la relecture révélatrice de la portée de l'événement dans la vie de Paul[638].

En effet, les v.6-11 font irruption de la grande lumière venue du ciel et qui enveloppe Paul. Cette lumière accompagnée d'une voix forte qui se fait entendre, constitue une marque d'un événement surnaturel dans ce que Paul raconte dans son discours. La précision temporelle περὶμεσημβρίαν, « vers midi », renforce le caractère extraordinaire de la lumière. L'effet foudroyant de cette lumière qui fait tomber ou culbuter Paul à terre au v.7, en est une preuve supplémentaire. Il est humilié et anéanti dans sa vigueur de réaliser un projet macabre contre les chré-

---

[637] *Ibid.*, p. 281.

[638] O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes*, p. 103.

tiens. Il a été déjà noté que son anéantissement n'est pas sans possibilité de rattrapage, car il sera relevé ou alors en terme claire « ressuscité ».

Marguerat note, en plus des correspondances plus ou moins identiques, quelques différences avec le chapitre 9. En effet, aux v.6-9, en chemin, une lumière puissante entoure Saul d'éclaires et le jette au sol (v.6). Le dialogue qui se déroule avec la voix est familier au lecteur biblique, qui connaît le schéma stéréotypé des dialogues avec une apparition céleste : interpellation de l'individu par son nom – réaction interrogative – réponse de l'apparition par une auto-désignation – mandat. L'originalité est que l'apparition céleste s'interpose entre Saul et ceux qu'il veut châtier : « c'est moi Jésus le Nazôréen que toi tu harcèles ! » (v.8)[639]. Ces quatre versets reproduisent substantiellement 9,3-7, avec trois modifications, a souligné Marguérat :

Premièrement le phénomène lumineux est intensifié (v.6) : la lumière est puissante (φῶς ἱκανὸν: suffisant, puissant, considérable) et intervient autour de midi, ce qui présuppose une force d'autant plus grande pour concurrencer l'éclat du soleil. Deuxièmement, Jésus est appelé Ναζωραῖος (Nazôréen) (v.8b), ce qui souligne sa judaïté et son humanité. Troisièmement, contrairement à 9,7 où les compagnons de voyage entendent la voix mais ne voient personne, ici ils voient la lumière mais n'entendent pas la voix (v.9). La contradiction surprend, mais les deux mentions suivent la même logique d'exclusivité : la lumière étincelante domine en Ac 9, tandis qu'en Ac 22 se développe le dialogue avec l'apparition (v.10). Les compagnons sont donc à chaque fois privés de ce qui constitue le foyer de l'épiphanie, qui demeure l'exclusivité de Saul, lumière en Ac 9, parole en Ac 22. Leur présence en tant que témoins de l'événement, est néanmoins décisive[640].

C'est ici également un élément en faveur des contextes différents du récit des Ac 9 et ce discours. Ce qui fait qu'à travers ces deux variantes

---

[639] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, p. 279.

[640] *Ibid.*

d'allure contradictoire, la différence est bien perceptible : les compagnons de Saul perçoivent de l'insolite, mais n'entrent pas dans une révélation, une rencontre personnelle qui concerne Saul et lui seul. C'est dans cette logique de compréhension que même le Grand Prêtre était cité comme témoin possible du passé de lui qui persécutait les chrétiens. Et donc, la présence de témoins de la scène vient confirmer la crédibilité des propos de Paul. Même s'ils n'ont pas eu accès à la signification de l'événement donnée par l'échange de paroles entre Jésus et Paul, ses compagnons de voyage en ont été les spectateurs et peuvent, de part et d'autre, en garantir la réalité. Paul mentionne habilement leur présence, comme pour prévenir une réaction d'incrédulité de la part de ses auditeurs.

Revenant au v.8, l'appellation ὁ κύριος[641], « Le Seigneur », par laquelle Paul désigne celui qui lui répond et dont il vient de révéler

---

[641] Le titre de κύριος du v.8 et dans la christologie lucanienne : il convient d'abord de rappeler que le Christ des Actes ne peut être dissocié de celui de l'évangile (Cf. F. BOVON, *Luc le Théologien*, 3e édition augmentée, Op.cit., p. 131). L'étude du titre κύριος doit beaucoup aux travaux de Cerfaux (1954). Ce savant belge a noté, par exemple, que l'usage postérieur, postpascal, du titre, par un phénomène compréhensible, a réagi sur les souvenirs évangéliques : « on en vient à parler du ''Seigneur Jésus'' en songeant à sa manifestation temporelle. Le titre désigne Jésus dans la représentation concrète que les chrétiens se font de leur Sauveur » (Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris, Cerf, 1954, p. 349). Cette note, on la doit à F. BOVON, *Op.cit*., 2006, p. 199. Lié au culte, l'usage ecclésial de κύριος est le plus fréquent chez Luc. Il l'utilise souvent quand, dépassant l'histoire, voit dans la narration évangélique l'activité présente du Ressuscité dans l'Église. Par anticipation, Luc y désigne Jésus comme le *Seigneur de l'Église* : « celui le Seigneur qui libéré les siens des obligations de la Loi juive (11,39 ; 13,25), « le Seigneur » qui invite les croyants à la repentance (22,61) et à la foi (17,5-7) ; le « Seigneur » dont ils écoutent la parole comme des parfaits disciples (10,39.41) ; le « Seigneur qui les exhorte à pratiquer ma le partage des biens (19,9). Ces différents passages sont de l'évangile de Luc. Les paraboles eschatologiques (Lc 12,42 ; 14,23 ; 16,8 et 18,6), évoquent, conformément à la tradition, le Seigneur qui viendra comme juge. Mais, à

l'origine divine, est désormais un titre divin aux oreilles des auditeurs. Par ce titre, Paul lui confère le caractère solennel et mystérieux qui convient à un ordre divin. Certes, ce qu'il doit est simple : se relever, aller à Damas, attendre qu'on lui dise ce qu'il doit faire (cf. v.10). L'emploi d'un passif impersonnel (ποιῆσαι, « ce qui t'est assigné ») et du pronom relatif ὧν, « ce que » exprime à la fois le caractère indéterminé de ce qui lui sera enjoint à Damas. Il souligne aussi l'emprise de l'autorité divine sous laquelle Paul se trouve désormais. Son avenir, dit Barrett[642], est ainsi placé sous le signe de l'obéissance au commandement divin dont il ignore encore la teneur mais qui est déjà établi. Et cela ne saurait souffrir de négligence de la part de Paul, ajoutera Flichy[643]. En d'autres termes, Paul s'y soumettra désormais sans la moindre résistance.

Le v.11 : *Mais comme l'éclat de cette lumière m'avait ôté la vue, c'est conduit par la main de mes compagnons que j'arrive à Damas*. Sa cécité que lui cause l'éclat intense de la lumière divine, et en soulignant que c'est en aveugle, conduit par la main de ses compagnons de la route qu'il entre à Damas, cela souligne le caractère prodigieux de l'événement. Et Paul entend par là convaincre définitivement ses auditeurs de ce qu'il a vécu et de l'état de soumission totale à l'égard du projet divin sur lui.

Ainsi, Dieu intervient dans l'histoire personnel de Paul par sa rencontre avec le Ressuscité, en se manifestant par l'apparition d'une lumière extraordinaire venue du ciel. Cette intervention divine interpelle à la fois les compagnons de Paul parce qu'ils en ont été témoins, et les juifs de Jérusalem qui doivent réaliser en cette manifestation les signes caractéristiques d'une théophanie.

---

chaque fois, Luc ajoute une note parénétique à cette conception eschatologique : celui qui viendra est déjà présent dans sa communauté, ou selon les termes de Bovon : celui qui viendra, règne déjà auprès du Père, écoutez sa voix, telle que l'évangile vous la transmet (cf. F. BOVON, *Op.cit.,* p. 202).

642 C. K. BARRET, *Les Actes des Apôtres*, 1998, p. 1039.

643 O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes*, p. 105.

Enfin, du style lucanien on remarquera la substitution de τέτακταί σοὶ ποιῆσαι (22,10) à δεῖ ποιεῖν (9,6) et le glissement de sens qui s'en suit. En 9,6, il a été relevé que ce que le Christ dit à Saul équivaut à : « on te dira comment agir conformément au plan de Dieu qui oriente désormais ta vie ». Et ici en 22,10, Paul rapporte les paroles du Christ dans un langage adapté à son auditoire et souligne la force d'injonction divine et la nécessité dans laquelle il s'est trouvé de lui obéir : « on te parlera de tout ce qui t'est ordonné »[644].

Les v.12-16 révèlent par ailleurs que Saul est destiné à connaître la volonté de Dieu et à être son témoin devant tous les hommes. En plus de la conversion sur le chemin de Damas racontée dans les v.6-11 et qui se solde par la confession de la seigneurie du Christ par Saul, d'autres éléments de transformation interviennent dans cette section. Il s'agit notamment du recouvrement de la vue (v.13), la prise de connaissance de la volonté de Dieu et de ce à quoi Saul est destiné maintenant (v.14) et la promesse de sa vocation comme apôtre des nations ou témoin devant tous les hommes (v.15).

Paul, en revenant sur la visite d'Ananias, mais de manière lapidaire, sait que son retournement décisif implique son importante et décisive intervention. C'est ce juif pieux de Damas qui vient lui rendre la vue et lui dévoiler le sens de ce qu'il vient de vivre ainsi que la vocation qui sera désormais sienne. Cette visite d'Ananias ne peut que rassurer les auditeurs de Saul.

Mais, en plus de la guérison, la volonté de Dieu lui a été révélée, Paul a-t-il été « désigné d'avance »[645] ? En d'autres termes, Paul a-t-il

---

[644] O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes*, p.109.

[645] Si l'infinitf aoristeπροχειρίσασθαίde χειρίζομαι, « choisir ou élure » connu du grec classique, n'appartient pas au vocabulaire de la LXX ni à celui du NT (les deux autres occurrences en Ac 3,20 et 26,16), il évoque en revanche, par son sens premier, « mettre la main sur », une image familière des récits de vocation de l'AT dans lesquels Dieu « met à part » celui à qui il veut confier une mission (cf. O.FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes*, p. 110 note 1).

été « choisi », « destiné » par le Dieu d'Israël dont tous se réclament serviteurs, afin qu'il puisse connaître sa volonté, « voir le Juste » et « entendre sa voix ?

Par comparaison avec Ac 9, on constate qu'ici le personnage d'Ananias de Damas est entièrement récompensé. Il n'est plus le disciple de Jésus récalcitrant à l'ordre du Seigneur de guérir l'ancien persécuteur (9,10-14), mais un homme pieux observant la Loi, réputé parmi les juifs de la région. Depuis Ac 9, le lecteur sait qu'il est aussi un juif, mais d'une adhésion implicite au Christ. Pour cautionner son intervention auprès de Saul aux yeux des auditeurs de Jérusalem, il fallait que ce soit un juif hors de tout soupçon. La dimension thérapeutique est réduite au strict minimum (v.13) : une parole (« Saoul frère, vois de nouveau ») et le constat de son effet immédiat. Du verbe composé ἀνάβλεψον, le préfixe ἀνα peut revêtir deux sens : *de nouveau* ou *en haut ou recouvrer ses sens*[646].

Dans la mesure où ἀνάβλεψον, « vois de nouveau » maintient le sens au v.13a, il ne peut s'agir d'autre chose dans la seconde partie du verset[647] avec ἀνέβλεψα, « je vut et j'ai recouvert mes sens ». Cet aoriste permet une signification combinée de l'action, c'est-à-dire « voir de nouveau » et « recouvrir à la fois ses sens ». Dans tous les cas ce sens s'impose pour le v.13 en entier.

Ainsi, par trois infinitifs, Ananias évoque directement ce qui s'est passé sur le chemin de Damas, désignant ce moment comme celui où Dieu a donné à Paul de reconnaître sa volonté, c'est-à-dire de comprendre l'intervention elle-même de Dieu dans son histoire et de voir et entendre ce que Dieu venait lui donner à reconnaître, à savoir que « le Juste » était vivant et présent dans son existence. En disant que Paul a vu « le Juste », Ananias reprend un titre messianique attribué à Jésus par

---

646 M.-S. J. ZERWICK, M. GROSVENOR, *A grammatical analysis of the Greek New Testament*, 1996, p. 430.

647 Cf. D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28),* p. 280 et note 27.

Pierre (Ac 3,14) et par Etienne (Ac 7,52), selon Fitzmyer[648]. Et les v.14-16 font comprendre que si Ananias n'est pas premièrement le réparateur de l'intégrité de Saul, il devient en revanche la personne par qui Dieu révèle à Paul sa vocation. Présenté comme un juif pieux, il s'exprime en conséquence. Il s'adresse à celui qu'il vient d'appeler « Saoul frère ».

En définitive, les auditeurs de Paul doivent comprendre que son activité missionnaire elle-même incarne son obéissance à une directive divine reçue dans le Temple, lieu symbolique par excellence du judaïsme. Racontée sur le modèle des récits de vocation prophétique, la scène met en valeur le caractère surprenant de l'ordre reçu du Seigneur (le terme pouvant désigner à la fois Dieu et le Christ ressuscité). D'ordinaire, c'est vers Jérusalem que le prophète est envoyé comme messager de Dieu. La scène souligne également que Paul a quitté cette ville contre son gré et que sa vocation d'apôtre des païens s'est greffée sur sa fidélité au judaïsme. Dans cette perspective, loin de représenter une rupture avec Israël, cette vision dans le Temple marque le début de son engagement sans faille au service du Dieu de ses pères[649]. Cette dynamique, malheureusement, ne sera pas comprise par les juifs.

5.3.1.4.4 Paul prend conscience de sa vocation d'apôtre (v.17-21) « B' »

Il s'agit ici du dénouement du discours. On remarquera d'abord que le grand discours de Paul devant la foule des juifs (22,1-22 et la section qui le prépare (21,35-40), sont une insertion pour échapper aux tumultes de la foule, le tribun ordonne de faire entrer Paul dans la caserne. Même s'il n'a pas pu saisir tout le sens du discours de Paul (22,2-22), le tribun sait bien que ce sont ses derniers propos concernant sa mission auprès des nations (22,21) qui ont provoqué la fureur de la foule des juifs[650].

---

[648] Cf. J.A. FITZMYER, Actes, 1998, p. 707.

[649] O. FLICHY, « La chemin de Damas dans le Nouveau Testament », p. 30.

[650] M.-E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *Les Actes des deux Apôtres. Analyses littéraires*, p. 264.

Si la réitération du commandement divin (Paul doit « se mettre en route » : telle est la valeur qu'on donne à l'impératif présent πορεύου en souligne alors le caractère sans appel, les protestations qu'il a élevées semblent avoir été entendues : ce n'est plus le refus des juifs à l'égard du Christ qui motive l'ordre de quitter Jérusalem, mais la décision de l'envoyer « vers les peuples, au loin », εἰς ἔθνη μακράν (v.21).

Il va sans dire que cette vocation vers les Nations n'est pas motivée par le refus avéré des juifs. Car, s'il en fut ainsi, Paul ne pourrait pas espérer convaincre son auditoire de sa fidélité au judaïsme et justifier une activité missionnaire qui impliquerait l'abandon de la prédication aux juifs. La vocation de Paul comme apôtre des païens est loin de signifier une rupture avec Israël. L'envoi vers les païens relève de Dieu et Paul doit obéir à la volonté divine.

Avec cette nouvelle expérience au contact avec les derniers mots du Christ par la vision au Temple, Paul est arrivé à son but à savoir l'orientation nouvelle de sa vie jaillissant de ce moment décisif où Dieu lui-même, pour la deuxième fois, est intervenu directement dans son histoire. On dirait mieux, la troisième fois, car la rencontre avec Ananias qui lui fait découvrir la volonté de Dieu et à quoi il l'a destiné, pourrait constituer la deuxième. Il s'agit là d'une autre nouveauté qui fait irruption dans la vie de Paul déjà converti. Et la réaction immédiate de la foule montre qu'il a touché juste le point bien névralgique pour les juifs de Jérusalem. On en vient à l'idée que l'épisode de la vision du Temple relate le moment où Paul a reçu la vocation d'être aussi l'apôtre des païens.

Il devient clair que ce moment n'est pas celui de la rencontre du Christ sur le chemin de Damas, c'est-à-dire le moment de sa conversion au Christ, ni celui où Ananias lui a révélé le choix de Dieu porté sur lui en vue d'être « témoin devant tous les hommes ». Entre le moment de son baptême, celui où il a commencé à prêcher dans les synagogues (à Damas puis à Jérusalem) et le moment où il reçoit du Christ une autre

mission, il se passe le temps que se manifeste le refus des juifs. Autrement dit, les descriptions des v.17-21 ne sont pas à opposer à celles d'Ac 9,26-30 : c'est bien au cours de l'activité de son témoignage au sujet de son expérience sur le chemin de Damas à Jérusalem que Paul a eu la révélation d'une orientation nouvelle dans sa mission d'envoyé[651].

Ainsi, quelle que soit la réalité historique ou le fait que l'auteur fournit des informations difficilement conciliables avec le chapitre 9, cet épisode reste pourtant décisif dans la vie de Paul[652]. En effet, cette vision dans le Temple est commandée par la relation entre Paul et l'auditoire interpellé, tous deux en situation existentielle. C'est la vérité de cette situation que Luc s'attache à rendre, et il y réussit, semble-t-il[653].

La pointe (v.21) vise à redire que l'appel de Paul est inscrit dans le plan de Dieu[654]. Cependant, que le Ressuscité apparaisse dans le Temple est une première provocation pour l'auditoire. Une seconde provocation vient des paroles qu'il prononce : « Dépêche-toi et sors de Jérusalem, parce qu'ils n'accueilleront pas ton témoignage à mon sujet » (v.18). L'ordre de mission que reçoit Saul est paradoxal puisqu'il consiste à quitter au plus vite la ville en vertu du refus opposé au témoignage dont il est le dépositaire (v.15). Or, cet ordre coïncide exactement avec ce qui

---

651 Cf. O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres*, p. 119-120.

652 O. FLICHY, « La chemin de Damas dans le Nouveau Testament », p. 30.

653 C. L'EPLATTENIER, *Op.cit*., p. 226.

654 J. JERVELL, *Les Actes*, 1998, p. 546.Pour l'auteur, le terme ἔθνη désigne dans le v.21, non pas les « non-juifs » mais « les peuples en dehors de Jérusalem et de la Palestine ». Certes, mais le mot peut garder son sens de « peuples païens » sans que la phrase présuppose l'exclusion d'Israël. Il est clair chez Luc que le mot désigne spécifiquement les nations païennes et c'est bien la réalité de la mission que Paul entend justifier ici pour son auditoire. Il lui importe cependant, de montrer que sa vocation d'apôtre des païens est loin de signifier une rupture avec Israël. Le fait que l'envoi vers les peuples païens lui soit signifié par le Christ au cours de cette vision dans le Temple devient l'attestation divine qu'une telle mission relève bien de la seule volonté de Dieu.

se passe présentement : à ce point du récit des Actes, Paul s'apprête, sous pression de la foule à quitter Jérusalem ! Lue rétrospectivement, la parole du Christ se manifeste comme une parole performative, qui réalise sans attendre ce qu'elle dit[655].

Le lien entre le refus des juifs et l'ouverture aux païens a été annoncé dès le début de la mission paulinienne (13,44-48). Mais le futur (« je t'enverrai ») rejoint le présent d'Ac 22 : le paroxysme du rejet, dont Paul est présentement victime, oriente sa mission vers les nations au loin. L'expression « au loin » (μακράν) fait écho à la déclaration de Pierre dans son discours de la Pentecôte : « c'est pour vous qu'est la promesse, et pour vos enfants, et pour tous ceux (qui sont) au loin, tous ceux que le Seigneur notre Dieu appellera » (Ac 2,39). En Paul se réalise la lointaine promesse. Mais ces paroles renferment au passage la touche d'ironie : à Paul (faussement) accusé d'introduire un non-juif dans le Temple, le Christ au Temple ordonne d'apporter la promesse aux non-juifs[656]. A cette occasion, Paul n'est pas amené à justifier la raison d'être de cette mission. Mais en revanche, il réserve le récit de l'événement légitime à l'ensemble de son activité auprès des païens. Il le situe au moment où il doit se défendre devant la foule qui l'accuse à Jérusalem[657].

L'ordre divin vient arracher le prophète à la vie tranquille qu'il menait jusque-là et lui proposer une orientation radicalement nouvelle pour laquelle il ne se sent pas fait, mais il doit obéir.

5.3.1.4.5 Les ''frères et pères'' deviennent persécuteurs (v.22) « A' »

Il est question ici de la situation finale qui contraste avec la situatio initiale. Les juifs qui avaient écouté Paul se mirent alors à pousser des cris : « Qu'on débarrasse la terre d'un tel individu ! Il ne doit pas rester vivant ! » (v.22).

---

655 Cf. D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, p. 282.

656 D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, p. 282.

657 O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres*, p. 121.

Il s'observe à cette finale, une antithèse totale par rapport aux v.1-2. A la situation initiale, Paul amorçait sa défense, en invitant ses « frères et pères » à l'écouter. Pour justifier cette fraternité et filiation juives, il s'adresse aux juifs de Jérusalem en langue hébraïque. Cela lui a valu le calme et l'écoute. Inversement, à la situation finale, au lieu que ses frères et pères adhèrent à ce qui a constitué le socle de son retournement et qui désormais légitime sa nouvelle vocation, ils réagissent dans le sens de l'arrêter et de le supprimer (v.22) ! Une telle réaction n'a rien d'étonnant. Elle est équivalente à celle des grands prêtres, des chefs et du peuple lors de l'arrestation et la condamnation de Jésus : « Ils s'écrièrent tous ensemble : supprime-le et relâche-nous Barabas »[658]. Cela, sans doute pourrait témoigner selon le narrateur lucanien, l'identification de Paul à son Seigneur ; lien qui ne lui procure pas seulement le salut, l'honneur mais aussi les persécutions et plus tard la mort.

L'élément embarrassant ici, aux yeux des lecteurs, serait ce fait qu'il revenait en premier au Sanhédrin juif en tant qu'instance suprême du judaïsme, l'obligation de plaider la cause du juste ; malheureusement, il réclame avec la foule la mort de Paul. Que ce soit le tribun romain, non moins impur aux yeux du judaïsme, qui tente par légalité de sauver Paul, est un scandale et un paradoxe dont seul l'observateur omniscient en perçoit la finalité. Ce type de scandale religieux traverse les siècles depuis les prophètes.

5.3.1.5 Synthèse théologique

Intégrés au discours de défense de Paul, l'épisode de l'événement de Damas et celui de la rencontre avec Ananias reçoivent une coloration bien différente du récit présenté au chapitre 9.

Le récit du « retournement » de l'ancien persécuteur des chrétiens devient, dans la bouche de l'Apôtre, le récit de sa vocation comme té-

[658] Cf. Lc 23,18 version TOB.

moin du Christ devant tous les hommes, juifs et païens[659]. Autrement dit, l'ultime parole de Paul au peuple juif est une protestation de son indéfectible loyauté au Dieu des pères. Le zèle pour Dieu (22,3), acquis dès sa jeunesse, est le fil conducteur de son parcours de vie. Mais, cette vie a été radicalement réorientée par l'obéissance au Dieu d'Israël. Le témoin privilégié de cette révolution, c'est Ananias de Damas, un juif au-dessus de tout soupçon. Ainsi donc, le chemin de Damas a fait basculer la vie de Paul et son rapport à Jésus Christ. C'est une conversion dans le judaïsme et non pas une conversion du judaïsme, dira Marguerat[660].

Enracinée dans la volonté de Dieu, la vision dans le Temple de Jérusalem énonce la légitimité divine de la vocation de Paul. Cette vocation reçue du Christ en personne est présentée comme l'unique source de toute l'activité missionnaire de Paul qui se trouve définitivement orientée vers les nations, Jérusalem étant le point de départ de l'universalisation du salut qui a retenti dans la prédication dès le début de l'œuvre de Luc (Cf. Lc 2,30-32). Et dans la prédication inaugurale à la synagogue de Nazareth, Jésus appuyait la sentence qu'« aucun prophète ne trouve accueil dans sa patrie », en citant les précédents d'Elie envoyé vers la veuve de Sarepta et Elisée guérissant Naaman le Syrien (Lc 4,24-27).

Entre donc le début du ministère de Jésus (Lc 4) et l'achèvement de la mission de Paul (Ac 22), un arc se tend, où se dévoile la même initiative divine qui déclenche les mêmes effets. La priorité historico-salutaire réservée à Israël n'est pas niée, mais Israël a perdu son exclusivité ; l'avenir appartient à l'évangélisation des nations[661].

D'ailleurs, il est fort bien de remarquer que cette exclusivité des faveurs du salut à Israël était mal comprise et entretenue à tort. Car le Dieu

---

[659] O. FLICHY*, La figure de Paul dans les Actes*, p. 122.

[660] Cf. D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, p. 284.

[661] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, p. 284.

d'Israël est un Dieu de tous. Cette vérité théologique tire aussi la preuve dans l'effet foudroyant de la lumière qui fait tomber Paul à terre et renverse tout son projet privé à lui-même pour l'inscrire dans une mission selon le plan et la volonté de Dieu. Si Dieu l'a brisé et le ressuscite par la suite, c'est afin qu'il devienne un instrument d'évangélisation de peuples juifs et païens selon son seul dessein qui est sans compromis ni favoritisme.

C'est pourquoi, en plus de la conversion sur le chemin de Damas racontée dans ce discours et qui se solde par la confession de la seigneurie du Christ par Saul, celui-ci fait l'expérience d'autres transformations dans sa vie (voir le sommet stratégique : v.6-17). Paul voit de nouveau ou recouvre ses sens (v.13), il prend connaissance de la volonté de Dieu et de ce à quoi Dieu le destine maintenant (v.14), malgré son statut que lui reconnaissait la Torah, et enfin, il reçoit la vocation et le mandat de l'exercer auprès des nations ou témoin devant tous les hommes (v.15).

Ces transformations caractéristiques du progrès spirituel de Saul qui constitue le modèle paradimatique de tout disciple du Christ, feront l'objet de son discours devant le roi Agrippa en 26,1-23. Bien que cette dernière allocution apologétique soit prononcée dans un contexte différent de celui qui se clôture ici, tous deux présentent nombreux éléments de ressemblances dont le centre d'intérêt reste la justification de la vocation de Paul.

5.3.2 Discours de Paul devant le roi Agrippa figure du monde païen (Ac 26,1-23)

La longue épreuve judiciaire de Paul, commencée en 21,1, touche à sa fin par ce discours. Les gouverneurs Félix, puis Festus se sont succédé, sans que Paul ne soit inculpé ni libéré. Finalement, menacé d'être transféré à Jérusalem pour être jugé, Paul a suspendu la procédure judiciaire en faisant appel à l'empereur (25,11).

De passage à Césarée pour une visite de courtoisie, le roi Agrippa accepte que Paul lui soit présenté en audience (25,22). Et Paul est invité à s'expliquer. D'où le *sitz-im-leben* de ce grand discours le plus brillant de Paul dans les Actes, discours soigné et spectaculaire qui couronne la série des discours de défense (22,1-22 discours devant le peuple de Jérusalem, le discours devant Félix : 24,10-21, on y a inséré le discours devant Festus : 25,8-11). En cette dernière présentation publique, Paul devant l'élite de la société locale, par ses talents d'orateur, revient une denière fois sur l'expérience fondatrice de sa conversion sur le chemin de Damas [662].

5.3.2.1 Texte et traduction

En effet, le regard sur le texte montre que ce discours présente moins de problème de critique textuelle malgré ses multiples leçons variantes. Seules les leçons attestées aux v. 4.14.16 et 17 méritent d'être exminées avant de procéder à la traduction du discours.

En effet, au v.4, on a trois leçons variantes dont la troisième mérite d'être analysée. Il s'agit d'une omission de l'article pluriel oi « les » devant Ἰουδαῖοι, « les juifs ». Sa présence est déjà douteuse dans le texte et les témoins de son omission sont nombreux et importants que ceux qui maintiennent l'article. Les témoins de la variante sont entre autres : l'édition précédente de NA[27], le papyrus $\mathfrak{P}^{74}$, les codex Vaticanus, Ephraemi rescriptus première main, le E et le ψ, ainsi que les minuscules 33.81.323.614.925.1175.1505.1739. Le texte de la NA[28] révisée qui maintient l'article oi (les) est attesté, quant à lui par lee codex Sinaiticus, Alexandrinus, Ephraemi rescriptus deuxième correcteur, le Régius, la minuscule 1241 et les témoins constants.

Le maintien de cet article ne s'explique pas, sauf au cas où l'auteur voudrait mettre en exergue « les juifs » ou les singulariser. Or une telle assertion n'est pas de taille dans ce verset. Et déjà l'indéfini

---

[662] Cf. D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28),* p. 328-329.

πάντες « tous » exprime le pluriel au point que la présence de l'article devient une redondance stylistique moins indispensable.

Au v.14, la voix entendu φωνὴν λέγουσαν πρὸς με, « une voix me disant » est rendu différement par les témoins des manuscrits. Le codex H, la miniscule 323 et un manuscrit de la version Vulgate ont choisi φωνὴν λάλουσαν πρὸς με, « une voix s'adressant à moi », tandis que les codex Régius et Ψ, quelques miniscules et les manuscrits de la Mer Morte ont lu φωνὴν λέγουσαν πρὸς με καὶ λέγουσαν, « une voix s'adressant à moi et disant ». Enfin, le miniscule 33 n'a retenu que φωνὴν « une voix ». Par contre les manuscrits qui maintiennent φωνὴν λέγουσαν πρὸς με, « une voix me disant », sont principalement le papyrus 75, les codex Sinaïticus, Alexandrinus, Vaticanus, Ephraemi rescritus et une série de miniscules[663].

Du point de vue de la critique verbale, suivant le contexte du discours, on reconnaît que la voix entendue a son destinataire privilégié, Paul. Mais dans un sens où le narrateur voudrait insister sur le destinataire de la voix, la version moins longue de la Vulgate serait préférable. Mais, du point de vue de la critique externe, les témoins du texte de NA[28] édition révisée, s'imposent par leur importance ainsi que l'ancienneté. Et du point de vue de la critique interne, les verbes λέγοσαν et λάλουσαν pourraient signifier la même chose, surtout que de part et d'autre la réflexivité est exprimée par le pronom me. Par conséquent, la traduction retiendra φωνὴν λέγουσαν πρὸς με, « une voix me disant ».

Au v.16, s'observe une omission du pronom, « moi » entre les expressions σε ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα ὧν τε εἶδές « serviteur et témoin des visions que » et ὧν τε ὀφθήσομαί σοι « que je te montrerai encore ». Les témoins sont principalement le Papyrus 74, les codex Sinaïticus, Alexandrinus, Ephraemi rescriptus deuxième correcteur, Ragius, une série de miniscules, les manuscrits de la Mer Morte, la version latine et

[663] NESTLE- ALAND *28e édition révisée*, p. 472.

la bohaerique. Quant aux témoins du texte Nestlé- Aland 28e édition révisée, on peut citer les codex Vaticanus, Ephraemi rescriptus première main, une série de miniscules, la version syriaque et saidique[664].

En effet, ce verset est incomplet dans sa partie finale. Et Roger Omanson en l'analysant a fait le même constant[665]. On ne voit pas vraiment ce que la TOB a traduit par « de la vision où tu viens de me voir » si ce n'est que par conjecture dictée par le contexte du texte en référence à Ac 22. D'ailleurs, le texte de Nestlé- Aland 28e édition révisée maintient ce pronom « με » avec doute[666]. Dans tous les cas, la présence de με ne se justifie pas. Cette partie du verset est corrompue. La version propre serait μάρτυρα ὧν τε εἶδές ὧν τε ὀφθήσομαί σοι « témoin de ce que vous avez vu et par ce que je te montrerai »[667].

Enfin, au v.17, un groupe de témoins des manuscrits ont choisi le futur ἀποστελῶ σε « je t'enverrai » au lieu du présent ἐγὼ ἀποστέλλω σε, « moi, je t'envoie ». Un autre groupe de témoins des manuscrits plus importants par rapport aux précédents, ont préféré en lieu et place le présent du verbe ἐξαποστέλλω, « je te choisis ». Mais ce sens ne convient pas ici, plutôt celui de « je te délivre »[668]. Les témoins de cette variante sont le papyrus $\mathfrak{P}^{74}$, le codex Ephraemi rescriptus et une série de minuscules, mais leur existence est douteuse dans la tradition manus-

---

664 NESTLE- ALAND *28e édition révisée*, p. 472.

665 R.-L. OMANSON, *A textual guide to the Greek New Testament*, 2006, p. 286. L'auteur souligne : " The manuscript evidence for and against including the pronoun 'me' is evenly balanced. The shorter reading is often preferred since copyists tended to add words rather than omit. But here the longer reading is the more difficult reading in terms of syntax and may therefore, be the original reading. A litteral translation of the text is 'a witnessboth to what you have seen me (με) and to what i shall appear to you'. In order to represent the balance between external evidence and transcriptional probability, the pronoun is put in brackets to indicate uncertainty regarding the original text."

666 NESTLE- ALAND *28e édition révisée*, p. 472.

667 Cf. H. CONZELMANN, *Op.cit*., p. 211.

668 Cf. Jér 1,7-8 ; 1Chr 16,35 ; Ac 7,10.34 ; 12,11 ; 23,27.

crite. Le présent est attesté par les codex Sinaiticus, l'Alexandrinus, le Vaticanus, E, 048 et les témoins constants. Tenant compte également de la vision où l'envoi n'est plus une promesse comme dans le discours précédent, le présent tient fort bien la place de choix.

Après cette discussion, la traduction proposée de 26,1-23 est celle de la TOB édition 2010 en tenant compte des observations faites aux v.4.14.16 et 17.

[1]Agrippa dit à Paul : « il t'est permis de plaider ta cause. » Paul étendit alors la main et présenta sa défense[2] : De toutes les accusations que font peser sur moi les juifs, je m'estime d'autant plus heureux, roi Agrippa, d'avoir aujourd'hui à me justifier devant toi [3]que tu es au fait de toutes les coutumes des juifs et de toutes leurs controverses. Je te prie donc de m'écouter avec bienveillance.

[4]La période de ma vie que, dès ma première jeunesse, j'ai passée au sein de ma nation, à Jérusalem, tous les juifs la connaissent. [5]Ils savent de longue date et peuvent témoigner, si toutefois ils le veulent, que j'ai vécu selon la tendance la plus stricte de notre religion, en Pharisien. [6]Et aujourd'hui si je suis traduit en justice, c'est pour l'espérance en la promesse que Dieu a faite à nos pères, [7]et que nos douze tribus, en assurant le culte de Dieu nuit et jour, sans relâche, espèrent voir aboutir ; c'est pour cette espérance, ô roi, que je suis mis en accusation par les juifs. [8]Pourquoi juge-t-on incroyable parmi vous que Dieu ressuscite les morts ?

[9]Pour ma part, j'avais donc vraiment cru devoir combattre par tous les moyens le nom de Jésus le Nazôréen. [10]Et c'est ce que j'ai fait à Jérusalem ; j'ai en personne incarcéré un grand nombre des saints en vertu du pouvoir que je tenais des grands prêtres et j'ai apporté mon suffrage quand on les mettait à mort. [11]Parcourant toutes les synagogues, je multipliais mes sévices à leur égard, pour les forcer à blasphémer et, au comble de ma rage, je les poursuivais jusque dans les villes étrangères.

[12] c'est ainsi que je me rendais un jour à Damas avec pleins pouvoirs et mandat spécial des grands prêtres. [13]J'étais en chemin ô roi, lorsque vers midi je vois venir du ciel, plus resplendissante que le soleil, une lumière qui m'enveloppe de son éclat ainsi que mes compagnons de route. [14]Nous tombons tous à terre et j'entends une voix me dire en langue hébraïque : ''Saoul, Saoul, pourquoi me persécuter ? Il t'est dur de te rebiffer contre l'aiguillon!''[15] Je réponds : ''Qui es-tu, Seigneur ?'' Le Seigneur reprend : ''Je suis Jésus, c'est moi que tu persécutes.'' [16]Mais relève-toi, débout sur tes pieds ! Voici pourquoi en effet je t'ai suis apparu : je t'ai destiné à être serviteur et témoin de la vision où tu viens de me voir, ainsi que des visions où je t'apparaîtrai encore. [17]Je te délivre déjà du peuple et des nations païennes vers qui je t'envois [18]pour leur ouvrir les yeux, les détourner des ténèbres vers la lumière, de l'empire de Satan vers Dieu, afin qu'ils reçoivent le pardon des péchés et une part d'héritage avec les sanctifiés, par la foi en moi.

[19]Dès lors, roi Agrippa, je n'ai pas résisté à cette vision céleste. [20]Bien au contraire, aux gens de Damas d'abord, et de Jérusalem, dans tout le territoire de la Judée, puis aux nations païennes, j'ai annoncé qu'ils avaient à se convertir et à se tourner vers Dieu, en vivant d'une manière qui réponde à cette conversion. [21]C'est la raison pour laquelle des juifs m'ont appréhendé, alors que je me trouvais dans le temple, essayant d'en finir avec moi. [22]Fort de la protection de Dieu, jusqu'à ce jour, je continue donc à rendre témoignage devant petits et grands; les prophètes et Moïse ont prédit ce qui devait arriver, et je ne dis rien de plus ; [23]le Christ a souffert et lui, le premier à ressusciter d'entre les morts, il doit annoncer la lumière au Peuple et aux nations païennes.

5.3.2.2 Contexte et structure (Ac 26,1-23)

L'analyse du discours de 26,1-23 rend compte que la comparution de Paul devant Félix imitait le récit de la comparution de Jésus devant Pilate mais non sans intérêt pour le narrateur. Et ce parallélisme entre Paul et Jésus a été systématisé par le narrateur des Actes des Apôtres.

Le discours a presque la même dimension que le précédent. On sait que depuis son arrestation (Ac 21,17), Paul a fait son apologie face aux juifs à Jérusalem (22,1-22), le tribun romain le transfère au Sanhédrin, et par la suite, le Sanhédrin à Césarée où Paul sera fait prisonnier (22,23–26,32). Festus, après avoir interrogé Paul, déclare devant ses accusateurs : « quant à moi j'ai découvert qu'il n'a rien fait qui mérite la mort (25,24-26a) ; à son sujet, je n'ai rien donc de solide (ἀσφαλές) à écrire au ''seigneur''[669] (v.26a). Festus doit déférer Paul au Roi Agrippa parce que celui-ci avait été chargé par Rome des problèmes de nomination du Grand-Prêtre de Jérusalem. On doit pouvoir le créditer d'une certaine connaissance des affaires juives. C'est lui qui mènera l'interrogatoire au sujet de Paul[670].

Au terme de son procès, invité à prendre la parole devant le roi Agrippa et devant toute sa cour, en présence également du gouverneur romain Festus, Paul rappelle à nouveau le récit de sa conversion (Ac 26,9-18). Paul fonde une deuxième fois sa défense sur l'expérience qu'il a vécue sur le chemin de Damas. Il se présente ici comme celui qui a rencontré le Ressuscité et qu'il a reçu la mission de témoigner devant tous, que l'espérance d'Israël en la résurrection des morts s'est accomplie en Jésus de Nazareth.

Ce nouvel éclairage apporté au visage du converti en précise encore les traits et propose au lecteur une autre figure de Paul. Après le Paul protestant devant la foule de Jérusalem et clamant tout haut sa fidélité au judaïsme, apparaît ici un Paul témoin du Ressuscité, portant son témoignage devant des représentants du monde juif et du monde romain. Ce récit, dira Flichy, ouvre et clôture l'ensemble des chapitres consacrés à

---

669 Ac 25,26a : l'empereur reçoit son titre de κύριοςque la foi chrétienne lui conteste pour l'attribuer à Jésus : Le lecteur n'oublie pas qu'en 23,11, c'est le Seigneur (Jésus) qui a prophétisé que Paul témoignera à Rome, où règne celui qui se croit le maître du monde.

670 CH. L'EPLATTENIER, *Op.cit*., p. 236.

la comparution de Paul devant les autorités religieuses et politiques d'Israël[671].

S'agissant de sa structure, il convient de noter au depart que le discours est narrativement cadré par une mise en situation (25,23-27) et un épilogue (26,24-32)[672]. En effet, Conzelmann[673] et L'Eplattenier[674] à quelques différences près, regroupent ce discours en six niveaux, mise à part l'introduction du v.1 qui en est l'ouverture du discours par le roi Agrippa. Il s'agit des v.2-3 (*captatio benevolentiae*), v.4-5 (sommaire de 22,3), v.6-11 (la foi juive est essentiellement une promesse réalisée en Jésus Christ), v.12-15 (rappel de l'apparition du Seigneur sur le chemin de Damas), v.16-18 (vocation de Paul qui renvoie au chapitre 9), v.19-23 (Paul s'adresse de nouveau au roi Agrippa).

En tenant compte, d'une part, des liens étroits entre le discours et Lc 21 ainsi que du genre littéraire connu de la rhétorique gréco-romaine, obéissant à des règles précises qu'on peut repérer dans ce discours ; et d'autre part, eu égard aux rapprochements de Philippe Bossuyt et Jean Radermakers[675] avec Odile Flichy[676], la compréhension de ce discours répond à la structure suivante : L'exorde (*exordium*) : v.2-3, l'exposé des faits (*narratio*) : v.4-18, la preuve (*probatio*) : v.19-20, la réfutation de l'accusation (*refutatio*) : v.21, la conclusion (*peroratio*) : v.22-23.

Cependant, si Flichy et ses prédécesseurs soutiennent que le discours d'Ac 26,2-23 avec 22,1-22 et 24,10-21 sont qualifiés d'apologétique dont le premier dans cette liste constitue la réponse à des accusations et

---

671 O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes*, p. 123.

672 *Ibid.*

673 H. CONZELMANN, *Acts of the Apostles. A commentary on the Acts of the Apostles*, USA, Fortress Press, 1987, p. 208-212.

674 C. L'EPLATTENIER, *Les Actes des Apôtres*, p. 236-239.

675 P. BOSSUYT et J. RADERMAKERS, *Témoins de la Parole de la Grâce. Les Actes des Apôtres*, Bruxelles, Institut d'Etudes Théologiques, 1995, p. 695.

676 O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes*, p. 140-142 ; « Le chemin de Damas dans le Nouveau Testament », p. 30-33.

le sommet des discours de défense[677], Marguerat partage leur avis, mais estime qu'Ac 26,2-23 ne se prête pas à une structuration rhétorique de type forensique avec *narratio, propositio et probatio,* bien qu'il soit un discours apologétique. Paul n'argumente pas formellement contre des accusations qu'il ne fait qu'évoquer (26,2.7) ; c'est le récit de sa vie qu'il expose pour se défendre. Ici le récit autobiographique et argumentation sont totalement imbriqués. D'un point de vue chronologique, son histoire se découpe en trois périodes : avant l'événement de Damas (26,4-11), à Damas (26,12-18) et après Damas (26,19-23).

Ce dispositif structurel révèle que l'événement de Damas ne constitue pas un épisode en soi dans le récit autobiographique de Paul, mais qu'il s'inscrit au sein de l'activité persécutrice du Pharisien Saul (« dans ces conditions » v.12a) ; l'activité de persécuteur et le retournement de Damas sont fortement reliés[678].

Du point de vue thématique, Beverly Roberts Gaventa identifie une construction symétrique entre les v.6 à 23 (un chiasme à six membres)[679] tels que Marguerat le présente et ces versets constituent, selon l'apréciation de la présente étude, un parallélisme symétrique à trois segments AA', BB' et CC' :

---

677 O. FLICHY, *Op.cit.,* p. 124: Pour B. R. GAVENTA (From Darkness to Light, 1986, p. 77), le discours de Ac 26 constitue la réponse de Paul à toutes les accusations portées contre lui depuis le début de son procès. Il est chargé, de ce point de vue, d'une « climatic significance ». Pour R. F. O'TOOLE (Acts 26 : *The Christological Climax of Paul's Defense,* 1978), il s'agit d'un sommet christologique ; pour V. STOLLE (*Der Zeuge als Angeklagter*, 1973, p. 103), l'alternance des accusations et des discours de défense construit progressivement une séquence en trois étapes, contribuant chacune à l'élaboration de la pensée. Ac 26 est le pont d'aboutissement de cette séquence, récapitulant les éléments précédemment mis en place.

678 D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, p. 329.

679 B.-R. GAVENTA, "From Darkness to Light. Aspects of conversion", in *The New Testament*, Philadelphia, Forttress, 1986, p. 80.

La foi de Paul est conforme à la tradition (v.6-8) « A » //symétrique : Le témoignage de Paul est conforme à la tradition (v.22-23) « A' » ;

Paul a persécuté les chrétiens (v.9-11) « B » // symétrique : Paul a été persécuté (v.21) « B' » ;

Il a reçu la vocation à Damas (v.12-18) « C » // symétrique : Il a obéi à sa vocation (v.19-20) « C'».

Il va sans dire, de par cette structure, que deux visages de l'apôtre sont réunis dans ce discours, c'est-à-dire : le Paul accusé est devenu le Paul témoin. C'est la nouveauté dans ce discours par rapport au précédent. Ici, le narrateur fait intervenir dans le discours différents protagonistes, en l'occurrence les juifs, Paul lui-même et les représentants de l'autorité romaine. Luc présente les « juifs » comme les adversaires déclarés de Paul et ces derniers ne quittent jamais la position d'accusateurs qu'ils occupent dès le début. Apparemment sourds aux protestations d'innocence de l'Apôtre. Ils font preuve à son égard d'une violence et d'un acharnement qui trahissent bien davantage leur volonté meurtrière que leur désir de justice[680].

5.3.2.3 Compréhension du discours (Ac 26,1-23)

L'interprétation qui cumule à la fois les points de vue chronologique et thématique est à préférer qu'à celle dictée par une structuration rhétorique.

Comparée à Ac 9 et Ac 22, cette troisième version est à la fois réduite et concentrée. La plus forte réduction touche la figure d'Ananias de Damas, déjà atténuée en 22,12-16 par rapport à 9,10-18. Elle disparaît ici complètement. Le rôle des compagnons de voyage est réduit au strict minimum : ils tombent à terre avec Paul (26,14), mais ne le conduisent pas à Damas (9,8 ; 22,11). Toute dimension physique a disparu également : ni aveuglement ni guérison (9,8.18 ; 22,11.13).

---

[680] O. FLICHY, *Op.cit.*, p. 125.

En revanche, le récit innove en aggravant l'activité persécutrice de Paul (26,4-5) et surtout en faisant énoncer directement par le Ressuscité sa vocation à Paul (26,16-18). Cette vocation avait été communiquée à Ananias en 9,15-16 par le Seigneur ou par Ananias à Paul en 22,14-15. De plus, cet énoncé est prolongé sur les lèvres de Paul par le récit de sa mise en œuvre (26,19-23)[681].

Ainsi, le remodelage du récit primaire d'Ac 9 en Ac 26 tient compte de trois facteurs : le locuteur, l'auditoire et la fonction du récit dans l'intrigue des Actes.

Le locuteur est Paul face aux accusations juives et invité à justifier sa cause (v.2). L'auditoire est constitué par le roi Agrippa, qualifié par Paul d'expert en affaires juives (26,3) et sa cour. La place du discours dans l'intrigue des Actes revêt une importance capitale. Il s'agissait en 9 de montrer comment le persécuteur des chrétiens avait été puissamment retourné et son identité recomposée en témoin du Christ. Ac 22 devait insérer le retournement de Paul dans une loyauté sans faille à la tradition juive. A l'extrême fin de sa mission, la troisième version opère une relecture de l'ensemble du parcours de Paul (Ac 9–26). Non seulement la vision de Damans, mais les révélations subséquentes du Ressuscité à Paul sont intégrées à l'événement (26,16). Le passé de Damas est l'occasion de revisiter toute sa vie missionnaire, comprise comme l'obéissance à une vocation impérative. Luc en présente un regard synthétique avant de passer au dernier acte de son livre : le voyage à Rome (Ac 27–28)[682].

Représentant à la fois du judaïsme par son appartenance à la famille hérodienne et au pouvoir politique inféodé à Rome, le roi Agrippa est en effet doublement qualifié pour jouer le rôle d'arbitre. Dans le désir d'entendre Paul (25,22) s'exprime aussi l'attente créée par le récit dans l'esprit du lecteur, d'autant plus que ce dernier, informé (23,11) que la

---

[681] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, p. 330.

[682] *Ibid.,* p. 331.

défense de Paul est en réalité un témoignage rendu à la cause du Ressuscité tel qu'annoncé. Et ce discours de Paul constitue bien le « sommet » de son procès[683].

Le v.1 joue donc le rôle de charnière entre les deux chapitres. Il est à signaler cependant, que, dans la première partie du v.3, μάλιστα γνώστην ὄντα σε πάντων τῶν κατὰ Ἰουδαίους□□ « Tu es un connaisseur de toutes les coutumes et objets chez des juifs » avec l'omission de l'article devant□□Ἰουδαίους.

Par contre, dans les v.4-5, l'apôtre passe à une réaffirmation de sa légitimité religieuse juive par son appartenance à la secte des Pharisiens *: Si toutefois ils le veulent, j'ai vécu selon la tendance la plus stricte de notre religion, en Pharisien.* Derrière cette protestation de bonne conduite du v.4 corroborée par l'existence de témoignages potentiels irréfutables du v.5, se joue la mise en œuvre d'une habile stratégie argumentative qui se déploie dans les parallèlismes symétriques constatés dans la structure de son discours.

5.3.2.3.1 La symétrie foi et témoignage de Paul conformes à la tradition (v.6-8) « A » et (v.22-23) « A'»

Le premier bloc de cette symétrie constitue même la première section du discours. Les v.4-8 exposent la manière dont Paul a conduit sa vie depuis sa jeunesse, vie conforme à la tradition de ses pères juifs. Membre du mouvement le plus strict de la religion juive : le pharisaïsme, Paul qualifie doublement cette affiliation (v.4-5).

En v.6-8, l'orateur invoque avec emphase « l'espérance de la promesse faite par Dieu à nos pères », une espérance que les douze tribus vénèrent et nourrissent jour et nuit. Et il affirme que c'est à cause de cette espérance qu'il est mis en accusation par ses coreligionnaires.

Quand on se réfère à Ac 23,6 et 24,5, on comprend que l'espérance dont il est question ici est celle de la résurrection des morts. Et puisqu'il

---

[683] O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes*, p. 140.

en fait l'espoir millénaire du peuple d'Israël, on peut penser qu'il s'agit plus largement de l'attente du salut et de la libération eschatologique, qu'il focalise à dessein sur l'espérance de la résurrection comme cela peut se lire anticipativement en Ac 13,32-33[684]. Entre Ac 13 et 26, l'espérance d'Israël rime avec la résurrection de Jésus. L'interrogation du v.8 est pointue : « Pourquoi juge-t-on incroyable chez vous que Dieu réveille les morts ? ». On sait que les Pharisiens à la différence des Sadducéens croyaient à la résurrection. S'opposer à Paul qui prêche cette résurrection, c'est renier l'espérance millénaire d'Israël.

Dans la bouche de Paul, « vivre en pharisien » implique en effet non seulement une foi hors du soupçon, mais aussi la croyance en la résurrection, constitutive, à ses yeux, de la foi d'Israël (cf. Ac 24,14-15). Et le

---

[684] Ac 13,32-33 : Après que Paul a montré que l'envoi du Sauveur Jésus est une nouvelle du salut pour Israël, puisque à sa mort conforme aux prédictions prophétiques a répondu la divine surprise de la résurrection (Ac 13,26-31), la seconde phase argumentative de l'homélie passe à la vérification scripturaire. La résurrection est documentée à travers une cascade de trois citations de l'Ancien Testament, qui s'interprètent l'une l'autre : Ps 2,7, Ps 6,10 ; Es 55,3. Le thème résurrection est confirmé par la récurrence des verbes de la résurrection (ἀνίσθημι, v.33a, 34a ; ἐγείρω, v.37). C'est ici que la ressemblance est manifeste avec le discours inaugural de Pierre à la Pentecôte est la plus forte (Ac 2,25-36). La seconde thèse rebondit en 32-33 sur le thème de la promesse accomplie (v.23), avec deux précisions. Cette promesse faite aux pères, « Dieu l'a accomplie pour nous leurs enfants » : l'espérance des pères dans le passé s'actualise et nourrit le présent des enfants. Ensuite, c'es par la résurrection du Christ que la promesse s'est réalisée : « en relevant Jésus » (ἀναστήσα Ἰησοῦν, v.33a) reformule « Dieu l'a réveillé des morts » (ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, v.30). La parole du salut (v.26) se concrétise donc dans l'événement de Pâques. Le parfait « a accompli » (ἐκπεπλήρωκεν, v, 33) signale une action passée dont l'effet se poursuit dans le présent. Le nous proclamateur de cette bonne nouvelle (εὐαγγελιζόμαι, v.32) est assumé par Paul et Barnabé, témoins de second rang, modèles des prédicateurs chrétiens, dont le message s'appuie sur les dires de la génération apostolique (v.31) (cf. D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28),* p. 8-49).

point de départ de sa défense est contenu dans cette double référence à laquelle il donne une valeur normative : la croyance pharisienne en la résurrection est une garantie d'orthodoxie à l'intérieur du judaïsme[685]. Elle s'inscrit en réalité dans la logique de l'argumentation précédente et son contenu confirme tout d'abord que le lien entre l'espérance d'Israël et la résurrection des morts était bien présent dans l'esprit de Paul. Et ce dernier se demande comment on peut considérer la résurrection comme quelque chose d'incroyable (τί ἄπιστον κρίνεται, v.8) alors que c'est un élément constitutif de la foi d'Israël.

Par ailleurs, qui Paul désignerait-t-il par le pronom παρ'ὑμῖν v.8 « parmi vous » ? Faut-t-il penser au roi Agrippa et son entourage ? Aux juifs de l'époque ou aux Sadducéens en particulier ? Paul ne s'adresse pas au roi comme s'il veut l'interpeller, mais en tant que connaisseur du judaïsme.

Pourquoi Israël refuse-t-il de croire que « Dieu ressuscite les morts » alors que cette espérance est fondée sur la promesse de Dieu à son peuple ? Le présent ἐγείρει, « il ressuscite » les morts recèle une profondeur dans la compréhension de Paul de l'accomplissement de la promesse de Dieu à son peuple. Pour lui, croire que Dieu ressuscite les morts dans le présent de son discours, c'est croire que Dieu accomplit sa promesse en ressuscitant Jésus. Pourquoi alors Israël refuse-t-il son témoignage ? La question permet donc à Paul de justifier sa position par laquelle il démontre en même temps l'erreur d'Israël. Dans le contexte de Luc, refuser la résurrection de Jésus revient à nier le pouvoir de Dieu. On touche ici, dira Maguerat, l'effort de Luc, non pas de faire procès au judaïsme, mais de démontrer que le rejet juif de l'Évangile témoigne d'un incompréhensible refus de continuité entre judaïsme et christianisme[686].

---

[685] O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes*, p. 145.

[686] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, p. 335.

Dans le second bloc de la symétrie (v.22-23) « A' », la prédication ou le témoignage de Paul se précise dans son ouverture. Elle inclut « le petit comme le grand »[687]. Cette précision prend tout son sens devant un parterre rassemblant l'élite de la société. Sa conformité à la tradition est soulignée avec emphase : rien de plus que les Ecritures ! Celles-ci sont récapitulées sous le binôme *prophètes- Moïse,* la priorité étant accordée aux prophètes en fonction de leur annonce du Messie. Cette déclaration d'orthodoxie scripturaire est suivie de l'énoncé du kérygme christologique, en deux clauses également balancées (v.23) : mort et résurrection du Christ ne sont autres que « ce que les prophètes ont dit devoir arriver » (v.22b).

Pour Luc et Paul inclus, les Ecritures reçoivent leur sens de leur capacité à prophétiser l'événement Jésus Christ. La résurrection elle-même n'est pas comprise comme un fait brut, mais pourvue de trois commentaires interprétatifs : le Christ est « premier d'une résurrection des morts » ; la lumière du salut, dont Paul n'est que le médiateur d'un message qu'anime la présence du Ressuscité. Enfin, ce salut est destiné à Israël et aux nations, ce qui confirme le lien entre la résurrection et l'universalité du salut[688]. Aux yeux de Paul, ce qu'on lui reproche finalement n'est en réalité que le plein épanouissement de sa foi. C'est pourquoi dans sa déposition, l'accent est mis sur la continuité : cette espérance qui est celle d'Israël et que Jésus-Christ accomplit[689]. Son témoignage final redira cette nouveauté, l'originalité du message chrétien, à savoir que Jésus- Christ est « le premier ressuscité d'entre les morts » (v.23).

Ainsi, le lecteur des Actes n'est pas surpris que le discours pointe sur la résurrection, en laquelle l'auteur voit le cœur du kérygme en même

---

[687] *Ibid*., p. 339.

[688] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, p. 335.

[689] C. L'EPLATTENIER, *Op.cit*., p. 237.

temps que le facteur de continuité entre judaïsme et christianisme[690]. Conscient du progrès qu'il a réalisé en passant de convictions farouches pharisiennes à la foi en Jésus-Christ, Paul conclut que désormais s'accomplit l'espérance de la foi de tout Israël. Il va rappeler ce processus des transformations en relevant encore son passé au service du judaïsme dans les v.9-11.

5.3.2.3.2 Du persécuteur au témoin persécuté B (v.9-11), B' (v.21)

Paul évoque dans le premier bloc B, son parcours spirituel. Dans la fougue de ses convictions partisanes, il a été d'abord adversaire farouche du nom de Jésus le Nazôréen. Ce qui rappelle Ac 22,4-5. Par rapport à la section précédente, on pourrait penser à une rupture que crée ce changement de sujet sur les raisons d'inculpation de Paul pour revenir à la présentation biographique. Et pourtant, le lien des v.9-11 avec les v.6-8 n'est pas à chercher si loin. Ils ont la fonction d'expliciter la question posée au v.8 ainsi que son effet symétrique des v.22-23.

Le parallélisme symétrique du segment BB' consacrerait l'adage : *Tout se paie ici bas* ! La souffrance que Paul infligeait aux chrétiens, il la subira à son tour après sa conversion au Ressuscité. Bien que le contexte ne soit pas le même, Paul était convaincu qu'il servait Dieu en s'opposant au christianisme. Paradoxalement, c'est cette ferveur, semble-t-il, que le Ressuscité à sublimée qu'il l'utilise plutôt comme son témoin.

En effet, en voulant se rendre crédible aux yeux du roi Agrippa, Paul doit expliquer comment le pharisien de stricte observance qu'il était en est arrivé à croire à l'accomplissement des promesses de Dieu en Jésus

---

[690] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, p. 339-340. Voir Ac 2,22-36 ; 3,13-26 ; 5,29-32 ; 10,39-43 ; 13,30-39 ; 17,29-31 ; 24,21. Aussi Daniel Marguerat, « Quand la résurrection se fait clef de lecture de l'histoire (Luc-Actes) », in G. VAN OYEN, Tom SHEPHERD, éds, *Resurrection of the dead. Biblical Traditions in Dialogue* (BEThL 249), Leuven, Peeters, 2012, p. 183-202.

ressuscité, alors que ses adversaires, juifs comme lui, et certains de la même obédience pharisienne, le refusent. C'est à cette fin qu'il va évoquer devant le roi dans quelles circonstances il est devenu chrétien et témoin de la résurrection du Christ, fondant sur son expérience personnelle la solidité de son argumentation[691]. Paul montre que son zèle religieux l'a conduit dans un premier temps à persécuter les chrétiens. Tel est le point de départ du récit ici, en faisant valoir au roi que s'il a combattu « par tous les moyens le nom de Jésus le Nazôréen », c'est parce qu'il a cru « devoir » le faire au nom de la fidélité à sa foi. En soulignant que la persécution qu'il menait contre les chrétiens était de cet ordre, Paul donne par avance à son auditoire la clé d'interprétation du récit qui va suivre[692].

Dans cette perspective, Paul n'hésite pas à noircir le tableau de ses méfaits contre le nom de Jésus le Nazôréen en insistant sur sa responsabilité et en décrivant avec un réalisme sans indulgence, la véritable folie meurtrière qui l'animait[693]. Le but de cette peinture en noir et blanc, déployée en un crescendo narratif du v.9 au 11, apparaît clairement : c'est au sommet de son extrémisme antichrétien que la vie de Paul bascule à Damas. Rien ne l'avait préparé à ce divin coup de force, dira Marguerat[694]. Mais semble-t-il qu'on ne doit pas, dans son revirement, sous-estimer le meurtre d'Etienne dont Paul fut témoin ainsi que d'autres évidences liées à l'enseignement de la religion des disciples du Nazôréen. Car il paraît très probable que Saul ne pouvait pas combattre les adeptes du mouvement du Nozôréen avec assez d'énergie sans la moindre connaissance et maîtrise de la doctrine à laquelle il s'attaquait avec une folie meurtrière.

---

691 O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes*, p. 48-49.

692 *Ibid*., p. 49-50.

693 O. FLICHY, « Le chemin de Damas dans le Nouveau Testament », p. 31.

694 D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28),* p. 335.

Quant au bloc B' (v.21), la symétrie de B (v.9-11), tout bascule dans le chef du persécuteur Paul. Pour l'auteur des Actes, Paul n'est pas partisan d'une grâce à bon marché. Le v.21 fait ainsi retour à sa situation de prisonnier et à son point de départ : l'arrestation au Temple (21,30), les juifs le malmènent à cause de sa prédication de conversion orientée non seulement vers Israël, mais vers les non-juifs (v.20). Cela est bien précisé aux v.22-23. Selon qu'il a été précisé dans la symétrie AA', Paul est accusé pour avoir proclamé l'accomplissement des promesses de l'Ecriture dans la résurrection du Christ. Le cas ainsi présenté révèle que Paul porte à son comble le caractère injustifiable de l'hostilité de ses adversaires.

5.4.2.3.3 Vocation à Damas et sa mise en œuvre C (v.12-18), C' (v.19-20)

Dans ce segment CC', il s'agit, d'une part, de la mise en exergue du chemin de Damas comme matrice de la vocation de Paul (v.12-18), soit le bloc C. D'autre part, il est question de la mise en œuvre de cette vocation qui se traduit par l'obéissance de Paul (v.19-20). Le segment en soi constitue le sommet des parallèles symétriques construites depuis AA'du discours dans son ensemble.

Paul avec son zèle religieux, ayant le pouvoir et le mandat des grands prêtres, se rend à Damas pour arrêter et ramener les chrétiens enchaînés à Jérusalem (cf. v.12). Sur le chemin, une lumière venue du ciel l'enveloppe lui et ses compagnons de clarté (cf. v.13). Ils tombèrent tous à terre[695]. Paul semble être le seul à avoir vu cette lumière venir, mais il n'est plus le seul qui entend la voix lui parler en hébreu. Sans avoir vu la lumière qui les couvre tous d'éclat ; ils sont tous tombés et

695 En 9,3-4 et 7, la lumière est vue par Paul seul et c'est lui seul enveloppé de sa clarté et tombe à terre (v.3-4). Ce que ses compagnons partagent avec lui dans ce scénario c'est l'écoute de la voix (v.7). En 22,6-7, Paul est enveloppé de l'éclat de la lumière, tombe à terre et entend seul la voix. Ses compagnons voient seulement avec lui la lumière (v.9).

tous entendent la voix, bien qu'elle soit destinée pour l'instant à Paul seul.

La nouveauté dans ce discours (26,13) est que la lumière qui encerclait Paul des rayons περι-ἀστράπτω, « étinceler autour » en 9,3 et 22,6, fait resplendir Paul et ses compagnons de voyage περιλάμψαν, « briller autour » en 26,13. Ce changement va de pair avec la métaphorisation de la lumière qui parcourt Ac 26. Le passage des ténèbres à la lumière devient symbole de la conversion que Paul est chargé de proclamer (v.18)[696]. Une telle construction est choisie à dessein par l'auteur des Actes des Apôtres. Par sa visée d'universalité, Luc veut faire savoir que, des actions de Dieu en faveur d'un « appelé », dans sa singularité, finissent par s'étendre à tous les humains sans discrimination. Ce qui signifierait que le Dieu qui est communautaire et coopératif, enrôle une personne à son salut pour un but toujours communautaire.

Cette section ouvre à une autre nouveauté. Il s'agit là de ce proverbe grec repris dans la dernière partie du v.14 : σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν, « *Il t'est dur de te rebiffer contre l'aiguillon* ! ». Selon Bossuyt et Jean Radermakers, le sens de ce proverbe doit être à peu près : '' Toute résistance est désormais inutile.'' Que sert à l'homme de résister à son destin [697] ? Au sujet de ce proverbe, Flichy révèle :

Connu donc dans la littérature antique, le proverbe que Paul attribue à la voix céleste était utilisé par les tragiques grecs pour dire, conformément à l'idéal grec de maîtrise de soi, l'inutilité de se rebiffer contre les dieux, et pour mettre l'humanité en garde contre toute tentation de démesure. Tout en saluant la culture du roi Agrippa, Paul lui donne de

---

[696] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28),* p. 336.

[697] P. BOSSUYT et J. RADERMAKERS, *Témoins de la parole de la grâce. Les Actes des Apôtres*, p. 697et la note 122 ; voir aussi H. CONZELMANN, *Acts of the Apostles. A commentary on the Acts of the Apostles*, p. 211 ; C. L'EPLATTENIER traduit le proverbe " Il serait dur pour toi de regimber contre l'aiguillon'', autrement dit : « N'essaye pas de me résister » (C. L'EPLATTENIER, *Op.cit*., p. 238).

comprendre le caractère indiscutable et irrésistible de ce qu'il a vécu. Le lien étroit entre cet événement et l'orientation nouvelle de sa vie le confirme[698].

Daniel Marguerat, quant à lui, fait observer ce qui suit :

> Ce proverbe grec traverse la littérature gréco-romaine d'Eschyle (V^e^ siècle av.J.C.) à Libanios (IV^e^ siècle ap. J.C.). Il est en revanche inconnu de la littérature juive. L'image est celle de la monture incapable de s'opposer à la piqûre de l'aiguillon, bâton prolongé d'un clou. Lorsque le proverbe est cité, c'est pour souligner l'inutilité de résister contre ce qui est plus fort que soi et qui fera souffrir. Mais il est significatif que la volonté plus forte est régulièrement celle des dieux ; le dicton met en garde contre la tentation de démesure (le péché d'hybris), qui pousserait l'humain à outrepasser ses limites pour défier la puissance divine. L'usage le plus proche de notre texte est celui d'Euripide dans sa tragédie *Les Bacchantes* : « regimber contre son aiguillon : un mortel contre un dieu ! » (795). Son introduction en Ac 26 livre la clef de lecture du discours : persécuter le Christ est vain et inutile ; Paul ne peut se dérober à l'apparition céleste qui va réorienter sa vie[699].

Les v.16-18 opèrent une nette modification du compte rendu de l'événement de Damas, travail fait par le Ressuscité lui-même. Ils marquent aussi bien la force qui s'empare de Paul. De persécuteur, il devient « l'homme de service et qui tient sur ses pieds ». Il rappelle celui qui fut adressé au prophète Ezéchiel : « Fils d'homme, tiens-toi débout, je vais te parler » (Ez 2,1)[700].

---

[698] O. FLICHY, « Le chemin de Damas dans le Nouveau Testament », article cité, p. 32.

[699] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, p. 336.

[700] P. BOSSUYT et J. RADERMAKERS, *Op.cit.*, p. 697-698.

Il a été noté que le v.16 pose un problème de critique textuelle et donc sa syntaxe est complexe. Le εἰς τοῦτο γὰρ ὤφθην σοι, en tête de la phrase met en valeur l'aoriste infinitif προχειρίσασθαί qu'il annonce avec emphase, tandis que le rythme binaire de ses compléments permet de faire jouer à la fois un procédé d'hendiadys : ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα, un parallélisme de construction : ὧντε et l'opposition de l'aoriste et du futur εἶδες / ὀφθήσομαί (futur passif de ὁράω).

Le verset présente également un problème grammatical difficile car la présence du με s'explique difficilement à côté du relatif ὧν (accusatif devenu génitif, par attraction avec le ὧν précédent) complément du verbe εἶδες. La suppression de ce με est le plus souvent proposée comme correction du texte. Il présente vraisemblablement un ajout visant à souligner que tout ce que Paul a vu trouve sa source dans le Ressuscité[701]. Metzger[702] a choisi de maintenir le με entre crochets pour tenir compte à la fois de la critique externe et de la probable correction. Il est vrai que cette alternative soit adéquate dans le contexte global du v.16.

On remarque également que le rôle ou la médiation d'Ananias dans la révélation de Paul vocation est omise lorsque ce dernier s'exprime devant Agrippa. Pour Paul maintenant, l'important n'est pas d'insister sur les médiations qui l'ont conduit à son retournement et même de mettre en exergue la figure pieuse d'Ananias du judaïsme. Il s'agit plutôt de faire comprendre au roi Agrippa qu'il a reçu sa vocation de la personne même du Ressuscité. Cette omission de la médiation d'Ananias renforce la concentration, exclusivement christologique des propos de Paul. Le socle de sa vocation ainsi décrite reste sa rencontre avec le Christ sur le chemin de Damas.

---

[701] O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes*, p.154 note (cf. R.F. O'TOOLE, *Acts 26*, 1978, p. 69).

[702] B. M. Metzger, *Critical Textual Commentary*, 1971, p. 495.

Et Flichy conclut à la suite de Miranda[703] que l'essentiel est ainsi mis en valeur, sans que pour autant l'ellipse de cet épisode introduise de contradiction au niveau de la cohérence de l'ensemble. La médiation d'Ananias n'a plus de raison d'être parce que la mission de Paul est immédiatement opératoire. La perspective n'est plus de raconter un itinéraire de conversion. Et par cette mise en exergue de sa vocation, Paul a reçu l'ordre du Ressuscité qui le remet débout ou le ressuscite (v.16a). Le Christ ressuscité s'adresse à lui comme YHWH à ses prophètes pour les engager au service : *« mais, lève-toi et tiens-toi sur tes pieds ».* Le « mais » (ἀλλά) adversatif qui précède cet ordre, signale qu'un changement est déjà partie remise.

Grâce à cette révolution, Paul apprend et réalise trois choses importantes qui l'aideront à parfaire sa présente vocation :

Son nouveau statut lui est signifié[704] : le Seigneur l'institue serviteur et témoin (v.16). Désormais, Paul est chargé d'un service, il est devenu agent d'un autre. Sans le titre apostolique, Paul est aligné sur les Douze. Il est assigné à témoigner « des choses que tu as vues et dans lesquelles je t'apparaîtrai ».

Les conditions dans lesquelles s'exercera son mandat (mission)[705] : le v.17 énonce que le Christ protégera Paul en le délivrant des dangers qu'il rencontrera là où il l'envoie. Le lecteur se rappelle aisément les avanies subies par Paul dès sa conversion (9,20-30) et dans ses deux voyages missionnaires (13–21). Le langage évoque la vocation de Jérémie : « n'aie pas peur d'eux, car je suis avec toi pour te délivrer, dit le Seigneur » (Jr 1,8). Dans la Septante, c'est Dieu qui arrache les siens des griffes de leurs adversaires ; et le Christ élevé prend ici le relais.

---

[703] O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes*, p. 155 ; et note 2 (cf. A. MIRANDA, « La chiamata di Paulo »,1998).

[704] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, p. 337.

[705] *Ibid*., p. 337.

Le but de son envoi [706] : ce but est exposé en trois clauses successives à l'infinitif (v.18). La première nomme l'action de Paul : ὀφθαλμοὺς αὐτῶν, « ouvrir leurs yeux » ; les deux dernières sont précédées d'une conjonction finale τοῦ, « *afin que »* et exposent l'effet souhaité de son action sur les destinataires.

La deuxiéme action : ἀνοῖξαι τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν, « les détourner de ténèbres vers la lumière et du pouvoir de Satan vers Dieu ». Avec le verbe ἐπιστρέφω, « changer de direction, détourner » qui est l'un des verbes de la conversion, on retrouve une terminologie connue de la mission judéo-chrétienne, dont 1 Th 1,9-10 offre un bon exemple. Ouvrir les yeux aveuglés et transformer les ténèbres en lumière fait aussi partie de la vocation du serviteur souffrant (Es 42,7.16 ; 49,6).

Enfin, la troisième action, τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιοσμένοις πίστει τῇ εἰς ἐμέ, « afin qu'ils reçoivent le pardon des péchés et qu'ils aient part à l'héritage des sanctifiés par la foi en moi ». Cette action renoue donc l'appel à la conversion en Jésus le Christ par qui le pardon des péchés est accordé ainsi par qui la foi se sanctifie. Il se vérifie que, pour Luc, le pardon ne concerne pas que le passé, mais ouvre un avenir à l'individu : la participation à la communauté des sanctifiés[707]qui inclut désormais juifs et païens.

On pourrait enfin dire qu'au v.18, il y est souligné la métaphore de l'héritage réservé aux « saints ». Il s'agit de ceux qui ont retrouvé, grâce au pardon de leurs fautes, leur relation d'appartenance à Dieu. Cette métaphore est également connue du lecteur de Luc : la parabole des vignerons homicides[708] en est un exemple. Les derniers mots du v.18 en constituent la pointe : la foi au Christ est la condition pour que s'accomplisse le salut promis par Dieu.

---

[706] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, p. 337-338.

[707] *Ibid.*, p. 338.

[708] Lc 20,9-19.

En effet, Paul veut mettre ses interlocuteurs juifs et en personne le roi Agrippa face à la vocation d'Israël. Si Paul a été mis à part, c'est à la fois pour Israël et les nations (v.17). Ainsi, sa tâche et celle qui revient à Israël, c'est « d'ouvrir les yeux des hommes et des femmes pour les retourner de ténèbres à la lumière (v.18)[709]. En témoignant de la résurrection du Christ, Paul, qui selon le récit de Ac 9, a lui-même fait l'expérience de voir ses yeux s'ouvrir sur le chemin de Damas. En conséquense, il a la mission d'apporter à tous les hommes l'Évangile du salut.

Quant au bloc C' (v.19-20), il s'agit de la preuve (probatio). Ces versets donnent un double résultat de la défense de Paul devant Agrippa. D'une part, sa vocation est une obéissance au mandat divin après son retournement au Christ : la réalité de la transformation qui est opérée en lui au niveau de son devoir religieux constitue bien la preuve qu'il a véritablement fait une expérience de rencontre avec le Ressuscité, et donc la véritable conversion (cf. v.19). D'autre part, sa mission d'annoncer la μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν, « le repentir et le retournement », suit l'itinéraire qui commence par les juifs et se poursuit jusqu'aux païens (cf. v.20). Ce qui rappelle Ac 22,17-21 et 9,28-29. Ce choix de l'itinéraire, semble-t-il, est stratégique et pas conditionnel.

De même, conformément au désir du Christ, Paul se doit d'annoncer l'Évangile destiné aux hommes et aux femmes afin que leurs « yeux s'ouvrent » et qui les invite à « se convertir en se tournant vers Dieu ». Paul reprend la teneur des paroles du Christ, désignant plus largement comme un « retournement » radical, le fait de se tourner vers Dieu en accueillant l'annonce de l'accomplissement de son œuvre de salut et en manifestant concrètement la transformation radicale que cela suppose. La manière exemplaire dont il remplit sa mission se trouve ainsi mise en valeur[710].

---

[709] P. BOSSUYT et J. RADERMAKERS, *Op.cit*., p. 698.

[710] O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes*, p. 160.

Paul conclut son discours en soulignant l'injustice et le caractère incompréhensible de sa situation d'accusé. Il interprète comme signe concret de l'aide promise par le Christ, le fait qu'en dépit de l'acharnement de ses adversaires, il reste en vie et continue à témoigner. Il précise qu'il n'a rien fait qu'agir en conformité de la Loi et en accomplissement des prophéties faites à Israël. Paul fait retentir le kérygme (la résurrection) aux oreilles d'Agrippa et de son entourage, comme le sommet de sa défense et surtout de son témoignage. Il est désormais établi comment et pourquoi il est jugé à cause de son espérance en la résurrection. Au roi Agrippa de juger de son témoignage.

Et en se défendant ainsi, Paul a ouvert un autre procès : celui qui convoque Israël pour lui demander de rendre compte de son refus de croire en l'accomplissement des promesses de Dieu et d'accueillir son Messie[711]. En d'autres termes, ce renversement subtil de la situation du procès : l'accusé devient subrepticement l'accusateur qui confronte Israël avec sa propre faille.

Il convient de noter, par ailleurs, que les v.24-32 qui constituent la double réaction du roi Agrippa au discours de Paul, n'a pas intéressé cette étude. Certes, on peut retenir la possibilité d'un accueil du témoignage de Paul qui reste ouvert au moment où se clôt l'audience et où, sur une deuxième parole du roi, l'innocence de Paul est définitivement reconnue. La finale reste indéterminée, suggérant par la dimension proléptique de l'ouverture qu'elle fait sous-entendre. Flichy dira dans ce contexte qu'il faut peu de chose pour que les élites gréco-romaines soient convaincues d'accueillir le message chrétien[712].

Si Paul, en affirmant que souffrance et résurrection de Jésus coïncident avec l'ensemble des Ecritures, est traité de fou ou que ses nombreuses études l'auraient jeté dans le délire, il opposera à cette folie la vérité et le bon sens, σωφροσύνη, « bon sens, modération, tempérance »

---

[711] *Ibid.,* p. 162.

[712] O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes*, p. p. 163.

(voir v.24-25). Pour ainsi dire que l'événement de Damas ne l'a pas jeté dans le délire, mais lui a permis d'atteindre l'idéal de la sagesse grecque. Et Paul parle au roi Agrippa comme celui qui connaît « ces choses » en tant que monarque juif (voir v.26-29). Le roi Agrippa reconnaît par sa réaction, la force persuasive du discours de Paul, mais s'y dérobe. A tout le moins, il reconnaît que l'adhésion au témoignage de Paul est une option possible, même s'il n'y souscrit pas. A la délibération, le roi affirmera l'innocence de Paul et celui-ci pourrait être relaché s'il n'avait pas fait lui-même recours à la juridiction impériale.

5.3.2.4 Synthèse théologique

Après le discours de protestation devant la foule de Jérusalem au sujet de sa fidélité à la foi juive et aux traditions de ses pères (22,1-22), apparaît en 26,1-22, la justification de sa fidélité comme témoin du Ressuscité. A ce niveau, Paul porte son témoignage devant des représentants du monde juif et du monde romain. Ce qui fait que les deux discours ouvrent et clôturent respectivement, l'ensemble des chapitres consacrés à la comparution de Paul devant les autorités religieuses et politiques d'Israël. Et la stratégie narrative mise en place par le narrateur lucanien tout au long de l'épisode du procès de Paul apparaît comme l'indispensable clé herméneutique pour comprendre les raisons et l'importance du nouveau visage du témoin Paul.

Ac 26,1-23 est le discours qui constitue donc un sommet par rapport à tous les discours précédents de la défense de Paul. Il est l'occasion de fixer, une dernière fois, les contours du christianisme que confesse Paul. Il paraît donc comme un sceau au testament de Paul comme témoin du Christ dont la vérité, le bon sens et l'innocence lui sont reconnus même par les moins chrétiens ou ceux de l'extérieur de la foi chrétienne, comme le roi Agrippa.

Ce qui était reproché à Paul dans ce discours n'était en réalité que le plein épanouissement de sa foi. C'est pourquoi dans sa déposition,

l'accent a été mis sur la continuité : cette espérance qui est celle d'Israël et que Jésus-Christ accomplit. Son témoignage final l'affirme et le précise (v.23), à savoir que Jésus-Christ est « le premier ressuscité d'entre les morts ». Conscient du progrès qu'il a réalisé en passant des convictions pharisiennes à la foi en Jésus-Christ en qui, désormais, s'accomplit l'espérance de la foi de tout Israël, avec habileté, Paul se doit d'expliquer comment lui, pharisien de stricte obédience et redoutable persécuteur des chrétiens, est devenu témoin inlassable du Ressuscité. Ce qui lui permet de procéder par son propre témoignage relatif à son retournement au (cf. v.9-11).

La comparaison des descriptions de l'événement de Damas dans les trois textes (9,3-4 et 7 ; 22,6-7 et 9 ; 26,13-14) permet au lecteur de se rendre compte que les expériences que Paul ne partageait pas avec ses compagnons dans les deux récits précédents, désormais, se réalisent en 26,1-23.

La structure littéraire du discours d'Ac 26,1-23 par rapport au récit de 9,1-31 et du discours auprès des Jérusalemites, 22,1-22, vise la démonstration de l'universalité des actions de Dieu. Pour signifier en définitive que l'expérience d'un « appelé » dans sa singularité, ses actions finissent par s'étendre à tous les humains sans discrimination de race ou d'origine. Le Dieu qui est communautaire lorsqu'il rencontre les individus, vise toujours un but, celui d'une communauté plus étendue. Nul ne doit lui résister (v.14). Le Christ qui a rencontré Paul dans son vécu quotidien et dans son zèle détourné, a manifesté en lui sa puissance de vie. Après l'avoir brisé, il l'a doté par la suite du pouvoir de communiquer son Évangile aux autres, juifs et païens. Cela est bien illustré par les v.16-18. La force qui s'est emparée de Paul de Tarse sur le chemin de Damas, l'a transformé en témoin du Christ. Et lui ne doit que l'obéissance au mandat divin dans sa vocation d'apôtre (v.19-20).

Il ressort de ce discours que la vie du témoin du Ressuscité devient en elle-même Évangile. En effet, après la résurrection le Christ ne se fait

connaître au monde que par la parole et la vie de ses disciples ou témoins. Et la véritable conversion au Christ doit constituer un modèle pour la conversion des autres. Dieu ne sauve pas une personne pour elle-même, mais son salut la met en marche vers les autres sans discrimination. Au regard de l'apologie de Paul devant le roi Agrippa, d'une part que ses propos défensifs coïncident avec le récit de sa propre vie, celle-ci étant illuminée par le Ressuscité. Or, ce récit de vie devient en même temps une invitation à croire (26,27-29).

Parce que la vie de Paul est alignée sur le modèle christologique du prophète envoyé vers les nations et rejeté par les siens, elle aquiert elle aussi une qualité kérygmatique. La vie du témoin se transforme dans ce sens, en lieu où se donne à découvrir l'Évangile[713]et non pas la dispersion et la mort ! Aletti renchérit lorsqu'il affirme que les hérauts de la Bonne Nouvelle ne peuvent ne pas parler de leur vie, et ce faisant montrer comment le Christ les a rencontrés, comment leur itinéraire en a pris une nouvelle cohérence, celle même des voies de Dieu[714].

Il convient dès lors de relever ce glissement capital qui implique que le récit de la vie de Jésus n'est plus le support exclusif de la Bonne Nouvelle. C'est plutôt la vie du croyant qui devient témoignage dans la mesure où, en la racontant, il révèle en même temps le pardon et la grâce du Christ qui le façonne[715]. Cepedant, il n'est pas question ici d'une substitution du témoin à la personne du Christ qui demeure le garant du vouloir et du faire dans l'œuvre de l'annonce de son Évangile.

On doit noter d'autre part que la conversion est d'ordre paradigmatique et didactique. Elle ne doit être qu'exemplaire. La forte analogie entre l'expérience de Paul à Damas et sa vocation à « ouvrir les yeux » des autres pour les faire passer de l'obscurité à la lumière (26,18), fait comprendre que cette expérience n'est pas réservée au seul Paul de

---

[713] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, p. 342.

[714] J. -D. ALETTI, *Quand Luc reconte,* p. 165.

[715] D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13-28)*, p. 342.

Tarse. La violente illumination de Damas est le prototype d'une conversion à laquelle Paul doit œuvrer auprès d'Israël et des Nations. C'est dans ce sens qu'on peut dire que la conversion de Paul de Tarse est donc arrachée au registre autobiographique pour acquérir un statut paradigmatique. Elle illustre la condition croyante comme telle et devient représentative de l'expérience d'accession à la foi. En d'autres termes, Paul devient après sa conversion un modèle à imiter (cf. Ph 3,7.9.17).

C'est ainsi que le progrès dans la confession de foi de Paul de Tarse n'a cessé d'ouvrir des horizons spirituels révolutionnés au sein des communautés chrétiennes. Son retournement a produit des réformes significatives au sein même des structures sociopolitiques depuis ses contemporains. Il est important de constater que ses révolutions influent sans cesse sur des siècles depuis lors. C'est pourquoi le chapitre suivant sera consacré succinctement aux réformes significatives opérées par Paul comme conséquence de sa conversion et de sa vocation. A ce niveau, on aura à insister sur quelques contextes qui recèlent de sensibilité très profonde en ces derniers siècles.

6

PAUL, SON RÔLE D'APÔTRE DANS L'HISTOIRE DU SALUT ET DE SA RÉCEPTION

Après l'analyse du récit de conversion de Paul de Tarse ainsi que ses deux discours relatifs à sa vocation, un regard succinct est envisagé sur son rôle d'apôtre dans l'histoire du salut et de sa réception. Il s'agit de se rendre compte de son impact en termes de conséquences liées à sa conversion et à sa vocation. C'est aussi une tentative d'apprécier les manières dont les communautés chrétiennes des générations et des siècles après Paul ont pu le comprendre, l'interpréter et l'intégrer comme modèle du croyant et de vocation.

À l'issue de ce parcours, un rapport succinct sera proposé sur l'étude psychologique de la conversion de Paul. Car, l'action du converti Paul de Tarse est visible et pluridimensionnelle. Dans cette section, il sera question de relever quelques aspects qui s'inscrivent plus profondement dans la thématique de la présente étude. Il sera aussi judicieux, mais de manière sommaire de montrer comment le christianisme avait reçu et interprété l'action de l'apôtre. On aura d'ailleurs constaté que même les Actes des Apôtres constituent un des phénomènes de la réception la plus remarquable de Paul.

La question qui se pose cependant ici est celle de savoir pourquoi cette première fixation narrative de l'Évangile et de l'apôtre émane-t-elle de Luc ? Marguerat soutient que la rèponse tient à la crise que connut la chrétienté dans les années 60 suite à la disparition de la génération apostolique. Cette disparition a précisément déclenché une crise de la

mémoire collective chrétienne, les témoins de Jésus ayant disparu. Elle a nécessité, pour emprunter les catégories de Jan Assmann : *le passage d'une mémoire communicationnelle à une mémoire culturelle.* La première embrasse des souvenirs qui se rapportent au passé récent, et que l'homme partage avec ses contemporains. Tandis que la seconde transforme l'histoire factuelle en objet du souvenir. Dans le souvenir, l'histoire devient mythe. Elle n'en devient pas irréelle pour autant ; au contraire, c'est alors qu'elle prend réalité, c'est-à-dire prend une force normative et formative durable »[716].

Marguerat retient quant à lui de l'élaboration d'une mémoire culturelle trois choses : d'abord, elle s'élabore à distance des événements ; ensuite elle produit à l'intention du groupe une histoire fondatrice à visée identitaire (dimension formative) ; et enfin, elle s'accompagne d'une régulation du souvenir qui en fixe l'interprétation (dimension normative). Il en vient à la conclusion que c'est en ce phénomène que l'on assiste dans l'écriture de Lc-Ac. L'auteur s'est employé à élaborer une mémoire de Jésus doublée d'une mémoire apostolique, en vue de préserver la tradition des origines et d'en léguer l'héritage à la mouvance paulinienne à laquelle il appartient. Cette mouvance est identifable derrière les « nous » (ἡμεῖς) auxquels se réfère le prologue de son œuvre (Lc 1,1-2). Autrement dit, c'est à l'intention de la mouvance paulinienne, à laquelle il appartient que l'auteur a écrit son œuvre mémoriale « de Jésus à Paul », une œuvre destinée à devenir la mémoire « officielle » du mouvement[717].

---

[716] J. ASSMANN, *La mémoire culturelle, Ecriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, trad. De l'allemand par D. Meur, Paris, Aubier, 2010, p. 45.47.

[717] D, MARGUERAT, « De Jésus à Paul : l'invention du christianisme dans les Actes des Apôtres », p. 4.

6.1 Paul le modèle pour le travail selon Ac 20, 32-35

La conscience que le travail humain est une participation à l'œuvre de Dieu doit imprégner même les activités les plus quotidiennes. Car ces hommes et ces femmes qui, tout en gagnant leur vie et celle de leur famille, mènent leurs activités de manière à bien servir la société, sont fondés à voir dans leur travail un prolongement de l'œuvre du Créateur, un service de leurs frères, un apport personnel à la réalisation du plan providentiel dans l'histoire[718]. Autrement dit, le travail bien fait est l'œuvre qui parle même après celui qui l'a inventée et tient la valeur de l'emprunte que tout disciple du Ressuscité doit léguer à l'humanité.

6.1.1 Texte et son contexte

En effet, le texte d'Ac 20,32-35 est bien établi malgré l'existence de quelques leçons variantes moins importantes.

Quant au contexte, il convient de signaler ici que la réflexion est basée sur l'exhortation de Paul dans la conclusion du discours de Milet en Ac 20,33-35. On note en passant que cette exhortation a des liens avec 2 Th 3,6-15, un texte très éloigné de Lc-Ac qu'on ne saurait pas analyser en profondeur dans le contexte de la présente étude.

On sait que l'épître fait partie de l'ensemble des deutéro-pauliniennes ou tout simplement de l'héritage paulinienne dans des contextes plus ou moins tendus, en se référant explicitement à son autorité, désormais incontestée[719]. Malgré l'éloignement, on réalise que l'auteur ici insiste sur le fait que les chrétiens qui mènent une vie ordonnée doivent constituer un bon modèle par le travail pour l'auto-prise en

---

[718] G. CALLE'S, H. CHAMBRE, P. DE CHARENTENAY, O. DE DINECHIN, et ali., *L'homme au travail. L'encyclique Laborem exercens de Jean-Paul II*, Paris, Editions du Centurion, 1982, p. 102.

[719] A. DETTWILER, « Ecole paulinienne: évaluation d'une hypothèse », in *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 439-440.

charge personnelle. C'est en fait une imitation qu'ils peuvent tirer de l'expérience de Paul lui-même.

De même, pour l'auteur, Paul inspire, si pas exige, des attitudes à prendre vis-à-vis des chrétiens rebelles ou réfractaires. C'est à cette condition que l'épître fait appel à la conclusion du discours d'Ac 20,33-35, dans lequel Paul propose son propre exemple bien connu de tous (*vous le savez vous-mêmes v.34 ; je vous l'ai montré de toutes les manières, c'est en peinant de la sorte qu'il faut venir en aide aux faibles…v.35*, ce qui peut se lire aussi en Ac 18,3).

6.1.2 Compréhension du texte (Ac 20,33-35)

Margurat a dénommé cette exhortation : « la règle déontologique »[720] dans le ministère de Paul. Celui-ci fait passer d'un appel au désintéressement dans l'exercice du leadership communautaire à une exhortation à la solidarité avec les plus faibles.

En comparant cette conclusion du discours de Milet aux textes de la tradition paulinienne (2 Th 3,7-10 et 1Tm 5,17s), on s'aperçoit que ce même motif de Paul, travaillant de ses mains, peut être utilisé dans des directions complètement divergentes[721]. L'analyse réalisée par Redalié sur la conclusion d'Ac 20,34-35 conduit à quelques résultats qui intéressent dans le cas précis.

Par le travail de ses mains, non seulement Paul a subvenu à ses propres nécessités, mais il a également pourvu aux besoins de ses collaborateurs. C'est donc « en travaillant ainsi » (οὕτως κοπιῶντας δεῖ, v.35) que les anciens d'Ephèse doivent soutenir les plus faibles. Ce faisant, ils

---

[720] D. MARGUERAT, « Les Actes des Apôtres », in C.FOCANT, D. MARGUERAT, *La Bible commentée*, 2014, p. 606.

[721] Y. REDALIE', « ''Travailler de ses mains ''. Un modèle, plusieurs modes d'emploi (Ac 20,33ss ; 1 Tm 5,17s ; 2 Th 3,7-10) », in *Reception of paulinism in Acts. Réception du paulinisme dans les Actes des Apôtres*, Paris, Leuven, 2009, p. 295.

pratiqueront la béatitude prononcée par le Seigneur Jésus lui-même « *Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir* »[722].

En Ac 20,33-35, Paul se présente comme un modèle de solidarité. Certains commentateurs ont relevée que quelques manuscrits concluent 20,32 par une doxologie en bonne et due forme, soulignant ainsi le caractère apparemment adventice des v.33-35. La tendance aujourd'hui est plutôt à mettre l'accent sur l'intégration et la fonction de ces ultimes versets de l'adieu de Milet dans l'ensemble du discours. Paul est proposé en conclusion comme modèle que les anciens d'Ephèse sont invités à imiter comme apôtre. Qu'ils soient vigilants comme Paul l'a été (Ac 20,31), qu'ils veillent sur eux-mêmes (v.28) comme Paul l'a fait, qu'ils veillent sur le troupeau (v.28) comme Paul a pris soin d'eux (v.20s.26s). La parole de grâce est prête à les équiper (v.32) comme elle a équipé Paul (v.24)[723].

On remarque que l'exemple de Paul dans ce passage s'articule en trois temps : d'abord le désintéressement (il n'agit pas pour des intérêts matériels, v.24) ; ensuite, il mentionne l'autonomie de sa propre subsistance qui est aussi la preuve du désintéressement et de la non convoitise ; et enfin, la subsistance de ses collaborateurs a été assurée, elle aussi par le travail de l'apôtre. C'est à partir de ce dernier motif, absent des textes pauliniens relatifs au travail de l'apôtre, que le modèle doit être interprété, motivé et imité [724] (cf.v.35).

Il est donc à noter qu'en Ac 20,33-35, c'est le développement caritatif qui motive l'exhortation au travail. Et cette injonction à venir en aide aux plus faibles, s'appuie sur le macarisme *agraphon* de Jésus. La perspective s'élargit et l'exhortation ne se limiterait pas alors aux seuls mi-

---

[722] *Ibid*.

[723] Y. REDALIE', « ''Travailler de ses mains ''. Un modèle, plusieurs modes d'emploi (Ac 20,33ss ; 1 Tm 5,17s ; 2 Th 3,7-10) », in *Reception of paulinism in Acts. Réception du paulinisme dans les Actes des Apôtres*, Paris, Leuven, 2009, p. 295 et note.

[724] *Ibid*., p. 296.

nistres mais s'ouvrent à toute la communauté invitée à suivre l'attitude enseignée par Jésus envers l'argent et la propriété. Cela ne pouvant advenir que si, à leur tour, les anciens en deviennent modèles.

Ainsi, le modèle de Paul s'insère dans la perspective lucanienne de *« charité bienfaisante* ». C'est la solidarité selon les besoins qui est bien représentée dan le récit de Lc-Ac à travers des personnages types : le bon Samaritain (Lc 10,30-37), Zachée qui restitue les biens mal acquis (Lc 19,8), Tabitha et ses œuvres (Ac 9,36-39), l'acte de générosité de Barnabé (Ac 4,37), le partage fraternel de la première communauté (Ac 2,42.44s ; 4,32.34s)[725].

Certes, l'entraide matérielle est aussi une préoccupation présente dans les lettres de Paul, ne serait-ce que dans les textes relatifs à l'organisation et la participation à la collecte (2 Co 8 et 9 ; Rm 15,25-27). Ou encore en sens inverse d'Ac 20,33-35, dans le remerciement aux Philippiens (Ph 4,10-20) pour l'aide parvenue à Paul lorsqu'il était lui-même dans le besoin.

Quant au lien entre travail manuel et entraide, on le trouve, explicitement formulé et proche de Ac 20,33-35, à propos du voleur en Ep 4,28 : « *Celui qui volait, qu'il cesse de voler ; qu'il prenne plutôt la peine de travailler honnêtement de ses mains, afin d'avoir de quoi partager avec celui qui est dans le besoin* ». Dans une sorte d'anticipation de la *restorative justice* moderne (« justice réparatrice »), la motivation du travail va au-delà de la propre subsistance et de l'autonomie matérielle : venir en aide à ceux qui sont dans le besoin[726].

Il ressort que c'est devant le danger de malentendu que Paul a refusé d'exercer son droit à être pris en charge par la communauté (1 Co 9,1-12a.13-14). Il a d'ailleurs accepté des subventions des Eglises de Macédoine (Ph 4,10-20 ; 2 Co 11,18).

---

[725] *Ibid*., p. 297.

[726] Y. REDALIE', « ''Travailler de ses mains ''. Un modèle, plusieurs modes d'emploi (Ac 20,33ss ; 1 Tm 5,17s ; 2 Th 3,7-10) », p. 297.

En définitive, le modèle de l'autonomie matérielle de l'apôtre servira à réduire, voire à éliminera, le poids de ceux qui s'appuient matériellement sur les membres de la communauté. L'intérêt ici porte sur la relation exemple-imitation pour ne pas peser sur la communauté en se faisant entretenir. Mais et surtout, l'exhortation insiste à l'appel au travail de certains membres de la communauté qui ne veulent pas travailler. C'est cette finalité didactique de l'exemplarité qui prend tout son sens dans ce passage.

Si Paul dans son expérience de témoin privilégié du Christ, choisit à ne pas péser sur les communautés chrétiennes, le but principal n'est pas d'ignorer et sous-estimer ses droits ainsi que les responsabilités des membres vis-à-vis de leurs responsables, mais en vue de servir d'un bon modèle à imiter pour le travail.

6.1.3 Synthèse théologique

Le travail est l'une des bénédictions que l'être humain a héritées avant sa chute. Ne pas travailler, c'est donc choisir la malédiction. Le travail n'est en rien le fruit de la déchéance humaine mais plutôt un ordre et un commandement de Dieu. Paul s'inscrit-il dans cette dynamique ?

Au témoignage d'auto-prise en charge sociale par le labeur inlassable de Paul (v.8), se succède l'ordre selon lequel « Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus » (v.10). Ce qui rappelle la formulation de 1 Th 2,9 : « *Vous vous rappelez, frères, nos peines et nos fatigues : c'est en travaillant nuit et jour, pour n'être à la charge d'aucun de vous, que nous vous avons annoncé l'Évangile de Dieu.* ».

Le principe que Paul évoque a une portée très générale et une valeur éthique indubitable, c'est-à-dire la dignité du travail. « Le travail anoblit l'homme », dit-on ! Mais, qu'on ne tire pas de cela des conséquences abusives : le travail, pas plus que le souci des moyens d'existence, ne sont pas des absolus, des valeurs suprêmes. D'ailleurs, l'on pourrait se

demander quel serait le sens de cette prescription dans un contexte de chômage chronique ?

Il est sans nul doute, que l'oisiveté conduit à la dépravation fatale des mœurs et à la dérive d'une société. A l'époque de Paul, on le sait, le travail manuel était méprisé dans la civilisation hellénistique. En revanche, la nécessité du travail semble avoir été dès l'origine un des articles de la morale chrétienne, comme c'était déjà le cas dans le judaïsme. Toutes les cultures du monde possèdent des dictons qui montrent qu'il n'y a pas de « saut métier »[727].

Néamoins, ce principe paulinien n'interdit aucunement pas aux chrétiens de poser paradoxalement les actes de générosité en faveur des démunis et vulnérables. Ceux qui ont le pouvoir d'achat doivent avoir un regard compatissant envers les vulnérables. Ces actes de charité étant aussi un des articles clés de l'expression du commandement de l'amour du prochain dans l'Évangile. Par ailleurs, à ceux qui ont le pouvoir de travailler et délibérément choisissent la dépendance, l'Église comme toute organisation sociale, sans condition, le principe de Paul doit demeurer partie démise.

Le travail doit aider l'homme à être plus humain et libre. Le Pape Jean-Paul II, insistant sur la valeur du travail disait : « Le travail, même dans ses composantes de fatigue, de monotonie, de contrainte dans lesquelles sont perceptibles les conséquences du péché originel, a été donné à l'homme par Dieu, avant la chute, précisément comme instrument d'élévation et de perfectionnement du cosmos, comme complément de la personnalité, comme collaboration à l'œuvre créatrice de Dieu. La fatigue qui lui est liée associe l'homme à la valeur rédemptrice de la croix du Christ ; et, dans la perspective totalisante de l'Évangile, il de-

[727] Les « Havu » disent : « Lurhabaya mazi » pour dire que l'argent qu'on gagne à son suaire n'a pas d'odeur. Ou encore, peu importe le type de travail qu'on fait, pourvu que l'on gagne son pain mais dans la dignité. Les Havu sont l'une des tribus d'Afrique centrale en République Démocratique du Congo.

vient un instrument pour la sociabilité entre frères, pour la collaboration mutuelle ou le perfectionnement réciproque déjà au niveau de la vie terrestre. En un mot, le travail devient l'expression de charité, dans l'unique amour du Christ, qui doit nous pousser à chercher le bien les uns pour les autres, à porter le poids les uns les autres (cf. 2 Co 5,14 ; Ga 6,2) »[728]. La vie n'a de sens que lorqu'elle se partage en sacrifiant une part qui lui est aussi chère pour le relèvement d'une autre vie ou d'une communauté.

Ainsi, la règle déontologique en Ac 20,32-35 fait transparaître, que puisque l'homme est doté des capacités de vouloir et de faire, à quelques exceptions près, Paul le converti, a été un modèle concret pour le travail qu'il en appelle la communauté chrétienne à l'imiter.

6.2 Paul face à la question du *Gender*

On sait déjà que Paul lui-même était un des membres très farouches du mouvement des pharisiens. Comment Paul utilise-t-il le vocabulaire de l'appartenance et le signe marqueur de l'identité ? Thérèse Moreau dans la reherche de l'égalité des droits entre femmes et hommes souligne :

Alors qu'on s'offusque encore des certains emplois comme factrice, procureuse, etc., n'oublions pas que les « pratiques linguistiques n'ont pas toujours fait du masculin un genre universel ». Le postulat, ici, est que la langue n'est pas neutre et, faut-il le rappeler, que les mots ont un sens : ils révèlent et traduisent tout à la fois une vision du monde et contribuent à véhiculer et à maintenir des stéréotypes sexistes[729].

---

[728] G. CALLE'S, H. CHAMBRE, P. DE CHARENTENAY, O. DE DINECHIN, et ali., *L'homme au travail*, *Op.cit.*, p. 119.

[729] T. MOREAU, *Le langage n'est pas neutre*, Lausanne : ARCOSP, 1991, p.73 (cf. Organisation Internationale de la Fancophonie, *Egalité des sexes et développement. Concepts et terminologie,* AIF, Paris, Sébatopol, 2002, p.4).

Le langage est un instrument culturel de construction de la paix et de l'unité d'une communauté. Il est en même temps, une arme de discrimination et de destruction des tissus sociaux. Il est dès lors indispensable, dans le cadre de cette recherche, de repenser les messages de Paul converti face à la question du genre.

Priscille Djomhoué rappelle que Paul vit dans un monde caractérisé par des appartenances multiples. Il s'inspire largement du lexique de ces divers systèmes juifs et gréco-romains, et il les détourne pour exprimer l'appartenance à Christ. Par exemple, la comparaison des lettres de Paul à certains écrits stoïciens permet de voir que deux niveaux de discours offrent la possibilité d'exprimer sa pensée. Le premier utopique établit l'abolition des différences et fait de tous des frères. Le second d'ordre politique maintient les différences établies par la société. Paul n'est pas un philosophe cynique, mais on trouve dans l'Epître aux Galates un effacement des marqueurs d'identité et des contraintes des lois de la vie en groupe. Les marqueurs d'identité (circoncision, pratique de la Loi, baptême), ne permettent pas chez Paul, de constituer l'identité et le groupe, mais l'engagement de tous dans un programme de transformation : être un en Christ[730].

En effet, Ga 3,28 marque le centre de la pensée paulinienne sur les relations entre femme et homme dans l'ordre nouveau instauré par le Christ : οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ, « plus de mâle ni femelle ou plus de masculin ni de feminin »[731]. Dans l'imaginaire religieux, comme il n'y a plus d'esclave et d'hommes libres, Dieu donne accès à sa justice sans discrimination de sexe, de race, de religion ou de statut social. Et désor-

---

[730] P. DJOMHOUE', « Saint Paul. L'œuvre de métaphore » (de Pierre-Marie BEAUDE), in *Etudes Théologiques et Religieuses*, n° 2, janvier-mars 2012 (recension), p. 235.

[731] Les deux noms pour désigner l'homme ou la femme sont tous au neutre, respectivement ἄρσεν « mâle » vient de ἄρσην -ἄρσενος, « mâle » au neutre et θῆλυ, « femelle » vient de neutre θῆλυς- θῆλεως- θήλεια, « femelle ».

mais les humains ne peuvent, dès lors, établir entre eux que des rapports d'égalité et de réciprocité[732].

La position de Paul de Tarse, après son ultime conversion, se définit par un slogan qui réapparaît tout au long de ses lettres : « *Il n'y a plus ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni masculin ni féminin* » puis reprise en Col 3,11[733]. Ce slogan est au cœur de l'évangile qu'il prêche. Il porte au langage une nouvelle conception de Dieu et une nouvelle image de l'être humain. Ce dernier est désormais reconnu par Dieu indépendamment de ses qualités et de ses appartenances. Il est aimé de Dieu tel quel, inconditionnellement, hors de toute prestation de sa part. Cette déclaration qui découle du progrès spirituel de Paul, a révolutionné, non seulement sa vie religieuse et civique, mais aussi la théologie. Elle sert à réviser les considérations sociales des sociétés humaines à travers les siècles. Mais aujourd'hui les organisations écclésiastiques qui ne veulent pas comprendre Paul en ce point de vue, malheureusement, s'affrontent et se tronçonnent de l'intérieur.

L'application du principe révolutionnaire paulinien ne va pas de soi et l'un des écueils sur lesquels il risque notamment de se briser n'est autre que la confusion qui amalgame et nivelle les relations entre humains mâle et femelle.

Si l'homme et la femme sont désormais égaux en dignité, ils n'en sont pas pour autant confondus. Ils sont appelés à construire ensemble une vie commune où l'homme reste masculin et la femme reste féminin. Celle-ci n'a pas, dès lors, plus à gagner une dignité égale à celle de l'homme en le carcaturant ou le singeant, mais bien en affirmant sa féminité où la différence est condition et richesse de la relation réciproque[734].

---

[732] Cf. J.-F. COLLANGE, *De Jésus à Paul. L'éthique du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1980, p. 275.

[733] Cf. Ga 3,28 ; 1Co 12,13; Rm 10,12.

[734] Cf. J.-F. COLLANGE, *Op.cit*., p. 275.

Dans ces conditions, l'étude doit s'efforer de comprendre dans quelle mesure, il y a la persistante accusation de misogynie qui pèse sur Paul de Tarse et répondre à la question de savoir si une telle accusation est fondée ou si elle résulte de la manipulation idéologique du langage ou tout simplement, cela résulte de l'interprétation bien tardive d'une réception de la pensée paulinienne.

En effet, l'homme est toujours défini en fonction de ses qualités, de ses actes. La Torah, comme toute loi, partage les gens en deux camps, ceux qui l'observent et ceux qui la transgressent. La loi qualifie positivement ou négativement, l'humanité devant Dieu, comme le fait d'être libre ou esclave, homme ou femme, riche ou pauvre qualifie les humains dans la société.

Lorsque toute la vie sociale est articulée sur un cursus de qualification très lié à l'argent ou à la beauté ; lorsqu'on reconnaît comme semblables ceux de même sexe, de même nationalité, de même race, de même fortune, de même opinion, c'est cela l'identité fermée. Et la Loi participe à ce mouvement en structurant la relation à Dieu suivant une échelle : les très fidèles, les moins fidèles, les pas fidèles. L'identité fermée a pour dérive perverse l'identité meurtrière : autrui doit disparaître parce qu'il est différent. Elle se concrétise en programme d'épuration de toute sorte- ethnique, religieuse, nationaliste[735].

Ce type d'identité serait à l'origine des fossés meurtriers qui gangrainent les religions et les sociétés du monde. Il donne lieu aux identités diverses et de « trait d'union ». Ce sont des identités du genre : « Je suis par exemple chrétien-africain ; je suis chrétien-occidental ; je suis chrétien- américain ; … ». Et l'on va jusqu'aux petits détails du pays, de la race, du genre, de la tribu et de l'ethnie. Peut-être, il paraît normal que le « trait d'union » existe, mais l'inadmissible serait que souvent, le trait d'union l'emporte sur la source ou il prend une proportion plus grande.

---

[735] Cf. D. MARGUERAT, *Paul de Tarse, un homme aux prises avec Dieu*, p. 33 et 34.

Il est évident que la théologie du « trait d'union » n'est qu'une pure hérésie qui détruit l'unité de l'Église. Si la révélation de Dieu en Jésus Christ égalise tous les êtres humains, on ne peut pas la melanger avec quelque chose d'autre. Diviniser la race, le sexe, le peuple, l'Etat, les dépositaires du pouvoir politique ou religieux ou toute autre valeur fondamentale de communautés humaines, c'est renverser et fausser l'ordre des choses créées et ordonnées sans discrimination par Dieu.

Cependant, la révolution paulinienne fait passer de l'identité fermée et meurtrière à l'identité ouverte. L'évangile de Paul rompt complètement avec cette idéologie de performance sans performance, car celle-ci se vide de sa substance dans la pratique. Dieu reconnaît l'individu et l'accueille sans tenir compte de ses prestations, de ses appartenances, de ses loyautés, de son rang social, de son sexe. Il n'est devant Dieu nulle autre loi qualifiante que celle de la grâce, et la grâce qui se reçoit comme un cadeau, brisant la règle du donnant– donnant. Cette grâce ne requiert que d'être acceptée, et elle s'appelle la foi. A l'extrême opposé du verrouillage édicté par l'identité fermé, la justification, pose la règle de l'identité ouverte. D'après cette dernière, autrui n'est pas reconnu en fonction de ce qu'il est ou a fait, mais en fonction de la grâce divine qu'il a reçue, sans que quiconque puisse prétendre la mériter, même s'il peut croire l'avoir reçue le premier.

La thèse révolutionnaire de Paul devient que, chaque personne existe devant Dieu indépendamment de ses qualités et de son faire. Le propre de Dieu est de ne pas discriminer ou, si l'on reprend l'antique tournure de la Bible hébraïque, de ne pas faire acception de personne[736]. Cette thèse révolutionnaire, Simon Pierre l'avait aussi réalisée lors de son ultime conversion[737]. Et dans la première épître qui porte son nom (1 Pi 3,1-7) qui résulte bien entendu de sa réception, l'apôtre crée un « équilibre logique » dans l'égalité mari-femme et les distinctions de rôle de

[736] Cf. Dt 10,17.

[737] Cf. Ac 10,34-35.

ces derniers. Ils sont tous les deux héritiers de la grâce de la vie éternelle[738].

Ainsi, le Dieu que Paul a rencontré sur le chemin de Damas et qui l'a retourné n'est plus le Dieu de la Loi qui sépare et qualifie ou stigmatise, mais le Dieu du Crucifié, transgresseur de la Loi meurtrière, convive des collecteurs d'impôts et des pécheurs, ami des femmes dites de mauvaise vie, compatissant envers tous les êtres « inqualifiables »[739].

En principe, c'est cette tradition qui devrait constituer le fil rouge dans l'interprétation de la théologie de Paul relative à la femme. Car, c'est aller vite en besogne que de conclure à la misogynie chez Paul. S'il en était ainsi, pourquoi toutes ces femmes autour de lui comme ses compagnons masculins dont le nombre n'atteint même pas la moitié des femmes ? Sans prétendre être exhaustif dans l'énumération, voici comment Sophie Laurent tente la présentation des femmes disciples de Paul :

A Antioche de Pisidie et à Thessalonique, des « femmes de l'aristocratie, croyantes » (Ac 13,50-51 ; 17,4) viennent écouter Paul ; à Philippes, Paul est accueilli par des femmes dont l'une, la riche Lydia, lui ouvre sa maison (Ac 16,13) ; à Athènes, Damaris a « eu confiance » (Ac 17,32),…Sans compter ses collaboratrices énumérées dans la lettre aux Romains : Phoebée (notre sœur » de Cenchrées, Prisca (Priscilla), Marie, Tryphène et Tryphose, Perside « que j'aime », la mère de Rufus qu'il considère comme la sienne, Julie, la sœur de Nérée…Dans la lettre aux Philippiens, l'apôtre demande à Evodias et Syntyche de se mettre d'accord, « elles qui dans l'Annonce ont lutté avec moi » (Ph 4,2-4)…Soit pratiquement autant des noms des collaboratrices que de noms des disciples masculins ! L'apôtre emploie d'ailleurs les mêmes expressions pour présenter ceux qui oeuvrent près de lui, qu'ils soient hommes ou femmes, et les spécialistes pensent depuis longtemps que ces

---

[738] Cf. A. STRAUCH, *Egaux mais différents. Une brève étude des passages bibliques sur l'homme et la femme*, Lyon, Editions Clé, 2006, p. 143.

[739] D. MARGUERAT, *Paul de Tarse, un homme aux prises avec Dieu*, p. 35.

femmes, à différents titres : diaconesses, prophétesses, intendantes…participent aux débats et aux décisions des Églises primitives, qu'elles y occupent des fonctions de responsabilité[740].

Et pourtant, à deux générations près, on lira dans les épîtres pastorales (1 et 2 Timothée ; Tite) des arguments d'une veine antiféministe fondés sur une lecture tendancieuse de Genèse :

« Je ne permets pas à la femme d'enseigner ni de dominer l'homme. Qu'elle se tienne donc en silence. C'est Adam, en effet, qui fut formé le premier. Eve ensuite. Et ce n'est pas Adam qui fut séduit, mais c'est la femme qui, séduite, tomba dans la transgression. Cependant, sera sauvée par sa maternité, à condition de persévérer dans la foi, l'amour et la sainteté, avec modestie » (1 Tm 2,12-15).

Il importe de souligner qu'il s'agit ici d'un problème de réception de Paul. Ces paroles ne seraient pas authentiquement pauliniennes, mais de l'un de ses disciples, plus d'une génération après lui. Ce disciple aurait jugé bon de tirer ces conclusions-là de l'enseignement du maître dans un contexte qui lui était propre. Cet idéal de la femme soumise, assujettie au mâle, ou l'image de la féminité dangereuse rachetée par la maternité, est loin d'être de la plume de Paul, apôtre de l'universalité de l'Évangile du Christ.

On ne cherche pas ici à innocenter Paul, mais plutôt à lui rendre justice. Ce qui exige trois conditions : la première est de ne pas confondre le discours de ses successeurs avec le sien. Les épîtres pastorales et Tertullien s'inscrivent sur une trajectoire déviante à l'égard des déclarations de l'apôtre dans la première épître aux Corinthiens. De la deuxième, il faut apprécier la position de Paul à partir de son centre, de son principe fondamental, sans isoler un élément périphérique comme, il livrait le cœur de sa pensée. De ce fait, en résumant sa position par la jonction : « que les femmes se taisent dans les assemblées » (1Co

---

[740] S. LAURENT, *Sur les pas de Saint Paul. Guide de voyage*, Italie, éditions Bayard, 2012, p. 63.

14,34)[741], la tradition chrétienne s'est écartée de son compte et aurait gravement mutilé sa pensée. De la troisième condition enfin, taxer Paul de conservatisme ou de progressisme, ne peut se faire qu'en fonction de son temps, et non en lui imposant des idéaux de la libération sociale de la femme, qui ne datent, par exemple, en Europe que des années 1960[742].

La liberté de la femme a sa raison d'être. Elle tire son fondement dans la volonté de Dieu lui-même dès la création. Mais il est, et qu'il

---

[741] ANTHONY C. THISELTON, *The first Epistle to the Corinthians. The New International Geek Testament Commentary (NIGTC)*, W. B. Eerdmans, British Library, 2000, p.1150. Quelle femme et pourquoi le silence (1 Co 14,34-35) ? Est-ce une interpolation de Paul ? Pour répondre à cette interrogation, l'auteur examine le résultat des recherches récentes : It's impossible to explicate the nuances of the words of the text independently of jugments about what verses, if any, constitute non-Pauline interpolations. Those who argue for the view that either v.34-35 or v.3b-36 represent an interpolation include; eg. Schmiedel, Weiss, Dautzenberg, Conzelmann, Fitzer, Strobel, Klauck, Fee, Hays, Senft, and Schrage, as well as more cautiously Moffatt and Barret. Before, we consider the various arguments in detail; it may be helpful first to gain an overview. Senft and Schrage provide a helpful outline of five main arguments : 1) The verses allegedly differ from the main theme or themes of 12,1–14,40 ; 2) They supposedly interrupt the flow of instructions about the prophets, as the western copyists perceive (and a few MSS place them after 14,40) ; 3) The verses contradict 11,5 ; 4) To appeal to "the Law" to endorse or to validate church discipline is "non-Pauline"; 5)"the expression 'the church of the saints' ταῖςἐκκλέσιαιςτῶνἁγιων translated above as the churches of God's holy people, is foreign to Paul" (Cf. Senf, *Premiere épître de Paul*, p.182-183). Most, if not all, of those arguments become clarified in the light of patient exegesis. Collins rightly considers this collection of arguments as "not weighty "and traces the themes and vocabulary which precisely reflect Paul's concerns in 1 Co 14,25-40. Any attempt to assess these arguments, however (especially the relation to 11,5), must also take account of a further complication. Many argue that v.34-35 represent a Corinthian slogan or piece of Corinthian theology which Paul quotes, only to reject it. Such a view is not farfetched, for Paul appears to do precisely in 6,12 ; 7,1 ; 10,23 ; and perhaps elsewhere.

[742] *Ibid.,* p. 44-45.

soit ainsi pour toujours. La liberté de la femme est qu'elle soit femme plutôt qu'une autre personne.

Paul a-t-il réalisé cette vérité théologique ? Le principe fondamental du programme de Paul réside dans ce qu'il déclare en Ga 3,28 : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni masculin ni féminin ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ ». Entre les croyants, la foi chrétienne installe la même unité de valeur et déclare ces différences nulles.

Bien que la société où Paul se trouve soit construite entièrement sur les différences, il s'engage à mener une telle révolution dans un contexte non moins facile. Paul reconnaît désormais, que l'Église est communauté de croyants que tout sépare dans la vie, ils sont Juifs, Grecs, esclaves, citoyens, hommes et femmes, mais que la grâce de Dieu égalise. Car personne, pour être sauvé, ne peut exhiber devant Dieu quelque privilège que ce soit, fut-ce sa piété.

C'est pourquoi le droit du maître sur l'esclave, le droit de l'homme sur la femme n'ont plus cours devant Dieu. Le nouveau type de communauté est celui de la découverte que la personne, le « moi », résulte de l'approbation de Dieu et permet la reconnaissance d'autrui comme d'un autre moi, un « toi » auquel Dieu consent, quelles que soient les différences qui nous séparent. La pensée de Paul permet plutôt la mise ensemble du « moi » masculin et du « toi » féminin ; ce qui crée un « nouveau-nous » qui n'exclut pas les diversités. L'homme et la femme sont condamnés à la conjonction dialogale et non à la disjonction discriminatoire.

Mesurer assez la nouveauté de l'affirmation de Paul en Ga 3,28, revient à reconnaître qu'elle mettait fin aux privilèges religieux du juif, aux privilèges politiques du citoyen, aux privilèges sociaux de l'homme[743]. C'est là que se situe la nouveauté de la réflexion de Paul.

---

[743] P. DEBERGE', « Paul, le pasteur », in *Cahiers Évangile*, n°126/décembre 2003, p. 43. Devant la loi, le juif, en effet, jouissait d'une autre position que le

À l'opposé de l'humanité ancienne, soumise à la domination du péché et scindée en groupes antagonistes, l'humanité sauvée se caractérise par une parfaite égalité de droits entre tous les humains. La raison est que le Christ, par la mort de la croix, a mis fin à la rupture originelle qui avait abouti à la domination de l'homme sur la femme et à leur aliénation mutuelle (cf. Gn 3,16). Cependant, l'abolition des rapports de domination n'implique pas un nivellement des différences[744]. Et ce que Paul ne dit pas dans ce passage de Ga 3,28, l'histoire se chargera de le lui faire dire. Surtout lorsque, dans une société peu portée à la mixité sociale et religieuse, surgiront les premières difficultés.

En rappel, on sait qu'une bonne demi-douzaine de passages du Nouveau Testament, presque tous extraits des lettres de Paul sont ceux qu'on a l'habitude d'entendre pour dénoncer dans les circonstances diversifiées l'antiféminisme de Paul. De ces passages, viennent en tête 1 Co 11,2-16 et 14,34-36. Les autres qui complètent la liste sont 1 Tm 2,11-14 ; Col 3,18-24 ; Ep 5,21-24 et 1 Pi 3,1-6. L'analyse de tous ces passages exigerait une étude plus détaillée. Cependant, quelques orientations sur leur contenu essentiel peuvent être sommairement relevées.

Si les questions que Paul règlent ont fait qu'il soit accusé sans cesse de misogynie et pourtant il n'en est pas ainsi, dans quelle mesure faut-il lever l'équivoque ? Comme l'a souligné Michel Gourgues, s'agit-il là d'un cliché simplificateur sans cesse rabâché, sans qu'on se donne la peine d'examiner de près les textes ? Dans les passages incriminés, qu'est-ce qui est de Paul et qu'est-ce qui n'est pas de lui ? Et dans ce qui

---

païen, le citoyen que l'esclave, l'homme que la femme. On en a l'illustration dans cette prescription d'un rabbi du deuxième siècle qui demandait aux hommes juifs de prononcer chaque jour cette prière de bénédiction : «Béni celui qui n'a pas fait ''goy'' (païen), ni femme, ni ignorant ; en effet les ''goyim'' sont comme rien devant toi, la femme n'est pas tenue d'observer les commandements et les ignorants ne craignent pas de pécher ».

[744] P. DEBERGE', *Articlé cité*, p. 43.

est de lui, y a-t-il moyen de départager ce qui est affirmé au nom de la foi et ce qui l'est au nom d'un ordre socio-culturel ?

On reconnaît, selon l'ordre chronologique du témoignage du Nouveau Testament que la proclamation de la nouveauté chrétienne et de l'abolition des différences transmises en Ga 3,28, est sans doute très ancienne, antérieure même à Paul. Comment en est-on arrivé, deux générations plus tard, à prescrire non seulement la soumission de la femme à l'intérieur d'un cadre social, mais sa réduction au silence à l'intérieur même des communautés chrétiennes (1 Tm 2,11-12)[745] ?

Sans remuer le débat théologique, on partirait par contre du fait que, dans sa nouvelle conception de la société humaine, Paul réalise qu'une société qui se construit sur le principe divin d'ouverture, est marquée à la fois, par son universalité et par sa pluralité. Certes, elle n'abolit pas les différences entre les personnes, mais considère que ces différences ne créent pas des hiérarchies devant Dieu. Il s'agit plutôt de ce que Marguerat appelle « l'ouverture à tous et la prise en compte de la particularité de chacun »[746].

---

[745] M. GOURGUES, *Ni l'homme ni la femme. L'attitude du premier christianisme à l'égard de la femme. Evolutions et régressions,* Paris, Cerf, 2013, p. 7.

[746] D. MARGUERAT*, Paul de Tarse, un homme aux prises avec Dieu*, p. 48 : Le premier siècle du christianisme connaissait l'universalisme ; c'était l'ambition de l'Empire romain de rassembler dans un même appareil politique toute l'*oikouménè,* toute la terre habitée. L'Empire se comprenait, déjà comme un village mondial. Mais cet universalisme était celui du « tous la même chose » : tous la même loi, tous la même administration, tous le même empereur divinisé,… Cette mondialisation, n'empêchait pas un étroit cloisonnement de la vie en société : les hommes avec les hommes, les esclaves avec les esclaves, etc. Le premier siècle connaissait aussi le pluralisme, et la synagogue en est un bon exemple. Mais un pluralisme qui construisait en même temps de séparation : le groupe se définit par ce qui le distingue. Même à l'intérieur du judaïsme ancien, les différences avaient cours, qui fractionnaient la diaspora en trois cercles : au centre les juifs de naissance ; puis les prosélytes, nés païens mais adoptant la Torah et la circoncision ; à la périphérie, le troisième cercle comprenait les

Quand Paul parle de l'homme et de la femme, par exemple dans 1 Co 11,3-5, il veut souligner la nécessité de la réciprocité et non de la hiérarchisation des relations qui suppose l'existence d'un maître et son assujetti. Mis à part le v.10 qui présuppose une logique verticale, cette hiérarchisation se trouve cependant équilibrée par le v.11.

En effet, il écrit en 1 Co 11,3-5 :

> « Je veux pourtant que vous sachiez ceci : le chef de tout homme, c'est le Christ ; le chef de la femme, c'est l'homme, le chef du Christ, c'est Dieu. Tout homme qui prie ou prophétise la tête couverte fait affront à son chef. Mais toute femme qui prie ou prophétise tête nue fait affront à son chef ; car c'est exactement comme si elle était rasée ».

Une lecture attentive du passage fait voir que Paul introduit à trois reprises une logique de réciprocité, qui rétablit la symétrie homme/ femme[747]. Après avoir affirmé : « ce n'est pas l'homme qui a été tiré de la femme, mais la femme de l'homme (1Co 11,8), Paul ajoute : « voila pourquoi la femme doit avoir sur la tête une autorité (v.10), car elle est la gloire de l'homme ». Il dira ensuite : « la femme est inséparable de l'homme » (v.11a). Et, il enchaîne : « et l'homme est inséparable de la femme, dans le Seigneur » (v.11b).

Enfin, du constat issu du livre de Genèse : « la femme vient de l'homme » (v.12a), il tire la réciprocité : « de même l'homme existe par la femme, et tout vient de Dieu (v.12b). C'est donc, aller trop vite en besogne que d'accoler à Paul une mentalité patriarcale qui se satisferait de l'inégalité entre hommes et femmes. On voit bien que chez Paul la hiérarchie comme telle, se trouve subvertie par le principe de la récipro-

---

craignant-Dieu, hommes et femmes attirés par la foi d'Israël mais qui n'avaient pas fait le pas de la conversion. Donc, le type de communauté que fonde Paul se démarque à la fois de l'universalisme centralisateur et du pluralisme discriminatoire. Le Dieu de Paul est le Dieu de tous et de chacun.

[747] D. MARGUERAT, *Op.cit*., p. 53.

cité. Le constat de l'insuffisance de la femme sans l'homme est réversible, et dire que la femme vient de l'homme s'équilibre du constat que l'homme naît de la femme.

Ce même principe, Paul le met également en œuvre quand il aborde la question du mariage en 1 Co 7, en insistant sur la symétrie du devoir ou de la responsabilité[748]. Paul pense bel et bien le statut de la femme à partir d'une structure patriarcale fondée sur l'ordre de la création : le rapport d'autorité va de l'homme à la femme, non l'inverse. Mais devant Dieu et en Église, l'égalité acquise en Jésus Christ n'autorise plus aux humains à se juger sur les erreurs du passé, encore qu'à la création, ces erreurs étaient partagées entre l'homme et la femme.

Toutefois, l'égalisation par la grâce ne doit pas conduire à l'anarchie qui ferait oublier les différences spécifiques entre homme et femme. En vertu du rôle dévolu à chacun par Dieu, la logique de la réciprocité doit seul avoir cours. L'homme et la femme doivent vivre la vérité incoditionnelle : universalisalité de la grâce ; sans nier le rôle particulier qui est le leur dans la création, c'est la pluralité sans l'idée de se prévaloir.

Seraient-ce là quelques clés de lecture de ces textes controversés sur les relations entre l'homme et la femme dans l'Église chez Paul.

Toute proportion gardée, et à la suite de Lévi Ngangura Manyanya, affirmer, par exemple aujourd'hui, que la femme n'est pas capable d'exercer telle ou telle fonction, c'est ignorer que selon d'innombrables textes bibliques Dieu utilise aussi bien les hommes que les femmes pour

---

[748] D. MARGUERAT, *Op.cit*., p. 53-54 : 1 Co 7,4-11: « A ceux qui sont mariés, j'ordonne, non pas moi mais le Seigneur : que la femme ne se sépare pas de son mari » (v.10). Mais il ajoute dans la foulée : « et que le mari ne répudie pas sa femme » (v.11). Symétrie de devoir ! Ou encore : ce n'est pas la femme qui dispose de son corps, mais c'est le mari (v.4a). Avant d'étouffer d'indignation, écoutons la suite : « de même, ce n'est pas le mari qui dispose de son corps, c'est la femme » (v.4b). Symétrie de la responsabilité : chacun est appelé à répondre à l'usage de son corps devant l'autre.

délivrer toute une communauté (ou un individu) en danger[749]. La même dynamique est ressentie par Kabutu Biriage et Kusinza Nkinzo lorsqu'ils concluent dans le cadre du ministère pastoral, qu'en vertu du principe du sacerdoce universel, les fonctions pastorales appartiennent à l'ordre des ministères auxquels la femme a droit. De ce fait, la « phallocratie » qui s'est institutionnalisée dans l'Église devrait être considérée comme une antivaleur, voire une hérésie insoupçonnée qui a élu domicile au sanctuaire depuis des siècles[750].

Ainsi, la révolution théologique[751] de Paul réalisée depuis la première moitié du premier siècle de l'ère chrétienne, devrait inspirer et modeler les relations entre hommes et femmes dans l'Église et dans les structures temporelles de nos siècles.

Il va sans dire par ailleurs que, l'accommodement des premières générations chrétiennes aux structures et aux pratiques sociales de leur temps aurait émoussé chez elles la conscience et l'affirmation concrète de la nouveauté évangélique en ce qui concerne la dignité et la participation égale de la femme au salut et à la vie des communautés[752]. Les

---

[749] L. NGANGURA MANYANYA, *Figure des femmes dans l'Ancien Testament et tradition africaine*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 257-258.

[750] KABUTU BIRIAGE et A. KUSINZA NKINZO, « Le principe du sacerdoce universel aux prises avec la manie de la masculinisation du pastorat dans l'Église », in *Egalité chances et droits dans un Congo Cinquantenaire*, CAREPD/ULPGL, GOMA, décembre 2010, p. 82/69-84.

[751] Dans les communautés pauliniennes, l'identité ouverte conférait à chacun une égalité de statut. Et la dispute corinthienne sur le voile ne doit pas cacher un fait d'importance ; au culte à Corinthe, hommes et femmes prophétisent. Voilà qui est parfaitement inhabituel. Les femmes aussi bien que les hommes sont habiletés à exercer dans et pour la communauté des fonctions ministérielles. Dans son œuvre d'évangélisation, Paul s'est entouré des collaboratrices et des collaborateurs, hommes et femmes aux quels il rend hommage dans ses lettres : Rm 16,1.3.6.7.12.13.15… (cf. D. MARGUERAT, *Op.cit*., p. 56-57).

[752] M. GOURGUES, *Ni homme ni femme. L'attitude du premier christianisme à l'égard de la femme. Evolutions et régressions*, Paris, Cerf, 2013, p.169.

notions de supériorité ou d'infériorité, comme celles de l'indépendance ou de la liberté entre les sexes, doivent sans conditions, céder la place à la réciprocité et à la responsabilité. L'homme et la femme ont chacun une identité fixe mais ils doivent construire une identité fixée. Ils sont condamnés à la conjoction dialogale, car ils sont des réactions différentes à la rédemption de Dieu. La reconnaissance de l'identité fixe ou personnelle se vérifie et se donne valeur qu'en confrontation non mitigée avec l'autre. Et le fil rouge de lecture de la théologie de Paul sur la question de la femme dans l'Église doit être la tradition constituée des épîtres protopauliniennes et des Actes des Apôtres.

Le pas que l'Église du 21ᵉsiècle ainsi que toutes organisations humaines doivent réaliser *hic et nunc*, Paul de Tarse l'a déjà franchi. Devant Dieu, les humains deviennent ses fils ou ses filles par le fait qu'il les adopte indépendamment de leur statut, de leurs origines, de leurs appartenances et de leurs loyautés. Devant lui, ils naissent comme une personne. Et l'Évangile est destiné non seulement à Israël, la communauté de l'élection et de la Loi, mais à toute personne disposée à l'entendre, à en vivre[753] et en porter les fruits digne de repentance. Car en effet, revenir à la performance et rétablir des différences, c'est signer le décès de l'Évangile[754]. La foi devient le commun dénominateur de tous ceux qui reconnaissent le Dieu unique, qui est le Dieu de tous et de chacun.

6.3 Paul face aux enjeux politiques du moment

Il y a quelques années, il était assez banal de dire que la vision politique de Paul se résumait en fait à la « théologie de l'Etat » que l'on trouve en Rm 13,1-7 ; que le terme Χριστός dans le vocabulaire paulinien, était seulement un nom propre dépourvu de toute connotation

[753] Cf. D. MARGUERAT, *Paul de Tarse, un homme aux prises avec Dieu,* p.36.
[754] *Ibid.,* p. 40.

politique. Aussi, que l'affirmation κύριος ὁ Ἰησοῦς, « Jésus le Seigneur » était une proclamation religieuse enthousiaste, mais certainement pas un défi face à l'ordre impérial. Rien dans les lettres de Paul n'était lu comme une remise en cause de la validité fondamentale – mais certes temporaire- de l'ordre politique romain[755].

Cette position est aujourd'hui difficile à soutenir. Des théologiens de la libération, actifs sur trois continents et dans des dizaines de pays en développement, ont montré que Rm 13 a été mis au service des visées idéologiques d'une façon qui n'a aucune commune mesure avec la signification du passage au sein du corpus paulinien[756]. Les études critiques du 20e siècle ont démontré qu'un engagement critique face aux valeurs idéologiques de l'époque d'Auguste est au cœur de l'apostolat de Paul. Tels sont les essais réunis par Richard Horsley[757] qui constituent une introduction à cette nouvelle perspective de la recherche et spécifiquement sur les lettres de Paul dans une perspective politique.

De leur côté, Koester et Donfried[758] ont montré que l'idéologie et le culte impériaux constituent le contexte immédiat de 1 Thessaloniciens.

---

[755] N. ELLIOTT, « Situer Paul à l'ombre de l'Empire : pratique apostolique, idéologique impérial et cérémonial impérial », in *Paul, une théologie en construction* (éd. A. DETTWILER, J.-D. KAESTLI et D. MARGUERAT), Genève, Labor et Fides, 2004, p. 160/157-180.

[756] N. ELLIOTT, « Situer Paul à l'ombre de l'Empire : pratique apostolique, idéologique impérial et cérémonial impérial », p. 160/157-180. Cf. R. McAfee BROWN (éd.). *Kairos: Three Prophetic Challenges to the Church,* Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1990.

[757] R. A. HORSLEY (éd.), *Paul and Empire: Religion and power in Roman Imperial Society*, Philadelphia, Trinity Press International, 1997 ID. (éd.), *Paul and Politics: Ecclesia, Israel, Imperium, Interprétation*, Philadelphia, Trinity Press International, 2000 ; N. ELLIOTT, *Op.cit*., p.160 note 13.

[758] N. ELLIOTT, *Op.cit*., p. 161 et cf. K. DONFRIED, « The cults of Thessalonica and the Thessalonians' Correspondence", *NTS* 31, 1985, p.336-356; H. KOESTER, "Imperial Ideology and Paul's Eschatology in 1Thessalonians", in R. A. HORSLEY, *Op.cit*., p. 158-166.

Stanley Stowers a proposé de lire l'épître aux Romains comme une invitation à adopter une discipline du « contrôle de soi », une interprétation qui replace pleinement la lettre dans un climat philosophique et moral de son temps et qui suggère aussi que Paul défend une position qui entre en rivalité avec la prétention personnelle de l'empereur à personnifier la piété[759]. White a soutenu qu'une bonne partie du vocabulaire et du système de pensée de Paul reflète le vocabulaire et les structures de l'idéologie impériale. Il en est de même de la compréhension de Jésus comme κύριος, « Seigneur » et comme celui qui offre à Dieu un sacrifice parfait, la vision d'une οἰκουμ□νη, « monde habité » internationale dans laquelle toutes les nations sont amenées à se soumettre à un seul « Seigneur ». Ces éléments sont présents dans les deux systèmes[760].

Pour Price, les systèmes rituels impériaux constituent « un système cognitif public », une personnification sociale de la pensée, une façon pour les villes grecques d'essayer de « représenter à leurs propres yeux leurs nouveaux maîtres sous un aspect traditionnel » et ainsi de « trouver une accommodation avec un nouveau type de pouvoir ». L'auteur soutient que :

L'origine du culte impérial est à chercher dans les cultes publics hellénistiques des souverains et des citoyens éminents. Si les Grecs passent de ces cultes hellénistiques aux cultes de la Rome personnifiée, aux cultes des « bienfaiteurs romains » en général, ou d'individus romains en particulier, c'est par suite d'une « perception lucide de la situation nouvelle », marquée par l'hégémonie romaine, mais exprimée dans le langage des grecs. Ces cultes sont à comprendre comme des réactions au

[759] N. ELLIOTT, *Op.cit*., p. 161.

[760] *Ibid.* Voir aussi J. WHITE, *Apostle of God*, Peabody, Hendrickson, 1998, p. 110-135.

pouvoir romain qui, aux yeux des élites provinciales, apparaît comme « impossible à manœuvrer d'une autre manière »[761].

Selon Gordon, les sacrifices offerts par les empereurs dans les rituels spécifiques sont devenus de plus en plus « les symboles d'une conception très répendue de la piété, prise en charge par les empereurs non plus au nom d'un sénat et du peuple romain, mais au nom de l'Empire tout entier » et au nom de l'empereur en particulier. Il en est résulté « une accumulation de capital symbolique » en faveur de l'empereur, de telle sorte que « la vie religieuse locale dans l'Empire s'est trouvée complètement imprégnée de références à l'empereur et s'est mise en un sens à dépendre de sa présence »[762].

Dans un tel contexte, l'horizon théologique de Paul est constitué par le thème de l'invasion belliqueuse et libératrice de Dieu qui s'empare du cosmos par la croix du Christ et par l'Esprit du Christ, thème qui va de pair avec l'affirmation audacieuse de la nouvelle création inaugurée par cette invasion[763].

Les problèmes posés par l'épître aux Romains sont beaucoup plus complexes, surtout à cause de l'importance qui a été accordée à cet écrit en tant que trésor de la doctrine chrétienne, spécialement, dans les églises issues de la Réforme.

Etant donné que cette lettre « théologique » contient le célèbre passage de Rm 13,1-7, elle constitue le plus grand défi qu'une interprétation rigoureusement politique de la pensée et de la pratique de Paul doit être relevée. Elliott est convaincu qu'aucun autre écrit du Nouveau Testament, à l'exception évidente de l'Apocalypse de Jean (avec son accent

---

761 N. ELLIOTT, *Op.cit*., p. 162-163 ; S. PRICE, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

762 R. GORDON, "The Viel of Power : Emperors, Sacrificers and Benefactors", dans Mary BEARD-John NORTH (éd.), *Pagan Priests : Religion and Power in the Ancient World*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, p. 192.

763 N. ELLIOTT, *Op.cit*., p.164.

de résistance), n'affronte l'idéologie impériale romaine avec davantage de rigueur que l'épître aux Romains. De ce fait, face à la prétention de l'empereur à incarner la justice d'un nouvel ordre mondial, Paul proclame que la justice de Dieu est désormais en train d'être révélée dans l'annonce triomphale (εὐαγγέλιον) d'un « Fils de Dieu » rival ou rejeton de la maison de David[764].

Tout en abandonnant la position de Melanchthon qui voyait dans l'épître aux Romains un « compendium de la doctrine chrétienne », les interprètes modernes reconnaissent que cette lettre a été provoquée par une situation spécifique qui prévalait à Rome, ce contexte particulier est souvent compris de manière réductrice comme une simple occasion utilisée par Paul pour présenter son évangile au moyen d'une présentation de lui-même, comme s'il s'agissait d'une lettre théologique écrite pour obtenir l'appui des Romains, en vue d'une mission ailleurs[765].

Mais plus loin que cette position, pour nombreux exégètes, la lettre est principalement un « dialogue critique avec les juifs ». Et ces exégètes se préoccupent avant tout du « double caractère » qu'ils perçoivent dans la lettre[766]. Cela revient à assimiler la visée de Romains avec celle d'Ephésiens, pour en faire une charte de la primauté historique du christianisme du milieu païen, au service de ce que Horsley a appelé « métarécit théologiquement déterminé » des études modernes sur le Nouveau Testament, à savoir « le remplacement de la religion excessivement

---

[764] *Ibid*., p. 166.

[765] N. ELLIOTT, *Op.cit*., p. 167.

[766] *Ibid*., p. 168 et cf. W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief als historisches Problem*; A. J-M. WEDDER BURN, "The Purpose and Occasion of Romans Again", ET 90, 1978, p. 136-141; N. ELLIOTT, *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism* (JSNT.S 45), Sheffield, JSOT Press, 1990, p. 9-67.

politique et particulariste qu'est le "judaïsme" par la religion purement spirituelle et universaliste qu'est le "christianisme" »[767].

Les déclarations de Paul en Rm 13 au sujet des autorités politiques en place sont beaucoup plus réservées que celles d'autres juifs vivant sous la domination de Rome. Comme le fait remarquer Meggitt, « Dieu les ordonne, il les a placées là », (ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν, Rm 13,1), il ne leur confère pas une ordination »[768]. Il n'y a ici aucune trace de l'enthousiasme pour le destin divinement établi du peuple romain, qui infecte le discours de Josephe Flavius. Il n'y a aucune adhésion au lieu commun, aussi ancien qu'Aristote, selon lequel le monde est naturellement divisé entre gouvernants et gouvernés, entre maîtres et esclaves. Au contraire, Paul écrit que chaque âme est soumise « aux autorités qui exercent le pouvoir » (ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις, Rm 13,1), une phrase participale qui est remarquable pour la modestie de ses prétentions.

En définitive, Elliott fait la lecture suivante de Rm 13,1-7 :

Le texte fait partie d'une stratégie *ad hoc* de la survie dans une situation de détresse, ni plus, ni moins. Le « réalisme eschatologique » de Paul- un réalisme déterminé par la conviction inébranlable que Dieu a ressuscité des morts Jésus le crucifié- n'a jamais été un réalisme de l'autre monde. Paul était une créature politique pour le moins aussi habile que Philon, dont l'insistance sur la nécessité de discerner le moment politique, dans son traité allégorique *De Somniis,* nous semble étonnamment moderne. « Si les circonstances le permettent », écrit Philon, « il est bien d'attaquer (ἀνθιστάναι) nos ennemis et de renverser leur tyrannie ; mais en cas contraire, le parti le plus sûr est de rester tranquille ». Sinon, on court le risque de partager le destin de ceux qui bravent le pouvoir : « transpercés, fouettés, les extrémités tranchées, endu-

---

[767] R. A. HORSLEY, "Submerged Biblical Histories and Imperial Biblical Studies", in Rasiah S. SUGIRTHARAJAH (ed*.), A Postcolonial Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, p. 154-155.

[768] N. ELLIOTT, *Op.cit.,* p. 181.

rant l'ensemble des tortures qu'une cruauté impitoyable inflige avant la mort, après tout cela on les emmène à l'écart et on les tue »[769].

En effet, la nouveauté chez Paul dans le texte de Rm 13,1-7, c'est qu'il reconnaît et déclare que l'empire reste aussi dangereux qu'il l'a toujours été. Rien n'a changé ; aux chrétiens d'exercer la prudence. Paul ne développe pas l'idée fantastique selon laquelle les puissances seraient sur le point de s'évaporer miraculeusement, pas plus qu'on ne trouve l'idée qu'elles sont faites pour durer toujours (Rm 13,11-12). Ce qui est beaucoup plus visible, c'est l'espace de responsabilité du chrétien. Il doit s'appliquer avec zèle au bien commun (Rm 12,3-21) et remplir l'obligation de l'amour mutuel (13,8-10). Ce qui constitue la « charnière » entre « l'argument » de la lettre, en Rm 1–11, et la partie parénétique, en Rm 12–15, c'est l'exhortation générale à refuser de se conformer au monde (12,2). Cette résistance impliquait pour Paul un défi lancé à l'insolence idéologique de l'empire, par laquelle ce dernier cherchait à légitimer sa rapacité brutale (c'est-à-dire à « retenir la vérité captive de l'injustice », Rm 1,18)[770].

Pour Alain Gignac, Rm 13,1-7 constitue pourtant un nœud gardien de l'histoire de l'interprétation et a fait couler beaucoup au point d'en faire un lieu pour définir les rapports des chrétiens à leurs gouvernements. Sa lecture est rapidement brouillée par deux préoccupations : ses éventuelles incidences politiques et son incertion abrupte dans le discours de l'épître en son ensemble. Il faut dire que ce texte a pu cautionner le support apporté par les chrétiens à des régimes comme celui d'Hitler en Allemagne nazie, de l'Apartheid en Afrique du Sud ou de la dictature de Pinochet au Chili[771].

---

[769] N. ELLIOTT, *Op.cit.,* p. 181.

[770] *Ibid.,* p. 186.

[771] A. GIGNAC, *L'épître aux Romains. Commentaire biblique Nouveau Testament* 6, Paris, Cerf, 2014, p. 478-479.

La plupart des chefs d'Eats africains, s'appuient ou tout simplement se refèrent à ce passage pour légitimer leur dictature. C'est pourquoi, l'auteur pense que pour lire sereinement le texte, il faut discuter la question de son insertion dans la structure, son énonciation, son contexte culturel et ses ambivalences. Ce qui paraît fondamental dans la présente analyse.

À la suite de Pierre Debergé, quatre arguments[772]peuvent être tirés de Rm 13,1-7 :

Primo, Paul rappelle que les chrétiens vivent dans ce monde et qu'ils ne peuvent donc se placer ni au-dessus ni à côté de ceux qui exercent le pouvoir. Membres de deux royaumes de César et de Dieu, il leur faut donc assumer pleinement leur double responsabilité de citoyens du royaume de César et de déjà « citoyen du ciel ».

Secundo, Paul reconnaît que les autorités et les institutions civiles ne sont pas mauvaises ou maudites. Elles sont même un reflet de la puissance divine et elles participent à son œuvre. « Instruments de Dieu pour conduire au bien ; pour faire justice et châtier qui fait le mal » (13,4). Elles exigent de tous respect et obéissance (13,5b). Chaque chrétien a le devoir d'être un bon citoyen en recherchant, à l'époque et dans la situation qui est la sienne, les grandes lignes et les modalités concrètes d'un civisme pleinement vécu et reconnu. Paul affirme que l'exercice de l'autorité est finalisé par le bien commun, puisque, ministre de Dieu, l'autorité se doit de procurer le bien et punir le mal (13,4). Elle doit favoriser la paix et la prospérité. Plus qu'un droit, le pouvoir se présente alors comme un devoir qui met ceux qui le déterminent dans l'obligation de contribuer au bien de tous en leur assurant des conditions de vie sereine et tranquille. C'est là sa légitimité.

Tertio, Paul reconnaît que la soumission à l'autorité doit être vécue « par motif de conscience » (13,5). Ce verset doit être bien compris, car il est le centre et résume la portée du texte. En effet, le v.1 pose la thèse :

---

[772] P. DEBERGE', Article cité, p. 35. Cf. Mc 12,17 ; 1 Tm 2,2-4.

la nécessité de se soumettre aux autorités puisqu'elles ont été établies par Dieu. De là s'ensuit une antithèse qui montre que la soumission ne se justifie pas seulement par l'emprise de la contrainte mais aussi selon la décision librement consentie conformément à l'expression *διὰ τὴν συνείδεσιν,* « *par motif de conscience »* du v.5.

*L*e mot *συνείδεσιν*, « conscience », selon les termes de Kamabu Vangi-si-vavi corroborant la pensée d'Elian Cuvillier, s'avère très fécond. Il révèle la profondeur et la limite de la soumission. Le mot montre comment la soumission peut être assumée et comment cette obligation peut être dépassée. Elle ne peut être une « résignation » moins encore une « obéissance aveugle », mais une soumission qui assume en entrevoyant une résistance. Se soumettre par motif de conscience voudrait alors signifier d'une part que les autorités sont voulues par Dieu, et d'autre part que l'être humain, *a fortiori* le croyant, est appelé à jouer le rôle critique en discernant les signes de dérapage, de dérive et d'abus de la part du pouvoir[773].

Ainsi, à l'opposé d'une soumission passive, résignée ou aveugle, la soumission à l'autorité doit être le fruit d'une acceptation et d'un choix intérieurs qui se concrétisent dans l'accomplissement des devoirs civiques (cf. 13,6)[774].

---

[773] J. KAMABU VANGI SI VAVI, *Pour une éthique du pouvoir en Afrique Subsaharienne. Perspectives éthique et théologique. Cas du Congo-Kinshasa*, Saarbrücken/Deutschland, Editions Universitaires Européennes, 2013, p. 234-235.

[774] Comme les magistrats, « les percepteurs d'impôts célèbrent une liturgie inconsciente », selon Alphonse Maillot (A. MAILLOT*, Epître aux Romains*, p. 323). L'exercice du pouvoir de l'Etat s'appellera service pour Dieu, lorsqu'il se consacre à ce qui lui est assigné, c'est-à-dire dans la mesure où les dirigeants s'acquittent loyalement du bien et du bien être social. Et le v.7 récapitule l'idée en v.6. Paul demande de « rendre » à chacun ce qui lui est dû, tout d'abord l'impôt qui porte ici deux noms différents : *Phoros*, l'impôt direct auquel on pouvait difficilement se soustraire, et le *telos,* la taxe ou l'impôt indirect. L'auteur ici a tendance à rapprocher Rm 13,6-7 au *logion* de Jésus sur le tribut

Quarto enfin, qu'il s'agisse des rois, des empereurs, des gouverneurs ou des magistrats, tous se doivent d'exercer leur autorité sous le regard de Dieu. Paul dit clairement : « Il n'y a d'autorité que par Dieu » et que l'autorité est « un instrument de Dieu » (13,1b.4a). C'est le signe que l'exercice du pouvoir n'est pas laissé à l'arbitraire de ses détenteurs. Au contraire, et c'est bien ce que reflète l'argument de Paul, les autorités qui outrepassent leurs droits, notamment en violant le principe du bien commun, perdent leur autorité. Elles se soustraient à ce qui justifie leur pouvoir, et se privent donc du droit à l'obéissance. On peut être alors amené, en conscience, à désobéir.

Le pouvoir peut donc se positiver ou s'avilir. C'est ici le sens de l'enseignement de Paul. Il s'inscrit dans une ligne de pensée exigeante qui considère de manière positive le pouvoir temporel. Paul établit les obligations concrètes des gouvernés vis-à-vis des gouvernants et réciproquement. Mais au-delà, il montre comment le théologique détermine le politique. Après avoir énoncé la soumission par laquelle tout être humain prend acte qu'il est précédé par un ordre établi, voulu par Dieu, Paul affirme que : « toute autorité vient (ὑπὸ θεοῦ) de Dieu » et celles qui existent ont été établies par Dieu »[775]. Et dans la ligne d'Eric Fuchs, l'auteur fait remarquer que cette affirmation est lourde de conséquences dont il en suggère deux principales :

---

dû à César dans les Synoptiques (Mc 12,13-17). Ce rapprochement s'appuie sur le verbe *apodote* et la recommandation de rendre à chacun ce qui lui est dû (v.7). Cependant Luc est le seul évangéliste qui utilise le terme *phoros (*impôt*)* repris par Paul dans Rm 13. De plus, Rm13, l'enjeu est politique : la légitimité des autorités temporelles et leur vocation. La réponse de Jésus, quant à elle, est quelque peu énigmatique, le propos de Romains étant plus précis. On pourrait dans l'ensemble de l'exhortation dire que la crainte et le respect qui sont dus aux détenteurs du pouvoir prennent tout leur sens si l'on reconnaît que le pouvoir est au service du bien (Cf. J. Kamabu Vangi Si Vavi, *Pour une éthique du pouvoir en Afrique Subsaharienne*, p. 235-236).

[775] J. Kamabu Vangi Si Vavi, *Pour une éthique du pouvoir en Afrique Subsaharienne*, p. 236.

D'une part, elle fonctionne comme une instance critique du pouvoir politique dans la mesure où le pouvoir n'est plus laissé à l'arbitraire de ses détenteurs. Autrement dit, le propos de Paul pose ainsi une exigence éthique qui limite radicalement toute prétention des détenteurs du pouvoir. Ils sont limités dans leurs actions et tenus de ne pas outrepasser les limites du cadre de l'exercice du pouvoir. D'autre part, elle répond à la question des limites du pouvoir et donc de sa légitimité. Le pouvoir politique est légitimé par Dieu qui institue au cœur du monde un ordre propre, à fournir un cadre pour que la vie humaine puisse se réaliser dans la liberté et la solidarité. L'affirmation suppose que le pouvoir est légitimé pour autant qu'il encourage les sujets au bien qu'il est appelé à promouvoir. S'il se soustrait à ce qui le justifie, en « annexant le pouvoir à leur profit et en cessant de faire participer à la réalisation du bien de l'ensemble de ceux qu'elles (les autorités) gouvernent, elles perdent de leur autorité. Elles se privent du droit à l'obéissance[776].

Ainsi, le pouvoir qui ne limite ses engagements qu'aux seuls conseils virils de Nicolas Machiavel, invite sans condition le peuple à lui opposer la résistance. L'exercice du pourvoir pour Machiavel suppose que l'homme est naturellement méchant et qu'avant tout il est guidé par deux passions : l'ambition et le goût de la nouveauté, la politique de ce fait, n'est pas le règne de bons sentiments ou de belles idées, mais au contraire, est toujours un rapport de forces[777].

---

[776] J. Kamabu Vangi Si Vavi*, Op.cit.,* p. 236-237.

[777] N. MACHIAVEL, *Discours sur la première décode de Tite-Live*, p. 25-26. 95-97.103 : Machiavel propose une série des conseils que le Prince est supposé suivre : 1) Le Prince doit exclure toute appréciation morale, Machiavel rompt radicalement avec la tradition chrétienne pour ne retenir que les éléments de la pensée stoïque romaine ; 2) Le Prince doit avoir de connaissances militaires : le pouvoir est toujours les résultats de l'emploi de la force, de la guerre. Il vaut mieux à cet égard une armée nationale qu'une armée de mercenaires. « Le Prince ne peut avoir autre objet ni autre pensée, ni autre matière à cours que le fait de la guerre, de l'organisation et de la discipline militaire ; 3) Le Prince doit

Dans la perspective de Paul en Rm 13,1-7, par motif de conscience », les chrétiens, devraient travailler à ce que le pouvoir qui a failli aux fonctions qui lui étaient assignées soit remplacé par un autre.

Enfin, la lecture de Rm 13,1-7, permet de comprendre Paul dans le contexte dynamique et de l'idéologie de l'impérialisme romain. Ne peut-on pas penser d'ailleurs que cet effort de compréhension fera-t-il prendre conscience plus vive des sociétés actuelles face aux cultures impérialistes et aux pressions idéologiques qui entourent et agenouillent la plupart des nations africaines comme Paul à son époque ?

La mission de l'Église au monde aujourd'hui exige qu'elle ne considère pas le pouvoir temporel comme une entité hors du monde (οἶκος) ou hors de l'humanité (οἰκουμένη). Par rapport à l'οἶκος, l'Église et tous les convertis doivent prendre en compte du milieu de vie naturel et social dans lequel ils se situent. Ne pas le faire, c'est un contre-témoignage de l'Église pour ce qui est de sa vocation en tant que

---

ruser : « Qui veut faire entièrement profession d'homme de bien, ne peut éviter sa perte parmi tant d'autres qui ne sont pas bons ; 4) Le Prince doit pratiquer l'avarice car il ne saurait devenir pauvre ; 5) Le Prince doit être craint plutôt qu'être aimé. La cruauté est certainement nécessaire, mais elle ne doit pas être exercée jusqu'à être haï. Pour éviter la haine, le Prince doit respecter la propreté de ses amis et l'honneur de leurs femmes ; 6) « Le Prince ne doit point se soucier d'avoir le mauvais renom de cruauté pour tenir tous ses sujets en union et obéissance ; car, en faisant bien peu d'exemples, il sera plus pitoyable que ceux qui, pour être trop miséricordieux, laissent se poursuivre les désordres, desquels naissent meurtres et rapines ; car ceci nuit ordinairement à la généralité, mais les exécutions qui viennent du Prince ne nuisent qu'à un particulier (…) ; 7) Le Prince ne doit pas nécessairement être fidèle à ses engagements ; 8) Le Prince doit utiliser la propagande. Machiavel fait une véritable théorie du gouvernement d'opinion ; 9) « Il n'est pas nécessaire à un Prince d'avoir toutes les qualités ainsi énumérées, mais il est indispensable de les avoir ; 10) Ce qui fera la force du Prince, c'est aussi sa capacité à instaurer un ordre public, par *l'autorité de ses lois*. Celles-ci se trouvent à nouveau valorisées, sans référence à la justice.

référée à Dieu, Créateur continu et donc Maître de l'histoire[778]. Ceci va dans la logique même des Réformateurs Zwingli et Luther. Zwingli dira par exemple, que si le tyran n'est élu par personne, il ne sait pas comment son règne peut avoir un fondement. Ainsi, il ne manque ni de raisons ni de façons de déposer les tyrans ; mais ce qui manque, c'est la piété commune[779]. Et dans son exposé de foi à Charles Quint un an avant sa mort, le Réformateur dit :

Je sais que le pouvoir des magistrats, légalement établi, ne tient pas moins le poste de Dieu (cf. Rm 13,2), que le ministre de la prophétie. En effet, de même que le prophète est le ministre de la sagesse et de la bonté célestes parce qu'il enseigne selon la foi et révèle au grand jour les erreurs, de même le magistrat est le ministre de la bonté et de la justice (Rm 13,4). De la bonté, en ce qu'il écoute les affaires des siens et en délibère avec foi et modération, à l'instar de Dieu ; de la justice, en ce qu'il brise l'audace des injustes et protège les innocents[780].

Dans le rapport entre le pouvoir politique et l'Église, Zwingli comme Luther insistent sur la tâche prophétique de cette dernière face au pouvoir temporel. Et Zwingli va plus loin pour dire que justice humaine et justice divine doivent constamment demeurer en relation pour se limiter et s'interpeller réciproquement. Par sa prédication, l'Église doit appeler les magistrats à appliquer la justice humaine selon ce qu'il appelle « la loi de la nature », c'est-à-dire la règle d'or énoncée par Jésus (cf. Mt 7,12). En obéissant à cette loi, la justice humaine sera en accord avec la volonté de Dieu, elle méritera le respect de tous.

L'acception précédente permet de revenir sur la notion de l'οἰκουμένη, « terre habitée ou toute l'humanité », Il n'y a pas de terre

---

[778] G. SEIGWALT, « La vocation de l'Église dans le monde contemporain », in *Revue des Sciences Religieuse*, 89e année, n-1/2015, p. 68.

[779] Huldreich Zwingli sämtliche Werke, Band II, Leipzig, 1908, p. 342-346.

[780] E. FUCHS, C. GRAPPE, *Le droit de résister. Le protestantisme face au pouvoir*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 42.

de chrétienté et de terre à la porte de la chrétienté. On doit révolutionner la structure mentale binaire « Église-monde » de la doctrine de deux règnes de Saint Augustin qui mettait l'Église et l'Etat aux antipodes. L'Église doit se situer, non en bloc face à l'Etat mais dans une humanité avec laquelle elle ne se confond certes pas (sinon elle perdra son identité), mais qu'elle présuppose, dont elle émane et dans laquelle elle vit. L'Église chrétienne est une caractérisation par la différence de l'humanité, dans le sens d'une communauté spirituelle, et elle doit rendre compte de son identité (sa vocation) par rapport à la réalité de l'οἰκουμένη, et donc par rapport à l'humanité plus vaste[781].

L'Église doit réaliser que la création et l'histoire (avec toutes ses institutions dont les unes l'ont fait sombrer dans certains malheurs, pendant que d'autres l'ont fait progresser), sont portées par une grâce originelle qui est plus puissante que le chaos et le malheur, plus puissante également que la faute, dès lors qu'il est donné à l'être humain et à plus forte raison à l'Église de s'y ouvrir. Certes, l'Église doit s'y engager avec un double discernement, comme le propose Seigwalt :

Il en va de la prise en compte ou pas par l'Église, les chrétiens et la théologie chrétienne, de la civilisation moderne ainsi problématisée dans laquelle ils se situent : il en va du discernement critique d'un coté, de leur compromission avec les principes épistémologiques de cette civilisation, de l'autre coté des principes épistémologiques porteurs en vérité d'une civilisation éthique aussi vis-à-vis de la nature que vis-à-vis de toute les composantes de l'humanité. L'absence de ce double discernement de la part de l'Église, des chrétiens et de la théologie chrétienne leur enlève toute pertinence, toute autorité et, de ce fait, toute crédibilité dans notre civilisation moderne triomphante en crise[782].

---

[781] E. FUCHS, C. GRAPPE, *Le droit de résister. Le protestantisme face au pouvoir*, p. 68-69.

[782] G. SEIGWALT, « La vocation de l'Église dans le monde contemporain », in *Revue des Sciences Religieuse*, 89e année, n°1/2015, p. 71.

Telle serait la piste vers une bonne compréhension de la pensée de Paul face au pouvoir temporel. C'est cette piste exégétique et herméneutique qui devrait gouverner toute l'histoire de la réception de l'apôtre dans son débat entre l'Église et le mandat divin du pouvoir des magistrats.

La mission d'assurer une vie juste et paisible devient plus une question de sagesse, parce que celle-ci permet à celui qui tient une quelconque vocation, à prendre conscience de ses limites. Et l'humain acquiert cette sagesse, non dans son éloignement de Dieu, mais dans sa proximité. La proximité de Dieu, c'est le bonheur partagé, le bien et la justice qui confèrent à la vie, plénitude et durée (cf. Ps 16,2).

CONCLUSION INTERMÉDIAIRE : DEUXIÈME PARTIE

La conversion de Saul de Tarse constitue une référence et une interpellation des consciences, en vue de la redéfinition des principes vitaux orientés vers une nouvelle vision du savoir et de confession de foi. Ses qualités naturelles ou acquises sont désormais soumises à la volonté de Dieu et mises au service de ce qui l'honore. L'Église ainsi que la société, en général, en tirent également profit.

Brisé dans son élan destructeur dirigé contre les chrétiens, sa rencontre avec le Ressuscité l'a aussi ressuscité et lui a ouvert les yeux pour devenir l'instrument de Dieu en vue d'ouvrir les yeux des hommes et des femmes à la foi en Christ. Aligné sur le personnage de Simon Pierre et de surcroit sur Jésus Christ, Paul devient le canon de communication de la grâce divine et un ferment novateur de l'οἰκουμένη.

De la rébellion à la conversion de Paul de Tarse

L'événement sur le chemin de Damas est très fondamental pour la vie de Saul de Tarse. Il constitue une renaissance pour son progrès spirituel et cela ne s'est réalisé que par le concours d'autres personnes ou instruments choisis par Dieu pour cette cause. Ces derniers accompagnent Saul qui doit passer des échecs à la réussite jusqu'à devenir l'homme d'une grande envergure, d'une renommée sans pareille dans le christianisme des premiers siècles et qui demeure une référence pour l'Église des temps modernes, dans les questions spirituelles, sociales et même politiques.

On reconnaît volontiers que Paul de Tarse a connu le christianisme avant sa conversion et cela s'explique par le fait même qu'il ne pouvait pas le combattre avec une détermination aussi violente s'il ne maîtrisait pas les mobiles pour lesquels il devait persécuter les chréiens. Cette connaissance préalable lui a permis de diriger son élan destructeur contre disciples du Ressuscité. Ce qui, paradoxalement, provoquera sa conversion que les auteurs modernes préfèrent dénommer « son retournement au Christ ». Un tel choix relève du fait de distancer la conversion radicale « μετάνοια » d'un point de vue spirituel et global, de l'acception actuelle de la conversion qui signifie changement de religion, ou d'une migration d'un mouvement religieux vers un autre. Cela également évite aux chercheurs de stigmatiser une sorte d'antisémitisme juif qui ferait croire que la conversion de Paul de Tarse, consistait à quitter le judaïsme pour la nouvelle religion, du Nazôréen.

Ce qui s'est produit chez Paul est que l'homme investi du pouvoir par le Sanhédrin, en vue de la répression très sévère contre l'Église, se voit sur le chemin de Damas, brisé par la puissance du Ressuscité pour faire de lui, après sa conversion, un témoin privilégié de l'Évangile. Le ravageur donc de l'Église passera par une révolution et un changement radical des principes. D'où l'importance de l'épisode de la conversion de Paul sur le chemin de Damas (Ac 9).

Ce récit d'Ac 9 rappelle qu'à l'exemple du géant de Tarse, l'histoire de l'humanité et des religions, est émaillée des hommes ou des femmes robustes, jouissant de certains privilèges acquis faussement ou non. Ces derniers s'arrogent le droit de projet de mort à quiconque n'adhère pas à leur conviction ou idéologie raciale ou divisionniste. Mais leur culbute comme chez Paul est possible pour qu'ils se mettent sur le chemin de la conversion. Car, de l'analyse du récit de la conversion de Paul, l'on se rend compte qu'il n'y a que Jésus le vainqueur de la mort et ses corollaires, qui detient le pouvoir sur tout homme et ses projets. Ce qui importe par ailleurs dans la chute de Saul, c'est que de là naissent son

repentir, sa confession de la seigneurie de Jésus et de l'acceptation de sa vocation selon le plan de Dieu.

Le paradoxe échec- réussite dans la conversion de Paul

Du projet de la mort naît la vie de Saul lui-même et de ses victimes. Telles sont les conséquences de la rencontre de Paul de Tarse avec le Ressuscité que décrivent les v.10-19a du récit de sa conversion (Ac 9). Ces versets qui constituent le sommet stratégique du récit consistant en une restauration du Paul vaincu. Dieu ne brise pas pour anéantir, mais afin de transformer et faire progresser vers un but ultime. Au cours de sa révolution, Saul passe par l'expérience d'un échec retentissant, qui le laisse sans défense et incapable de se ressaisir lui-même. Si l'ennemi des chrétiens s'était construit lui-même, le devenir témoin du Christ se reçoit des autres. Saul ne doit son salut, son progrès dans la connaissance du « Seigneur » qu'à la médiation d'autrui que le récit désigne ici par les personnages d'Ananias, Barnabé ainsi que des « frères » ou « disciples » de Damas et de Jérusalem.

Ainsi, ce qu'on reconnaît à Paul aujourd'hui, comme témoin du Christ et grand réformateur de l'Église, ne s'est pas réalisé par le seul fait de l'événement sur le chemin de Damas. Mais, c'est aussi grâce à sa disponibilité à se soumettre à la voie choisie par Dieu pour son progrès spirituel. Au cours de ce progrès, Paul n'a pas connu que des succès, mais également des échecs et des rebellions. Dans son parcours, Dieu accomplit progressivement ce que le Seigneur avait dit à Ananias au sujet de Paul converti : « je lui montrerai ce qu'il doit faire ou souffrir pour mon nom » (Ac 9,16).

De la conversion à la vocation d'apôtre des nations

Après sa conversion, le reste de la vie Paul de Tarse a été mis au service de l'Église au point que renoncer à Paul ne serait pas seulement se couper d'une partie du Nouveau Testament, comme l'a affirmé Daniel

Marguerat, mais et surtout, à large mesure, à ce qui fait l'identité de la foi chrétienne.

Dieu l'avait choisi sans qu'il ne prenne conscience. Ses desseins sont très profonds, et même chez ceux qui ne le connaissent pas. Il peut besogner et déposer une semence dont le fruit ne sera apparent que lorsque sera terminée la rébellion de ceux qu'il enrôle dans son champ. Dieu façonnait Paul à partir même de l'expérince qui a précédé sa conversion sans qu'il en eût conscience, pour faire de lui au temps marqué, un instrument de son choix.

Après le récit de conversion de l'ancien persécuteur des chrétiens, dans le chapitre 22, Paul rend témoignage de son retournement devant ses frères et ses pères juifs dans le Temple à Jérusalem. Il y a reçu la vision de sa vocation de témoin du Christ devant tous les hommes, juifs et païens. Cette vocation reçue du Christ en personne, est présentée comme l'unique source de toute l'activité missionnaire de Paul qui se trouve enracinée dans la pure et unique volonté de Dieu, selon les termes du narratuer lucanien. Ayant accepté sa vocation, dans l'obéissance au Dieu de ses pères, Paul pense n'avoir pas trahi le judaïsme en allant porter son témoignage jusque chez les païens. C'est cette fidélité constitutive de sa vocation qui le caractérise avant tout, comme le prisme à travers lequel vient se refléter toute sa vie. Cependant, ce n'est pas sans ironie que Paul use d'un tel langage. Il en use également pour interpeller tout Israël, que malgré ses rites et sa Loi, a manqué à sa vocation missionnaire en se livrant à une religiosité ethnocentrique.

Ainsi, sont expliquées devant les représentants du monde juif ses transformations caractéristiques de son progrès spirituel face aux accusations portées à sa charge. Paul tiendra les mêmes propos défensifs dans son discours devant le roi Agrippa représentant du monde païen (Ac 26,1-23).

Le paradoxe relevé dans ce discours, est le rôle que le narrateur attribue aux « autorités romaines ». Elles sont mises en scène sous la figure

d'une instance « neutre », garante d'une appréciation objective de la situation au regard de la loi et d'un jugement équitable. Cette tâche aurait pu être réalisée par les autorités religieuses juives, mais malheureusement pas ! Au contraire, c'est l'autorité romaine qui commande au déroulement du procès de Paul en suivant la ligne du droit et arrive ainsi à reconnaître l'innocence de Paul pour corroborer sa ligne de défense. C'est parce qu'il rend témoignage du salut par l'œuvre de la grâce acomplie par Jésus mort et ressuscité, devenu Seigneur et Juge de tous, que Paul est mis en accusation.

Après l'analyse du récit de conversion de Paul de Tarse ainsi que ses deux discours au sujet de sa vocation, un regard succinct a été focalisé sur le rôle de l'apôtre dans l'histoire du salut et de sa réception. Le progrès dans la confession de foi de Paul de Tarse n'a cessé d'ouvrir des horizons spirituels révolutionnés au sein des communautés chrétiennes. Ses réformes caractéristiques influent sans cesse sur des siècles depuis ses contemporains.

Toutefois, il s'est révélé que dans l'histoire de sa réception, plusieurs années après Paul, les communautés chrétiennes ont eu à manipuler et user d'interpolation à sa pensée théologique. Ce qui a finalement motivé l'analyse des quelques thèmes très sensibles liés étroitement à la tradition lucanienne et aux épîtres pauliniennes. Entre autres, Paule le modèle pour le travail, sa vision face à la question du *Gender* et *sa position face au* pouvoir temporel.

Modèle pour le travail et règle déontologique

Par rapport au modèle pour le travail, l'exhortation de Paul en Ac 20,32-35 a révélé que la conscience que le travail humain est une participation à l'œuvre de Dieu doit imprégner même les activités les plus quotidiennes. Les croyants qui s'appliquent, comme Paul, à bien servir la société, sont fondés à voir dans leur travail un prolongement de l'œuvre du Créateur.

Face à la question du genre

À la question du gender, Paul a confessé l'égalisation par la grâce qui cependant ne doit pas conduire à l'anarchie, qui ferait oublier la particularité de chacun. En vertu du rôle dévolu à chacun par Dieu, la logique de la réciprocité doit seul avoir cours. L'homme et la femme doivent vivre la vérité pure et nette : universalisme de la grâce ; sans nier le rôle particulier qui est le leur dans la création. La théologie paulinienne du Gender est fondée sur Ga 3,28 en particulier, et sur les épîtres dites « protopauliniennes » et les Actes des Apotres, en général, et pas plus. Les notions de supériorité ou d'infériorité comme celles de l'indépendance ou de la liberté entre les sexes, doivent sans conditions, céder la place à la réciprocité et à la responsabilité. Un tel principe réduirait les distances ainsi que les tensions qui sont devenues, à des degrés divers, sources des conflits et des violences dans nos sociétés dites de culture supérieure mais en crise.

Du pouvoir temporel

Paul rappelle que les chrétiens vivent dans ce monde, et qu'ils ne peuvent donc se placer ni au-dessus ni à côté de ceux qui exercent le pouvoir. Mais, il leur faut d'assumer pleinement leur double responsabilité de citoyens du royaume de César et de déjà « citoyen du ciel ». L'Église, les chrétiens et la théologie doivent être présents dans le «οἶκος », c'est-a-dire au monde comme lieu de vie et dans la « οἰκουμένη », l'humanité plus vaste. C'est ainsi qu'ils peuvent révolutionner la structure mentale binaire « Église monde » de la doctrine de deux règnes de Saint Augustin qui mettait l'Église et l'Etat aux antipodes.

Les autorités et les institutions civiles ne sont pas mauvaises ou maudites. Elles sont même un reflet de la puissance divine et elles participent à son œuvre. « Instruments de Dieu pour conduire au bien ; pour faire justice et châtier quiconque fait le mal » (Rm 13,4). Chaque chrétien a le devoir d'être un bon citoyen en recherchant, à l'époque et dans

la situation qui est la sienne, les grandes lignes et les modalités concrètes d'un civisme pleinement vécu et reconnu.

L'exercice de l'autorité de l'Etat devrait avoir comme finalité le bien commun et du coup, devrait favoriser la paix et la prospérité. Plus qu'un droit, le pouvoir se présente alors comme un devoir qui met ceux qui le déterminent dans l'obligation de contribuer au bien de tous en leur assurant des conditions de vie sereines et tranquilles. C'est là sa légitimité. Paul reconnaît que la soumission à l'autorité doit être vécue « par motif de conscience » (13,5). A l'opposé d'une soumission passive, résignée ou aveugle, elle doit être le fruit d'une acceptation et d'un choix intérieurs qui se concrétisent dans l'accomplissement des devoirs civiques.

Qu'il s'agisse des rois, des empereurs, des gouverneurs ou des magistrats, tous se doivent d'exercer leur autorité sous le regard de Dieu. Paul dit clairement « Il n'y a d'autorité que par Dieu » et que l'autorité est « un instrument de Dieu » (13,1b.4a). C'est le signe que l'exercice du pouvoir n'est pas laissé à l'arbitraire de ses détenteurs. Au contraire, et c'est bien ce que reflète l'argument de Paul, les autorités qui outrepassent leurs droits, notamment en violant le principe du bien commun, perdent leur autorité. Et l'Église devra mobiliser ce peuple à lui résister.

TROISIÈME PARTIE : SYNTHÈSES THÉOLOGIQUES ET CONCLUSION GÉNÉRALE

Dans cette dernière partie, on vise à relever quelques synthèses théologiques au sujet de deux paradigmes de conversion progressive mis en exergue au cours de cette aventure. Ces synthèses se traduisent aussi dans les rapprochements de deux apôtres et dans les rôles qu'ils ont joués dans l'histoire du salut et dans leur réception dans les communautés chrétiennes après le premier siècle. Enfin, interviendra la conclusion générale.

Par un regard de continuité et d'identification à leur Seigneur, l'on se rendra compte qu'il n'existe pas de Nouveau Testament sans les deux figures de prou ou. Et l'apostolat de Simon Pierre sans Paul de Tarse reste incohérent et incomplet. Inversement, la grandeur de la mission paulinienne s'élude et manque de fondement solide sans l'apostolat de Simon Pierre. Parce que tous deux constituent un modèle de tout croyant, quelles que soient son origine et son appartenance religieuse. Leur présence dans l'œuvre de Luc, en particulier, scelle en tout cas, toute la théologie du Nouveau Testament.

Ainsi, Dieu dans sa révélation[783] progressive, en vue d'atteindre juif et païen (toute l'humanité avec ses compétences et ses rebellions), a enrôlé successivement Pierre et Paul. Pierre sera le premier témoin de la résurrection (Ac 24,32) quand Paul de Tarse en sera le dernier.

[783] La « révélation » est comprise ici comme l'offre ultime de Dieu dans la mort et la résurrection de Jésus qui se trouve au cœur des écrits néotestamentaires, au fondement de la foi chrétienne et elle constitue un héritage théologique livré à la pluralité des interprétations. Or, si la proclamation pascale donne naissance au christianisme, elle est, soutient Jean-Daniel Causse, indissociable de son caractère événementiel. Mort et résurrection de Jésus n'ont pas une valeur de vérité abstraite et ne prennent sens qu'en devenant sans cesse un événement qui donne naissance à un sujet nouveau, tout comme elle ouvre une nouvelle conscience historique. Et Jean-Daniel Causse conclura que la puissance de la révélation pascale est d'être un effet de langage qui donne de nouveaux sens aux mots, produit de nouvelles métaphores en revisitant les anciennes images, crée des nouvelles possibilités d'interprétations et d'actions. La proclamation pascale construit un processus de relecture et d'écriture qui est bordé par l'illisible d'un événementiel et qui, de ce fait, demeure ouvert à la pluralité des interprétations (cf. J. -D. CAUSSE, « La notion de révélation. Eléments pour une reprise actuelle d'un héritage théologique », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, n°1/ 2003, p. 69 et 78/69-78.

7

RAPPORTS ENTRE SIMON PIERRE, PAUL DE TARSE ET LEUR RÉCEPTION DANS L'HISTOIRE DU SALUT

7.1 La symbolique de Douze dans la perspective lucanienne

Cette symbolique dans la perspective lucanienne mérite d'être clarifiée ici. En évitant d'entrer dans les détails des travaux des exégètes depuis le début du 20e siècle et le rebondissement provoqué par la découverte de la Didachè, la tâche ici consiste à présenter respectivement et en filigramme, la thèse de Bovon et de Marguerat.

Pour Bovon, von Compenhhausen est le premier à distinguer avec netteté la conception lucanienne de la conception paulinienne de l'apostolat et cela de deux manières. D'une part, l'apôtolat se limite au Douze (Ac 14,4 est une exception et 14,14 une glose inauthentique). D'autre part, pour être apôtre, il ne suffit pas d'avoir vu le Ressuscité, il faut aussi avoir été témoin du Jésus terrestre. Caractéristique de Luc, le premier point n'est cependant pas une invention de l'évangéliste (la limitation aux Douze est sensible ailleurs que chez Luc et avant lui). La dernière remarque de von Compenhausen sur Luc est que l'apostolat lucanien n'est pas encore catholique, car les apôtres n'ont pas de pouvoirs juridictionnels[784].

---

[784] F. BOVON, *Luc le théologien*, *troisième édition augmentée* (Monde de la Bible n 5), 2006, p. 377-378.

Mais Lhose fera reculer la notion de Douze au profit de celle de Paul en relisant Ac 13,1-3 et conclut que l'Église repose chez Luc sur les Douze apôtres, envoyés plénipotentiaires du Jésus historique. Par la suite, Masson en 1955 soutiendra à partir de deux traditions : celle de la reconstitution du collège de Douze et celle de la mort de Judas. Pour lui, la première tradition confirme l'existence prépascale du groupe de Douze choisis par Jésus lui-même. Les Douze n'étaient pas les représentants d'Israël, mais les missionnaires du royaume. La reconstitution du collège s'inscrit, au niveau traditionnel, dans la perspective eshatologique et missionnaire des premiers jours de l'Église. Mais le temps de l'Église qui se prolonge a modifié la fonction attribuée aux Douze.

Pour la rédaction de Luc, c'est-à-dire au temps d'une Église universelle, le collège de Douze reconstitué ne groupe plus les missionnaires d'Israël, mais les témoins de la résurrection du Christ dans l'Église et devant le monde. Servir de fondement à la prédication apostolique et de source à la tradition évangélique, telle est la fonction nouvelle qui est confiée aux Douze apôtres. Pour opérer cette modification, de perspective, Luc compose le discours de Pierre et met dans sa bouche sa conception de l'apostolat, conception qui ne s'accorde pas avec la réalité, puisque personne ne pouvait réaliser la condition imposée au successeur de Judas[785].

Avant de boucler le contour historique de la recherche sur cette notion d'apôtre, Bovon relève l'exposé de Roloff en 1965 qui offre une position plus nuancée sur l'apostolat lucanien partant de l'étude sur Paul, Luc et les pastorales. Pour lui, il faut partir de l'Évangile, assister à l'élection des Douze apôtres, issus des disciples (élection qui n'est pas une installation). C'est seulement à la scène de l'institution de la cène, souligne Roloff que Jésus selon Luc installe les apôtres dans leur charge. Deux motifs théologiques apparaissent : la symétrie avec la mission du

[785]F. BOVON, *Luc le théologien, troisième édition augmentée* (Monde de la Bible n 5), 2006, p. 379-380.

Fils et le choix d'un lieu et d'un temps *heilsgeschichtlich* (Jérusalem lors de la passion). Lc 22,29 sert de clé à l'intelligence de l'apostolat lucanien. Les apôtres ont reçu une mission, celle de faire durer dans l'Église l'alliance scellée par la mort de Jésus. Ils ont aussi reçu l'ordre de vivre cette mission comme διακονία[786].

À la lumière de ce qui précède, l'élection de Matthias perd son caracteère exceptionnel. L'apostolat ne s'appuie pas exclusivement sur la participation au ministère de Jésus et il n'est pas imposé en priorité par l'Ecriture, comme une première lecture, faisant abstraction du reste de Luc-Actes, pourrait le suggérer. Ac 1,15-26 signale simplement que les témoins du Ressuscité doivent aussi, selon Luc, avoir été les témoins des paroles et des gestes du Jésus terrestre. Voulue par l'Ecriture, l'installation d'un apôtre est surtout ordonnée par le Christ. Roloff rapproche ainsi singulièrement l'apostolat lucanien de celui de Paul. Si pourtant, à la différence de Paul, Luc limite à Douze le nombre des apôtres, c'est qu'il veut éviter la tentation gnostique d'un affaissement du niveau apostolique[787].

Quant à l'image lucanienne de Paul, Luc tisse des liens entre les Douze et Paul en évitant bien entendu une subordination de ce dernier. Il ne se soucie pas d'établir une succession apostolique. Par ailleurs, Luc attribue aisément le titre de témoin à Paul (Ac 22, 15 ; 26,16). Il ne s'agit pas d'emplois irréflechis mais de l'attribution consciente d'un terme prestigieux au missionnaire des païens. Luc estime, soutient Brox, que Paul a rempli les conditions requises du témoin[788]. Il est donc sans restriction un témoin accrédité. Pour l'auteur, Paul est témoin et par conséquent apôtre (même si l'usage d'Ac 14,4.14 est dû à une distrac-

---

[786] *Ibid*., 383.

[787] *Ibid*. 384.

[788] Conditions de témoin : 1) avoir participé à la vie de Jésus et avoir vu le Ressuscité, 2) avoir été choisi et établi témoin par le Christ, et 3) avoir reçu l'Esprit. Les Douzes sont les témoins par excellence. Les 2 et 3 sont les compléments de 1. Ce qui requiert l'inamité des exégètes.

tion de Luc). Malheuseument, Brox refuse ce titre à Etienne et semble ainsi donner trop à Paul et pas à Etienne. Mais c'est Menoud qui a eu raison de distinguer apôtre et témoin : Etienne et Paul sont tous deux témoins, mais ils ne sont pas apôtres[789]. Bref, Bovon soutient que le titre apôtre reste réservé aux Douze tandis celui de témoin s'étend à Etienne et à Paul.

Marguerat quant à lui, affirmera à la fin de son hypothèse que le titre ἀποστόλος reste verouillé par Luc aux seuls Douze et en fait un titre non transmissible. En tant qu'il a partagé tout le ministère de Jésus et a été témoin de sa résurrection, l'apôtre ainsi défini assure la continuité entre Jésus et ses adhèrents. Son témoignage ne peut être sujet à caution. La nomination de Matthias par tirage au sort complète le groupe en le ramenant au chiffre douze. Le narrateur ne parlera plus de cet apôtre de substitution ; sa seule fonction narrative paraît être de rétablir entre l'Évangile et la génération apostolique une continuité sans faille que ne saurait entraver la trahison de Judas. Dans la théologie lucanienne de continuité, le groupe de Douze constitue une grandeur hiérarchique intouchable[790].

Ainsi les Douze forment le premier cercle des appelés. C'est à l'occasion de l'élection du remplaçant de Judas que le narrateur fournit la définition de l'apostolat : un homme « qui nous a accompagné tout le temps où le Seigneur Jésus allait vers nous, à commencer par le baptême de Jean jusqu'au jour où il a été enlevé de nous », afin « qu'il devienne avec nous témoin de la résurrection » (Ac 1,21-22). Contre l'usage de Paul qui remonte vraisemblablement aux Hellénistes, mais avec le sens

---

[789] F. BOVON, *Luc le théologien, troisième édition augmentée*, p. 386-387.

[790] D. MARGUERAT, La mémoire et les mémoires aux origines du christianisme. De Jésus à Paul : l'invention du christianisme dans les Actes des Apôtres, Colloque international de l'Institut Romand des Sciences Bibliques du 2-3/6/2016, Université de Lausanne & Université de Genève, p. 5/1-13.

judéo-chrétien et jérusalémite de l'expression, Luc verrouille donc la définition de l'apostolat[791].

Le second cercle est celui des témoins. Il est plus large et englobe les Douze qui en sont le noyau initial. Avant l'ascension, les disciples sont institués par le Ressuscité comme ses témoins, et avec la promesse que leur témoignage sera rendu efficace par le Saint Esprit qu'ils recevront à la Pentecôte (Lc 24, 48-49 ; Ac 1,8). Surgit ici la première fois le terme μάρτυς, qui avec son équivalent verbal (δια) μαρτύρομαι joue un rôle décisif dans les Actes. Venu de la langue juridique, ce vocable a reçu sa dimension théologique via la Septante et désigne la parole autorisée de celui qui a vu et entendu.

À la différence d'ἀπόστολος, μάρτυς n'est pas un titre mais une fonction. Le verbe condence l'activité de ceux qui propagent la parole de l'Évangile. En Ac 8,25, il est synonyme de λαλεῖν τὸν λόγον τοῦ κυρίου. Paul devant Agrippa synthétise par ce verbe son son activité d'évangélisation (Ac 26,22). Le cercle de Douze est le premier détenteur du témoignage. Leur office est d'attester l'agir de Jésus, sa mort et surtout sa résurrection. En tant que témoins occulaires de la vie du Nazaréen, les Douze sont garants de la fiabilité de la tradition de Jésus ; en tant que témoins mandatés par le Ressuscité, ils sont garants de la légitimité de la proclamation kérygmatique. Paul est après eux le grand bénéficiaire des mentions de μάρτυς et de (δια) μαρτύρομαι (Ac 18,5 ; 20,21.24.26 ; 22,15.18 ; 23,11 ; 26,16.22 ; 28,23). La définition restrictive de l'apostolat l'a en effet exclu du titre.

Néamoins, l'exception que constitue Ac 14,4.14, où Paul et Barnabé sont qualifiés d'ἀπόστολοι, dira Marguerat, signale que Luc est conscient de l'attribution du titre à Paul ; cette exception sonne comme un

---

[791] D. MARGUERAT, La mémoire et les mémoires aux origines du christianisme. De Jésus à Paul : l'invention du christianisme dans les Actes des Apôtres, p. 4.

lapsus calami[792]. Mais les apôtres et Paul ne sont pas les seuls agents de témoignage dans les Actes : l'Esprit Saint témoigne aussi (5,32), Etienne (22,20), et même les prophètes d'Ancien Testament qui rendent témoignage au Christ (10,43).

À dire vrai, conclut Marguerat, le vocabulaire du témoignage recouvre la totalité du récit comme l'a soutenu Aletti. D'un bout à l'autre des Actes s'étire une chaîne de témoins, dont le point commun est d'être au service de la proclamation christologique. Dit autrement : le récit des Actes déroule la longue histoire de ceux, apôtres et témoins, qui ont propagé la bonne nouvelle du salut intervenu dans la vie et (surtout) la résurrection du Messie Jésus[793].

7.2 Rapport entre Simon Pierre et Paul de Tarse

Simon Pierre et Paul de Tarse sont deux hommes très différents mais alignés l'un sur la mission de l'autre et ensemble sont devenus le renom de la chrétienté primitive. Leurs différences, leurs personnels talents, loin d'être une source de conflits et de divisions, ont fait plutôt progresser le christianisme jusqu'à nos jours. Voila de quelle manière ces deux figures, non seulement sont un modèle de conversion progressive, mais elles constituent une source d'inspiration pour un projet de réforme des

---

[792] D. MARGUERAT, *La mémoire et les mémoires aux origines du christianisme. De Jésus à Paul : l'invention du christianisme dans les Actes des Apôtres*, p. 5. Et pour le débat sur cette exception, l'auteur retient l'hypothèse de Jean-Noël ALETTI : Luc n'emploie jamais ἀπόστολος au singulier mais au pluriel. Il n'aurait pas pu l'appliquer à Paul : « Esprit et témoignage dans le livre des Actes », in Emmanuelle STEFFEK, Yvan BOURQUIN, éd., *Raconter, interpréter, annoncer. Parcours de Nouveau Testament. Mélanges offerts à Daniel Marguerat pour son 60e anniversaire*, Genève, Labor et Fides, (Le Monde de la Bible 47), 2003, p. 225- 238.

[793] D. MARGUERAT, *La mémoire et les mémoires aux origines du christianisme. De Jésus à Paul : l'invention du christianisme dans les Actes des Apôtres*, p. 6.

communautés de foi chrétienne, ainsi que socio-politiques de tous les siècles. Ces réformes demeurent indispenables aujourd'hui, le siècle au cours duquel les confessions religieuses surtout sont aux prises des crises multiformes dont celle d'une foi éprouvée.

Sans prétendre établir des rapports exaustifs entre ces deux personnages paradigmatiques du christianisme naissant, il sera question dans cette section de se focaliser sur quelques éléments jugés indispensables : leur origine et vocation, leur vision de la fin de temps, leur regard sur l'accord de Jérusalem, la nécessité de la dispute comme soubassement du dialogue inter-religieux, et enfin, leurs charismes pour l'intérêt communautaire et la réconciliation.

7.2.1 Leur origine et vocation

Simon Pierre, l'ancien pêcheur galiléen, est le premier témoin de Pâques et devient ainsi le proto-apôtre de la communauté judéo-chrétienne après Pâques selon le récit lucanien (Lc 24,34) et la première de Paul aux Corinthiens (1 Co 15,5). Ces textes établissent un rapport très déterminant de la théologie du Nouveau Testament au sujet du fondement de la foi de l'Église.

Simon Pierre ne l'est pas devenu par pur hasard, puisqu'avant la mort de Jésus, déjà il était dans le groupe des Douze et leur porte-parole. Il est considéré comme un familier très proche de Jésus. Pour conserver cette dignité, sinon la place que la chrétienté lui reconnaît jusqu'en ce jour, Simon Pierre devait passer par une ultime conversion qui l'a tiré de son cloisonnement religieux et ethnocentrique juif pour l'ouvrir a la nouvelle dynamique : le Dieu d'Israël est le Dieu de tous juifs et païens (cf. Ac 10,35).

Paul de Tarse, quant à lui, est un juif de diaspora. Il ne connaît pas personnellement Jésus, devient un ardent persécuteur de la communauté chrétienne et, sur le chemin de Damas, il est surpris par « le Seigneur » et cette rencontre révolutionne sa vie, par la suite il sera chargé de

l'annonce de l'Évangile aux païens, mission sans doute, inaugurée par Simon Pierre dans le récit de son ultime conversion (cf. Ac 10). Deux hommes juifs très différents de par leurs expériences, mais qui dans cette première période du christianisme, étaient considérés comme des témoins éminents (Ga 2,7-9). C'est pourquoi la question de leurs rapports mutuels a eu depuis toujours une importance particulière[794].

La divergence entre Pierre et Paul s'observe seulement à l'occasion de la visite de Pierre à la communauté d'Antioche qui vit à la manière des chrétiens d'origine païenne, parce qu'à la suite des menées des partisans de Jacques, Pierre rétablit la prééminence des chrétiens d'origine juive qui croient que la foi ne se valide que par l'observance de la Tarah. Ainsi, il est demandé à ceux d'origine païenne d'Antioche d'observer au minimum les prescriptions de Lév 17s tel qu'il a été révélé lors de l'anayse du discours d'Ac 15. Mais cette rupture n'a pas perduré. Car dans ce qui pourrait opposer Paul et Pierre, Luc montre que Pierre s'en est retourné.

Un autre indice qui rattache Simon Pierre à Paul de Tarse, c'est leur martyre à Rome. La meilleure interprétation de 1Clem 5 reste que cette lettre écrite de Rome à Corinthe vers 96 après Jésus-Chrisr, fait allusion à une exécution de ces deux apôtres à Rome sous le règne de Néron. Ignace vers 110 après J.C. peut appuyer cette affirmation.

Le narrateur du quatrième évangile dans son épilogue en Jn 21,15-19, a également connaissance du martyre de Simon Pierre, mais n'indique pas le lieu. Cette allusion au martyre de Pierre, soutient Blanchard, « est beaucoup plus qu'une donnée biographique, au demeurant fort précieuse : elle définit l'horizon de toute vie de disciple engagé à la suite de Jésus[795]. Cependant, un séjour de Pierre à Rome pourrait être

---

[794] J. BECKER, *Paul, l'apôtre des nations*, Montréal, Médiaspaul, 1992, p. 122.

[795] Y. -M. BLANHARD, "Pierre dans l'évangile de Jean", in *Pierre, le premier des apôtres - Cahiers Évangile* n°165, Septembre 2013, p. 36.

déduit aussi de 1 P 5,13.[796] Pierre serait donc mort martyre à Rome comme Paul de Tarse, bien entendu, sous le règne de Néron. Mais, il est difficile de préciser l'intervalle de temps de leur martyr, car l'hypothèse selon laquelle ils ne sont pas morts au même moment est probable[797].

En définitive, jusqu'au moment de l'incident d'Antioche, Pierre et Paul entretiennent sans doute de bonnes relations. Pierre contribue de façon déterminante à la reconnaissance de la mission paulinienne. Paul de sa part a contribué pour que Pierre surmonte une certaine immaturité face à l'incident d'Antioche en révisant sa décision dans un sens plus profond d'ouverture à l'égard des chrétiens d'origine païenne. Cela transparaît dans la ligne de la décision prise lors de l'assemblée de Jérusalem, jusqu'à ce qu'on puisse confesser que le concept missionnaire décloisonné d'Antioche incluait l'affirmation d'un créateur de tout l'univers.

7.2.2 Face à leur vision de la fin de temps

Le temps chronologique où s'inscrivent les événements ne paraît pas utile à Paul pour dire l'Évangile. Le καιρός tel que compris par Paul n'organise pas un grand récit, mais fait surplomber pour juger le temps chronologique et les réalités du monde gréco-romain. S'il existe une histoire du salut, elle doit se chercher du côté de son temps individuel. Raconter sa vie d'appelé est le moyen de dire l'Évangile. Il y a donc une relation entre l'urgence eschatologique et le temps privé de Paul. Dans cette alliance, ce qui importe n'est pas le « Grand récit » de l'empire, mais celui d'Israël mis au service de la proclamation de l'Évangile. Dans les Actes des Apôtres, Paul désenchante le monde en ne gardant

---

[796] J. BECKER, *Op.cit.*, p. 124.

[797] Cf. J. BECKER, *Op.cit.,* p. 124. S'il n'est guère probable que les deux se soient rencontrés encore une fois après l'incident d'Antioche, il reste que séparément ils sont tombés victimes au même endroit des persécutions romaines engagées sous l'empereur Néron.

devant les yeux que le paradigme du Christ mort et ressuscité objet de la foi. Luc considère le temps de l'attente eshatologique en rendant visible la Parole dans la chaîne des événements historiques, grâce à l'action des acteurs conduits par l'Esprit[798].

Paul est marqué par sa rencontre du Christ ressuscité et monté au ciel ; ses lettres en portent les traces : ainsi « le désir de s'en aller et d'être avec le Christ » (1 Th 4,17). Beaudé qualifie ce rapport au Christ, fait du désir de la présence et de la souffrance de l'absence, comme étant une relation de « désir au corps de l'autre » ou « érotique ». Il y a donc chez Paul une sorte de tension entre son désir de rejoindre son Seigneur (« érotique ») dès maintenant et une « politique » qui le pousse à rester ici-bas pour s'occuper de ses communautés. Et les deux aspects s'influencent mutuellement[799]. Pour Paul ces deux tensions traduisent son sens « du déjà-là et du pas encore » du règne de Dieu.

Simon Pierre et Paul de Tarse sont alignés à dessein par Luc. Le point de vue du narrateur lucanien est marqué par une conscience de l'histoire et par une conviction de continuité. Non seulement les discours des apôtres martèlent, presque jusqu'à l'ennui, le même message : le Dieu de Jésus n'est autre que le Dieu des promesses, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Non seulement Pierre, Etienne et Paul sont unanimes à présenter l'Évangile de Jésus-Christ comme l'authentique aboutissement d'une lecture bien comprise de l'histoire d'Israël. Non seulement Luc fait corroborer le tournant de l'histoire du salut, qui est l'admission des païens dans l'Église, par le témoignage de « tous les prophètes » (10,43). Mais il y a plus : le poids de cet argument de continuité conduit l'auteur des Actes à aligner Paul sur Pierre. Paul

---

[798] P. DJOMHOUE', « Saint Paul. L'œuvre de métaphore » (recension de Pierre-Marie BEAUDE), in *Etudes Théologiques et Religieuses*, n° 2, janvier-mars 2012, p. 234.

[799] P. DJOMHOUE', *Article cité*, p. 235.

prêche et guérit comme Pierre. Paul met en œuvre la ligne d'ouverture aux païens inaugurée par Pierre.

Ainsi, l'objectif théologique de Luc est de montrer qu'un même dessein de Dieu anime et habite ces deux illustres témoins. La peinture lucanienne en a fait des frères jumeaux, au prix de raboter le profil de chacun. On ne peut exclure qu'en le rangeant sous l'image protectrice de Pierre, Luc ait voulu défendre Paul d'attaques contre sa position (critique) face à la Loi. Mais l'essentiel se joue ailleurs : l'harmonisation de deux apôtres permet à Luc d'estomper ou plus encore de dissimuler leurs individualités au profit d'un acteur qui les surplombe et dont ils sont les agents. Cet acteur est la Parole, dont Luc peut dire qu'elle grandit et qu'elle se multiplie (Ac 6,7 ; 12,24)[800]. Et Daniel Marguerat ajoutera :

Les apôtres ne sont pas tant les diffuseurs du message que les témoins des effets de la Parole dans le monde. L'histoire que racontent les Actes est l'histoire d'une Parole qui coure le monde, une Parole dont les apôtres n'ont pas la maîtrise, mais qui requiert pour être écoutée valablement un travail d'interprétation. C'est d'elle que Luc a voulu narrer le parcours, l'essor et la fécondité à l'échelle du monde habité. C'est pourquoi le livre des Actes ne s'achève pas sur la glorification du héros, fut-ce par sa mort, mais sur l'image du pasteur exemplaire annonçant l'Évangile à tous (28,30s)[801].

7.2.3 Leurs regards sur l'assemblée de Jérusalem (Ac 15)

Paul, dans le récit de son deuxième voyage à Jérusalem en Ga 2, souligne l'importance de ses interlocuteurs jérusalémites. Ils sont des gens vers qui Paul lui-même, Barnabas et Tite se rendirent et ce sont des

---

[800] D. MARGUERAT, « La première histoire du christianisme (Luc-Actes) », in *Foi et vie. Cahier biblique 36*, n°4, septembre 1997, p. 32.
[801] *Ibid*., p. 32-33.

δοκοὺντες « des gens considérés » (2,2b.6a.6b). Jacques, Simon Pierre et Jean sont considérés comme des colonnes (2,9), des personnalités qui auraient pu vouloir imposer des consignes à Paul, selon ce qu'on peut entendre du v.6b. Des gens enfin qui rappellent le devoir de solidarité envers les pauvres de Jérusalem (2,10).

Bref, ces personnages semblent bien avoir revendiqué une autorité sans limite de la communauté de Jérusalem. Or, en même temps et avec plus d'insistance, Paul souligne son indépendance vis-à-vis de ces autorités et justifie que son apostolat comme ne devant rien aux hommes (Ga 1,1.11-16) et surtout pas aux apôtres qui l'ont précédé (1,17). Serait-ce pour Paul une façon de minimiser son premier voyage à Jérusalem qui avait pour but de faire connaissance de Cephas et qui lui permit de rencontrer Jacques ? En effet, dans le conflit qui surgit à Antioche, Jacques est mis en cause pour avoir envoyé des fauteurs de troubles (2,12), et Simon Pierre pour avoir fait preuve de duplicité (2,11b.13b.14a)[802].

Ainsi, l'attitude de Paul met en surface sa faiblesse. Ce n'est pas parce que Jacques et Pierre ont failli pour leur prise de décision au sujet du conflit d'Antioche, qu'il faille les renvoyer à la porte à côté et sous-estimer leur présence dans la tradition chrétienne comme des colonnes. D'ailleurs, pourquoi Paul se rend-t-il à Jérusalem pour faire connaissance de Pierre et rencontrer Jacques avant ses voyages missionnaires ? Ne serait-ce pas pour accréditer son apostolat qui doit être compris comme une continuité de la mission inaugurée par Pierre lui-même, la bouche autorisée par le Seigneur pour la pêche des humains de toutes les nations ? C'est dans cette perspective que l'auteur des Actes offre à travers son récit un regard différent sur les relations entre Paul et les Apôtres de Jérusalem.

---

[802] P. ROLIN, « Pierre, Paul, Jacques à Jérusalem », p. 108.

Et Patrice Rolin présente ce regard de la manière suivante :

> Tout d'abord, si le conflit qui éclate à Antioche n'est « mince » (Ac 15,2a), Paul et Barnabas n'y sont pas opposés à Pierre, ni à Jacques, mais à des gens qui n'ont pas été mandatés par les apôtres de Jérusalem (15,24). Et quand à Jérusalem, ces gens manifestent à nouveau leurs exigences (15,5), ils sont désignés comme un groupe particulier indépendant des apôtres et des anciens. Bref les fauteurs de troubles sont marginaux (ils ont néanmoins des appuis dans l'assemblée qui se réunit ; 15,7a). Paul et Barnabas sont donc délégués par la communauté d'Antioche pour aller soumettre la question en débat aux apôtres et aux anciens à Jérusalem (15,2b) ; on notera la différence avec Ga 2,1-2a. Par la suite, la résolution du conflit va se dérouler dans un cadre formel qui ne laisse aucune ambiguïté sur l'autorité respective des acteurs en présence. Ce sont les apôtres et les anciens qui se réunissent pour arbitrer le différend (15,6) ; quand la discussion s'enflamme (15,7a), Pierre intervient aussitôt pour déclarer que lui-même a prêché aux nations païennes selon la volonté de Dieu (15,7b-11) ; Barnabas et Paul sont invités à raconter leur mission chez les païens (15,12) ; et Jacques conclut les débats dans une perspective judaïsante et en invoquant un argument scripturaire (15,13-18). C'est aussi lui qui propose la décision finale et en suggère les modalités (15,19-22). Ainsi, Luc ne cache pas la gravité du conflit, mais pour lui, d'une part il ne se situe pas entre Paul et les apôtres, et d'autre part sa résolution se déroule sous l'autorité de ces derniers. Pour Luc, la gestion du conflit dans l'Église revêt un caractère exemplaire[803].

Plus positivement de la part de Paul est quelle que soit l'origine exacte des chrétiens qui troublent les communautés de Galatie, l'enjeu

[803] *Ibid.,* p. 108-109.

du débat est fondamental. Au delà de la légitimité de son apostolat, il en va du fondement même de l'Évangile : une telle exigence nie la croix (Ga 2,21) et conduit soit à l'asservissement de la loi (3,21) soit au retour vers le paganisme (4,8s).

Aussi, aura-t-on remarqué que pour scruter le danger qui aurait précipité l'unité de l'Église, c'est Pierre qui ouvre le feu, commençant par retracer sa pratique missionnaire auprès des païens ainsi que leur don de l'Esprit saint. Ces événements décrits lui permirent de ramener tous les protagonistes juifs à l'expérience de la Pentecôte pour finir à la reconnaissance de l'impartialité totale du geste divin (cf. Ac 15,9a ; 10,34). Le leader de Douze, dira Butticaz[804], en infère le principe sotériologique qui s'impose : « c'est par la foi que Dieu a purifié les cœurs » (15,9b). La pureté ne résulte plus d'une obsevance rituelle fondée dans la Loi, singulièrement d'un respect scrupuleux des tabouts alimentaires (AC 10,14-15 ; 11,8-9). Mais cette pureté provient d'un acte souverain de Dieu octroyé dans la foi.

Ce principe de salut sera ensuite réitéré par Pierre en 15,11, notifant clairement la raison de ce changement : le tournant christologique. Entre- deux, Pierre tire la conclusion qui s'impose dans l'immédiat : « Dès lors, pourquoi provoquer Dieu en imposant à la nuque des disciples un joug que ni nos pères ni nous-mêmes n'avons été capable de porter ? ». De cette période argumentative, le lecteur glane donc une première réponse à la crise déclanchée par les chrétiens judaïsants : la pureté naguère attachée à l'observance de la Loi est désormais l'objet d'un don gratuit du Dieu révélé en Jésus Christ. C'est en définitive cette sagesse de Pierre qui inspira Jacques à marteller : le baptême des Gentils a non seulement été voulu par Dieu (15,14a), comme le déclare le porte-

[804] S. -D. BUTTICAZ, *L'identité de l'Église dans les Actes des Apôtres. De la restauration d'Israël à la conquête universelle*, 2011, p. 313.

parole des Douze, mais a surtout permis la constitution d'un peuple au nom du Seigneur (v.14b)[805].

Jésus, par son œuvre, a fondé la nouvelle communauté des croyants, réconciliés dans son sang. Pierre et Paul l'ont reconnu dans leur marche et vocation. Ils ont veillé sur l'unité de tous ceux qui se réclamaient du Christ, dans la foi à l'unique Évangile, au prix de leur vie, ce qui traduisait finalement leur amour pour le Christ. Et les croyants n'ont qu'à s'associer à cet appel et à cette vocation. La tâche consisterait dès lors à faire de l'universaliste du dessein de Dieu et de l'œuvre salvifique du Christ (qui a mis fin à toutes les barrières liées aux différences nationales, culturelles, anthropologiques et sociales), l'horizon sur lequel tout croyant doit impérativement déployer son annonce de l'Évangile. Malgré les tensions et les heurts souvent inhérents à la vulnérabilité humaine

---

[805] *Ibid*., p. 313-314. L'affirmation est forte et mérite un examen attentif. D'une part, l'expression ἐξέθνῶν λαός, constitue un *unicum* sous la plume de Luc. Dans le diptyique lucanien monopolisé par Israël, Luc l'utilise pas moins de 79 fois à son sujet, toujours distinct de ἔθνη (cf. l'expression ὸ λαὸς καὶ τὰ ἔθνη en Ac 26,17.23). A côté de cet emploimassif de λαός comme désignation distinctive du peuple juif, l'auteur des Actes des Apôtres consent à deux exceptions, la première se situe ici, et la seconde en 18,10b. Dans les deux cas, λαός est utilisé sans article et désigne les païens convertis. (Nils Dahl, « ''A People for His Name'', Acts 15,4 », 1957-1958, p. 324-326 et Jacob Jervell, *Die Apostelgeschichte*, 1998, p. 394) a plébiscité une compréhension profane et collective de λαός au sens de « grande population ». Mais de sa part Stephen G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts,* 1973, p. 224-225, minimise la portée de ces deux exceptions, en y voyant des simples inconséquences d'écriture (« linguistic imprecision »). Par ailleurs, Jacques Dupont a vu dans l'emploi de λαός, une conotation éminemment théologique, voire théo-centrique (J. Dupont, « Un peuple d'entre les nations 'Actes 15,14' », 1985, p. 324-328). Ce qui importe pour Luc est plus théologique que sociologique : Israël demeure un λαός de Dieu en dépit de son endurcissement partiel et les nations païennes désormais appartiennent à Dieu au même titre que le peuple juif. L'absence de l'article grec signale que, si la qualité de λαός n'est plus le monopole d'Israël, elle ne lui néanmoins pas ravie (Cf. S.-D. BUTTICAZ, *Op.cit*., p. 314-319).

et les risques inévitables à tout disciple du Christ, l'unité de l'Église doit se construire et être préservée.

7.2.4 La nécessite de la dispute dans la tradition biblique comme soubassement du dialogue interreligieux

Partant des résolutions prises à l'assemblée de Jérusalem dans l'intérêt de préserver la vérité de l'Évangile et l'unité de l'Église, il paraît indispensable à cette étude de jeter un regard sur la nécessité de la dispute dans la tradition biblique comme un soubassement du dialogue inter-religieux.

En effet, le judaïsme sait exprimer la richesse de la diversité en particulier dans l'extrême variété des interprétations midrashiques qui peuplent toute la littérature rabbinique. Un ancien en désaccord avec l'autorité suprême du Grand Sanhédrin pouvait continuer à exposer, pourvu qu'il sauvegarde l'unité de la communauté dans sa pratique. Une halakhah commune est nécessaire pour exprimer de façon visible l'unité du peuple, mais ne disqualifie pas des opinions divergentes qui recèlent pour leur part un aspect de la vérité de la Torah. Le principe du respect des opinions divergentes est donné par Jahvé par cette voix du ciel qui déclara à propos des oppositions entre les écoles de Shammaï et de Hillel : « Celles-ci et celles-ci sont paroles du Dieu Vivant mais la halakhah est conforme aux paroles de l'école de Hillel » Tout porte à croire que la Torah devait être Une et le Sanhédrin et l'académie de Jahvé qui lui succède avaient pour but de réaliser cet idéal[806].

Ce fut une grande préoccupation du Rabba Gamaliel de maintenir l'unité de la Torah en Israël, ce qui l'amena à une figure autoritaire que ses pairs ne supportèrent plus au point de la destituer provisoirement (Talmud Babylonien, Berakhoth 27b-28a). Mais sous sa présidence, l'assemblée a pu se résoudre à bannir Eliezer qui refusait de se plier à la

[806] J. MASSONNET, *Aux sources du christianisme. La notion pharisienne de la révélation*, Bruxelles, éditions Lessius, 2013, p. 302.

voix de la majorité. L'obstination du Rabban Eliezer illustre en négatif une nécessité de tenir compte des conditions nouvelles pour rendre possible la pratique de La Torah.

Ce sage ne voulait admettre aucun changement, alors que tant de choses avaient changé. Il s'entêtait à déclarer impropre à l'usage, un certain four de nouvelle facture, apte à faciliter la vie en ces temps difficiles qui suivirent la catastrophe de 70. Les adeptes de tendance rigoriste sont satisfaits dans leurs situations et n'éprouvent pas le besoin de changement pour s'adapter à une nouvelle réalité. L'assemblée devait se positionner pour éviter des oppositions entre Sadducéens et Pharisiens pendant le second Temple. Et l'animosité entre ces deux fractions pouvait atteindre un degré extrême. Les différences économiques et sociales s'ajoutaient aux controverses politiques.

Les Sadducéens représentants de l'aristocratie sacerdotale et laïque avaient toutes les raisons de résister aux croyances et aux coutumes développées par les masses sous la conduite de la classe moyenne et des intellectuels prolétaires. Toute l'ouvre des sages de Yahvé peut être vue sous l'angle de la reprise de la tradition, en fonction des conditions profondément nouvelles consécutives à la catastrophe de 70. Lorsqu'une question n'avait pas de réponse et que l'on se trouvait dans une situation nouvelle pour laquelle il faut innover, l'assemblée des sages devait procéder au vote. Hillel décidant le « Prosbol » ou Yohannan ben Zakkaï abolissant le rite des eaux amères (Mishnah Sotah 9,9) au temps du temple ou modifiant la liturgie âpres la destruction, sont des exemples d'une prise en compte du réel sur la base de la quelle la tradition peut innover. Cela ne contredit pas la fidélité totale à l'enseignement reçu. Car en principe, Rabban Yohannan ben Zakkaï « ne dit jamais rien durant sa vie qu'il n'ait entendu dire à son maitre » (Talmud de Babylone, Sukkah 28a)[807].

---

[807] J. MASSONNET, *Aux sources du christianisme. La notion pharisienne de la révélation*, p. 303-304.

On aura remarqué que l'assemblée de Jérusalem s'est déroulée selon ce schéma lorsqu'on regarde les personnages qui interviennent dans le débat : Paul, Pierre et Jacques, même si Paul n'apparaitra pas dans la délibération qui fait intervenir seulement les colonnes, mais il en constitue une charnière qui conduira à l'aboutissement.

Comme dans ce qui précède, l'expérience fondamentale de Sinaï, reprise par le schéma de cette assemblée, repose sur l'écoute. L'écoute d'autrui, de la tradition, de l'Ecriture ou de Dieu, c'est tout un. Le christianisme hérite cela d'Israël[808] même si le paradoxe du sort a fait souvent que ce soient ceux qui étaient sensées connaître la démarche, s'y opposèrent les premiers !

Pareille attitude conduit souvent au consensus, mais le résultat s'obtient au terme de discussions le plus souvent longues et difficiles. L'assemblée de Jérusalem n'y ait pas échappée. La lettre de Paul aux Galates témoigne du combat difficile et passionné qu'il dût mener. Et Luc a préfère souligner l'harmonie des cœurs plutôt que de rapporter les divisions et les tensions, mais laisse malgré tout apparaître à plusieurs reprises l'apprêté des discussions qui précédent l'accord. Et des l'entrée du débat, Luc note l'importance de la dispute (πολλῆς δὲ ζητήσεως γενομένης, Ac 15,7). Les termes choisis στάσις (dispute, désunion, émeutes, révolte) et ζητήσις, (discussion, débat, dispute), laissent entendre que tout n'allait pas pour le mieux[809].

La « dispute » (mahaloqeth) est un élément essentiel du judaïsme ; la littérature rabbinique en est remplie d'un bout à l'autre et ce genre oral et en définit nombre des controverses repérables dans les sources. De plus on trouve dans toutes les collections halakhiques et autres qui maintiennent ces dernières et à leur tour se trouvent dans tous les domaines de la vie. Cette surabondance de la dispute qui constitue même la texture

---

[808] J. MASSONNET, *Aux sources du christianisme. La notion pharisienne de la révélation*, p. 306.

[809] *Ibid*.

de la littérature rabbinique a quelque chose de paradoxal ; elle peut surprendre quand on connaît par ailleurs l'importance essentielle de l'unité. Le Dieu Un donne une Torah Une à un peuple Un. Et en réalité, la tradition est consciente du caractère ambigu de la controverse. Par exemple dans le Mishnah Avoth 5,17, on lut :

Toute dispute qui est faite au nom du ciel est destinée à subsister ; celle qui n'est pas faite au nom du ciel n'est pas destinée à subsister. Quelle est la dispute qui est faite au nom du ciel ? C'est la dispute de Hillel et Shammaï. Et celle qui n'est pas faite au nom du ciel ? C'est la dispute de Coré et de son assemblée.

L'auteur tente l'explication et pense qu'on attend normalement d'une controverse qu'elle soit réglée par un consensus et qu'on n'en parle plus. Une controverse qui demeure entretient la division. La dispute authentique faite au nom du ciel et donc conforme aux normes de la Torah, demeure à jamais, tandis que les autres, illustrées par la fraction de Coré, sont destinées à disparaître. Il ya des querelles qui conduisent à la ruine. Les *Avoths de- Rabbi Nathan* Dathan, reprennent et développent une maxime d'un disciple d'Aqiba, Rabbi- Yohannan le cordonnier en décrivant deux sortes d'assemblées :

Toute assemblée qui se fait au nom du ciel finira par subsister ; celle qui n'est pas au nom du ciel ne pourra subsister à la fin. Quelle est l'assemblée qui se fait au nom du ciel ? C'est comme l'assemblée d'Israël face à la montagne du Sinaï. Et quelle est celle qui n'est pas au nom du ciel ? C'est celle de la génération de la tour de Babel (Avoth de-Rabbi Nathan, A 40,65a).

L'assemblée idéalisée du Sinaï, ainsi que toute assemblée qui se constitue au nom du commandement, ont pour vocation de demeurer, la Torah c'est le ciment de leur unité. Contrairement à la génération du Sinaï qui reçut la Torah du ciel, celle de la tour de Babel voulut au contraire construire une unité en atteignant le ciel, ce qui eut pour résultat

une société totalitaire qui sombra dans la division[810], même si l'on ne doit pas interpréter la réaction de Dieu dans le récit de la tour de Babel comme un petit politicien malin qui est contre les projets des humains. Peut-être ici, l'dée à laquelle s'oppose l'action de Dieu serait l'orgueil et la suffisance des humains. En effet, les disputes qui ne sont pas faites au nom du ciel ont un relent de volonté de puissance qui entraine la domination d'un groupe sur un autre, des divisions qui cassent une société, et ceci dans le domaine religieux aussi bien que politique.

La décision prise lors de l'assemblée de Jérusalem est investie de la puissance promise par Jésus Christ. Les apôtres et les anciens (Ac 15,23) n'hésitent pas à écrire à la communauté d'Antioche : « Il a paru bon à l'Esprit saint et à nous » (15,28). Ici, Luc fait part aux lecteurs de son sens de l'Église et de ce que doit être une décision prise dans la communion. Après avoir fait mémoire du don de l'Esprit aux origines et constaté que cet événement se renouvelait dans l'histoire, non seulement chez les juifs mais aussi chez les païens, l'assemblée en tire des conséquences dont elle est intimement persuadée qu'elles sont inspirées par l'Esprit saint[811].

Par l'expérience dans le judaïsme, aucune réunion faite au nom de la Torah ne pourrait se terminer sans que l'on ait découvert une nouvelle face de la révélation : « il est impossible qu'il n'y ait pas de nouveautés dans la maison d'étude » déclarait rabbi Yehoshou'a (Talmud de Babylone, Hagigah 3a). La nouveauté apportée par le Christ est reconnue de façon éclatante lors de l'assemblée de Jérusalem : « Dieu qui connaît les cœurs, leur a rendu témoignage en leur donnant l'Esprit Saint comme à nous. Il n'a fait aucune différence entre nous et eux, ayant purifié leurs cœurs par la foi » (A 15,9).

---

[810] J. MASSONNET, *Aux sources du christianisme. La notion pharisienne de la révélation*, op. cit., p. 308.

[811] *Ibid.,* p. 319.

Cette découverte de la nouveauté permet de faire une symbiose. En effet, la décision prise au nom de Dieu permet d'entrer dans l'avenir annoncé par Jésus : « vous serez mes témoins… jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1,8). Cette parole est appelée à croître et le christianisme a, lui aussi, la vocation de découvrir à chaque génération de nouvelles facettes de la révélation. Ceux qui se sont tournés vers le Christ en reflètent la gloire de façon croissante.

L'auteur de 2 Co 3,18 dira : « Et nous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα□, allant de gloire en gloire, comme de par le Seigneur qui est l'Esprit ». Les croyants sont un message vivant, « *écrit non avec de l'encre, mais avec l'Esprit de Dieu Vivant, non sur des tablettes de pierre, mais sur des tablettes de chair, sur les cœurs » 2 Co 3,3.* Ils sont une révélation en devenir appelée à dévoiler, sans cesse, les nouvelles facettes du trésor inépuisables de la révélation[812].

A la suite Massonnet[813], on pourrait en définitive dire que dispute, confrontation, vote, autant de manifestations de la souveraineté du peuple de Dieu sont soumis à la seule autorité de la révélation, au seul joug du Royaume de Dieu. Les mauvaises disputes sont celles où des personnes ou des groupes, refusent l'autorité de la parole de Dieu présente dans l'Église. Ils veulent plutôt, s'attribuer un pouvoir qu'ils imposent ensuite aux autres. La dispute au nom du ciel est au contraire au service de la liberté. Les deux aspects sont répérables à l'occasion de l'assemblée de Jérusalem. Paul est amené à lutter contre les adversaires judaïsants qui voulaient imposer aux chrétiens d'origine païenne, autre chose que la démarche de la foi pour être compté au peuple de Dieu.

---

[812] J. MASSONNET, *Aux sources du christianisme. La notion pharisienne de la révélation*, op. cit., p. 322.

[813] *Ibid*., p. 323.

Ainsi, le combat de Paul est celui de la vraie liberté qui ne peut venir que du don de l'Esprit, capable de se joindre à la racine de l'être humain (cf. Ga 2,4-5). L'assemblée de Jérusalem, au terme d'une « dispute au nom du ciel », reconnaîtra finalement l'unique Évangile, celui de Paul et de toute l'Église, ouvrant ainsi un chemin de la liberté au peuple de Dieu et autorisant toutes les diversités possibles, sur base de la démarche commune de la foi.

Lors de l'assemblée de Jérusalem, la foi est reconnue comme le principe fondamental du christianisme, garant de l'unité. Elle est en outre opposée à la pratique de la loi, que Pierre définit comme joug que « ni nos pères ni nous-mêmes n'avons pu porter (Ac 15,10).

Ces expèriences sont un ferment tangible pour le dialogue inter-religieux et politique. L'intelligence ne peut pas avoir raison de l'intelligence ; il n'est pas possible de compenser les déficiences fondamentales de la science et de réparer les méfaits de la technique par plus de science et de technique. La présence des mouvements religieux au sein du Christianisme, du Judaïsme et de l'Islam, des religions de l'Inde et de l'Extrême-Orient, mais aussi bien les mouvements pacifistes et écologiques, fait penser aux voies les plus diverses de quête et de réalisation de soi-même ou le manque de sens dont on se plaint et les aspirations à une nouvelle éthique aux dimensions totalitaires.

Cependant, de tout cela, on ne saurait faire le diagnostic en mettant entre parenthèses la problématique spécifiquement religieuse. Aujourd'hui, soutient Hans Küng, à tout le moins dans les sociétés avancées occidentales, la vision scientifique du monde et l'orientation religieuse de la réalité, l'engagement politique et la foi religieuse ne sont plus vécus comme antinomiques. Aussi estime-t-il à la suite de Daniel Bell, qu'étant donné les contradictions culturelles du capitalisme, les

fondements moraux de la société sécularisée ne retrouveront consistance qu'au prix, précisément, d'un renouveau de la conscience religieuse[814].

Le type de renouveau, tire de modèle dans les figures de Simon Pierre et de Paul de Tarse, s'il faut rester dans les limites du questionnement de la présente étude. Non seulement, ces deux figures de l'Église primitive ont joué un rôle très important pour la coexistence pacifique au sein du christianisme entre les communautés aux tendances diversifiées issues du judaïsme et des milieux païens, mais également leur savoir faire, a inspiré toute la société humaine de leur époque. Même si cela ne pouvait pas se réaliser sans de moindres frictions, leur témoignage et personnalité morale ont permis à l'Église à transcender les divisions et les différences liées aux identités religieuses entretenues pendant plusieurs générations.

Ainsi, par leurs efforts intellectuels et la piété personnelle des composantes, sans vouloir imposer une mentalité de ghetto confessionnaliste, ces apôtres ont mis au centre du dialogue, une largeur d'esprit œcuménique qui tient compte de l'existence de chacune des composantes, avec la plus grande tolérance possible. Le Christ au centre de la rencontre et du salut obtenu par la grâce a été leur théologie. Celle-ci, cependant, s'orienta de *strict sensu*, vers le οἶκος et l'οἰ*κουμενη*, c'est-à-dire vers tous les lieux et vers toutes les églises, vers toutes les régions, vers toutes les couches de la société.

7.2.5 Pierre et Paul, des charismes pour l'intérêt communautaire et pour une réconciliation multidimensionnelle en Afrique subsaharienne

L'humanité entière et l'Église en particulier, regorgent des hommes et des femmes qui incarnent talents et charismes spéciaux à la manière

---

[814] H. KÜNG, *Une théologie pour le 3e millénaire. Pour un nouveau départ œcuménique* (Traduit de l'allemand par Joseph FEISTHAUER), Paris, Editions du Seuil, 1989, p. 19-20.

de Simon Pierre et Paul de Tarse. Mais combien les mettent-ils au service de leurs contemporains, de leurs nations, leurs Églises en vue du progrès et d'intérêt commun ? Est-il que nombreux sont ceux qui usent de leur savoir-faire, de leur pouvoir, pour nuire aux autres ou les écraser, en vue d'accéder au pouvoir ou aux gains sordides et égoïstes !

En effet, on aura déjà constaté qu'après son ultime conversion, Simon Pierre acquiert la capacité de céder le pouvoir de chef de la communauté de Jérusalem à Jacques. On le voit en Ac 12, après sa libération miraculeuse qu'il raconte à ses frères réunis pour prier, Pierre n'y prenne plus place, plutôt il s'en va alors « *vers la place qui est sienne* » (12,17). Flichy explique ce choix de l'apôtre en ces termes :

Plutôt que d'un lieu précis, il s'agit ici de la destinée de Pierre qui n'est pas de mourir à Jérusalem, victime d'Hérode comme Jacques. Tout en confirmant sa place de chef dans l'Église à ses débuts, l'épisode représente en effet, la conclusion officielle de son ministère à Jérusalem : en Ac 15, lors de sa dernière apparition dans le récit, s'il joue encore un rôle important, Jacques (l'autre) l'a déjà remplacé à la tête de l'Église de Jérusalem[815].

Aussi, ayant été l'ouvrier qui inaugura la mission auprès des païens, Pierre cédera encore la place à Paul pour la continuité. Il va sans dire que Luc fait de Pierre le modèle du disciple du Christ engagé dans la guidance de son Église. L'apôtre a réalisé qu'il n'est pas utile à l'Église seulement lorsqu'il tient le bâton de commandement, mais il l'est même quand c'est d'autres qui ont le pouvoir. Il milite pour sa croissance et le maintien de l'unité. On constate ainsi en Ac 15, le rappel de l'essentiel de responsabilité de Pierre et de Jacques comme apôtres, assimile leur agir le plus possible à la manière de Jésus. Odile Flichy dira davantage :

Il faut aussi que l'autorité dont ils font preuve soit d'abord une autorité qui propose. L'Église entière, guidée par la parole des responsables,

---

[815] O. FLICHY, « Pierre dans l'œuvre de Luc », in *Pierre, le premier des apôtres- Cahiers Évangile*, n°165, septembre 2013, p. 26/20-29.

assure le discernement. Le fait que Pierre apparaisse ici pour la dernière fois dans le récit des Actes donne à son personnage une dimension supplémentaire. L'épisode devient ainsi le moment du « passage du témoin », à Jacques pour la direction de l'Église, et à Paul pour la poursuite de la mission de témoignage et la proclamation d'un salut universel. Luc montre que Pierre disparaît du récit après Ac 15 et Paul prend alors le devant de la scène. Mais par de nombreux effets de parallélisme entre les deux héros de son récit, Luc fait en sorte que loin d'être oublié, Pierre reste présent à l'esprit du lecteur et ce, d'autant plus que sa sortie du récit n'est ni annoncé ni expliquée. Le rapport à la figure de Paul fait donc partie de la construction du personnage de Pierre. C'est dans l'articulation de leurs ministères respectifs que le récit façonne l'identité de l'Église et fonde sa vocation à l'unité et à l'universel. Pour Luc, Pierre est la figure originaire de la communauté des disciples du Christ. Comme Paul, Pierre fait l'expérience de la ''conversion'' à laquelle Dieu appelle la communauté croyante et, comme lui encore, il témoigne, à l'image de son Maître, d'un engagement indéfectible envers la mission reçue de lui[816].

Quant à la question de la recherche de la paix, il faut noter que tout chrétien comme Pierre et Paul est un artisan de paix et de justice. Son action s'inscrit dans la continuité de celle du Christ. Par amour, son action s'oriente plus vers les affligés et représente un modèle de justice. Il lutte de son mieux pour une amélioration de la condition de vie intégrale de ses contemporains, en combattant de son mieux les injustices, en militant pour la promulgation et pour l'application des lois équitables.

Il va donc sans ignorer pour autant que les actions bonnes du chrétien ne sont pas toujours accueillies avec enthousiasme. Parfois, il sera même persécuté pour ses prises de position, mais qu'importe ! Ce n'est pas aux hommes qu'il faut plaire en priorité, plutôt à Dieu.

---

[816] O. FLICHY, « Pierre dans l'œuvre de Luc », p. 27/20-29.

L'expérience de Pierre et Paul, comme des figures universelles pour le compromis, le maintien de l'unité des communautés chrétiennes ainsi que des leaders embus de l'esprit d'ouverture au dialogue inclusif, recèle une dimension paradigmatique et didactique. Ainsi, elle pourrait servir de modèle référentiel aux Églises et aux leaders politiques dans la sous-région des grands lacs, en particulier, et en Afrique subsaharienne, en général, afin de juguler les crises multiformes qui assujettissent les peuples depuis des décennies.

Plus particulièrement, au regard des crises multiformes qui sévissent la sous-région des Pays des Grands Lacs africains, il appert de rappeler la responsabilité des confessions religieuses pour l'avènement d'une paix durable, longtemps attendue dans cette contrée qui n'est pas une porte à coté de l'oï*κουμενη du Dieu de tous les peuples du monde.*

En effet, cette crise résulte, non seulement du manque de volonté des acteurs politiques qui se réclamant tous chrétiens, musulmans ou membres d'une autre tendance religieuse ; mais aussi elle relève de l'incapacité des leaders religieux à pouvoir y imposer la loi de Dieu pour résorber definitivement la dite crise.

Pour que la politique soit, et demeure un domaine de sanctification des laïcs, des hommes d'Église, (prêtre, pasteur, évêque, …) et des religieux comme religieuses des autres confessions, le christianisme dans cette sous-region doit oeuvrer en vue de former des members et un laïcat pourvus de l'audace christique, c'est-à-dire, celle qui conduit non pas au bas de la croix, mais bien sur la croix. Une telle demarche permet à cette sous-region d'avoir des leaders des institutions religieuses qui représentent un exemple vivant de la réconciliation et qui promeuvent une vraie paix et une justice impartiale. Car, sans ces valeurs normatives, on ne pourra jamais imaginer quelconque délivrance, miraculeuse qu'elle soit, mais on ne fera que tomber dans un cycle infernal des violences des droits humains et des crimes contre l'humanité.

Les chrétiens et leurs leaders ecclésiastiques, doivent par leurs paroles et leurs actes montrer aux yeux des contemporains qu'ils sont réellement des véritables artisans de paix, des réconciliateurs. Qu'ils prouvent qu'ils le sont parce qu'ils ont brisé dans leur sphère le népotisme, les injustices, le tribalisme et l'égoïsme. Car, il n'y a que des telles Églises qui peuvent promouvoir le dialogue avec d'autres institutions religieuses et s'impliquer sans risque de se noyer dans la politique de leur nation.

Eu égard à tout ce qui vient d'être relevé au sujet de Simon Pierre et Paul de Tarse dan sleur mission de la construction de la paix, de la réconciliation et du maitien de l'unité, quelques astices peuvent, dès lors, contribuer à juguler la crise multiforme dans la sous-region des grands lacs africains :

- Les institutions religieuses de la Sous-région des Grands lacs africains doivent faire preuve de maturité en démontrant sans atermoiement en quoi elles parlent au nom de Dieu dans cette contrée et en quoi elles sont différentes de autres organisations ;
- Si la politique est laissée aux politiciens, les institutions religieuses doivent, s'engager dans la formation et information de leurs populations sur leurs droits et devoirs en montrant que le politique est aussi un instrument de Dieu qui ne peut survivre que sous son regard et donc ceux qui ont le mandat de parler à son nom ont l'obligation d'interpeller le politique ;
- S'engager au contrôle de l'appareil de l'Etat et de dénoncer toutes les tentatives d'aliénation des droits, des ressources naturelles si le politique ne repond pas aux attentes du peuple, en l'occurrence, celle de lui assurer la paix, la securité et la promotion de son intégrité. S'il s'avère que l'autorité de l'Etat se montre incapable de répondre à ces obligations, il appartient aux leaders religieux de rappeler au peuple ses droits et l'appeler à resister jusqu'à ravir son pouvoir à une telle autorité défaillante ;

- Les institutions religieuses doivent, sans attendre, créer un cadre permanent d'échange sur la promotion de la paix entre elles et avec les tenants du pouvoir de l'Etat tout en évitant toute prise en otage par une quelconque organisation aussi forte soit-elle. L'existence et l'opérationalisation de ce cadre entre différentes confessions religieuses est un élement de taille qui relève de leur raison d'existence au monde comme des instruments de paix et de salut intégral de l'humain ;
- Elles doivent, comme disciples du Ressuscité, réfléchir et refléter, par leur vie et leurs paroles, le Dieu vivant, saint et parfait qui se révèle aux humains. Il n'y aura de paix à apporter à l'humanité en dérive que la mise en pratique sincère de ce que l'apôtre Paul recommande aux communautés chrétiennes soucieuses de révolutionner à tout point de vue, leurs sociétés : « *soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même de Christ* ». Cette théologie de l'identité requise du disciple devra être son champ de bataille pour le faire mériter le nom de « fils de Dieu ». On ne saurait pas inspirer de modèle de bon gestionnaire et instaurateur de la paix et garant de justice au sein de la classe politique si déjà dans les espaces religieux se comptent en milliers, les antivaleurs au même titre que les autres organisations ;
- Les confessions religieuses se doivent de prêcher et mettre en pratique que, par la foi l'homme est insérée dans un réseau des relations étroites, avec Dieu en tant que fils, avec le Christ auquel il appartient, et avec des hommes et des femmes, avec lesquels, dans la fraternité, il ne fait qu'un dans le Christ. La foi en effet, est le choix d'un mode d'être qui est essentiellement social. Elle implique donc le lien communautaire et cette existence communautaire est un état d'unité (cf. Ga 3,28). Pour les apôtres paradigmatiques Pierre et Paul, cela est irrévocable. Pour Paul, dit Loïc Berge, la foi implique et suppose une communauté où les

autres sont essentiels. La culture et la citoyenneté (être juif ou païen), le sexe et le statut social sont en quelque sorte, sinon gommés, du moins dépassés, à cause de l'appartenance au Christ. C'est dans ce lien d'appartenance au Christ que se réalise le lien social de l'unité qui est fondamentale et qui précède la diversité[817] ;

- Apprendre aux hommes et aux femmes détenteurs d'un espace d'autorité à renoncer à tout autoritarisme, mais à exercer leur pouvoir comme autorité-service qui tient son sens en celle du Christ lui-même : se mettre au service des autres ou en termes propres de Jésus, se faire esclave des autres. Il va de soi ici de savoir laisser la place aux autres en cas de nécessité et accepter d'être des serviteurs fidèles même dans l'ombre.

7.3 Simon Pierre et Paul de Tarse dans l'histoire de leur réception

Sous ce point, quelques aspects seulement intéresseront cette étude. Car il a été déjà souligné qu'il n'y a pas de christianisme au sens propre sans Simon Pierre et Paul de Tarse. Ce qui revient à dire que l'Église de tous les siècles reconnaît ces grands personnages comme un modèle de foi et de vocation. Et grâce à leur foi et leurs charismes mis à la disposition de l'Église, celle-ci se maintient quelles que soient les mutations diverses et perverses de nos sociétés sécularisées et traînées presque au coin du mur par l'orgueil et par le mythe de la liberté.

7.3.1 Simon Pierre dans l'histoire de la réception

Dans le cadre du questionnement de cette étude, on se limitera à certains éléments essentiels de la réception de l'apôtre. Il s'agira entre

[817] L. BERGE, *Autorité et librté dans les lettres de Paul*, Lyon cedex 02, Editions Profac Theo, 2013, p. 98.

autres : Pierre du 1e au 5e siècle, Pierre adepte du compromis, le ministère de Pierre et perspective œcuménique, les Églises de la Réforme et le primat de l'Église universelle.

7.3.1.1 Simon Pierre du 1er au 5e siècle : du visionnaire extatique au héros chrétien

Comment passe-t-on de Simon Pierre qui quitte Jérusalem après l'assemblée décrite en Ac 15 au glorieux apôtre exalté par les discours de Léon le Grand au 5e siècle qui fondent sa primauté ?

Pendant quatre siècles, Pierre fut le héros d'une série des récits ou des discours qui constituent peu à peu une figure d'autorité. Pourtant, de manière assez surprenante, la première réception du « prince des apôtres » se fit dans les écrits qui le présentèrent comme un visionnaire engagé dans des doctrines bien éloignées de celles que promouvra l'Église de Rome par la suite[818].

La première réception de la figure de Pierre se fit dans la région syrienne (Palestine, Syrie, Liban) dans laquelle, selon les traditions les plus anciennes, Pierre aurait passé la plus grande partie de sa vie missionnaire. On s'est longtemps demandé si les écrits le concernant, comme l'*Évangile de Pierre*, étaient le produit d'une « école pétrinienne », recueillant des souvenirs de l'apôtre et témoignant d'une orientation idéologique particulière. Leur diversité théologique et temporelle semble plutôt plaider pour une origine géographique commune : si l'on retrouve certains traits partagés par ces œuvres, ceux-ci s'expliquent par leur provenance syrienne.

En effet, souligne Barnet :

Au sein de la diversité des communautés des premiers siècles, le christianisme syrien se distingue par la voie originale qu'il a suivie, insistant davantage sur les expériences spirituelles, sur la représentation du salut comme un chemin de retour vers Dieu, sur une identification du

[818] Pierre du Ier au Ve siècle : du visionnaire extatique au héros chrétien », in *Pierre, le premier des apôtres- Cahiers Évangile*, n° 165, 2013, p. 44/44-49.

même salut avec le seul don de la vie ou sur une vision pessimiste du monde. Ces caractéristiques, qui se retrouvent dans le christianisme de langue syriaque des siècles suivants, ont pu déboucher sur le dualisme ou le docétisme, voire préparer certaines communautés à se rapprocher des idées gnostiques. S'il fut naturel que la figure de Pierre, qui était associé à la ville d'Antioche, servît de légitimité à des écrits issus de la région, une seconde caractéristique aidait au rapprochement avec des tendances extatiques : la croyance en la « protophanie à Pierre ». Selon une tradition rappelée par Paul, en effet, le Ressuscité « *est apparu à Céphas, puis aux Douze ; ensuite, il est apparu à plus de cinq cents frères à la fois* (1 Co 15,5-6)[819].

Dans l'*Évangile de Pierre* (vers 150), l'apôtre se contente du rôle de simple témoin et raconte à la première personne. Le texte marque une première étape de l'exaltation de la figure de Pierre, car il excuse quelque peu son reniement le rattachant à la menace des Romains. L'écrit prouve aussi l'association de Pierre avec les milieux syriens. Tandis que dans l'*Apocalypse de Pierre* (2e siècle), Pierre reçoit une révélation sur la fin de temps et le sort final des méchants et des justes. Le texte visant peut-être Bar Kokhba, qui fut à l'origine de la guerre de 132-135 et de la terrible répression qui la suivit. Aussi, la figure de l'apôtre se précise peu à peu : non seulement l'Apocalypse reprend le cadre de la Transfiguration pour confirmer sa posture de visionnaire, mais une annonce sur son avenir à Rome (14,3-6) lui assigne celle de l'évangélisation par excellence et même de martyr. Dans l'*Apocalypse gnostique de Pierre*, l'apôtre est campé en héros gnostique, véritable autorité de la communauté, qui est invité à voir au-delà des apparences[820].

---

[819] R. BARNET, *Article cité*, p. 44-45.

[820] Cf. *Ibid.*, p. 45-46.

7.3.1.2 Pierre, le souvenir de l'apôtre adepte du compromis

Si Pierre consacra l'essentiel de son activité apostolique à Antioche, ce dont témoigne l'antique fête de la « chaire de Pierre à Antioche » fixée au 22 février depuis le 4e siècle, un certain nombre de témoignages concordants confirment qu'il subit le martyre à Rome. Cette tradition est reprise dans la Première lettre de Pierre (vers 80) qui présente l'auteur comme « témoin dans la souffrance » à « Babylone » sous laquelle il est aisé de reconnaître Rome (1 P 5,13). La même tradition se lit dans la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens qui associe Pierre et Paul dans le martyre (1 Clem 5,3, vers 95) ou dans la lettre aux Romains d'Ignace d'Antioche qui réalise la même association (IgnRm 4,2, vers 120).

Le culte de Pierre à Rome débuta très tôt et fut lié à la présence d'un monument honorant ses reliques attestées dès les années 160 par la lettre de Gaïus conservée dans Eusèbe de Césarée (H.E. II,25, 7) qui date du début du 4e siècle. Celles-ci auraient été transférées vers les années 250 dans les catacombes et retournées au Vatican. A partir du 5e siècle, d'autres traditions ont vu le jour comme celles des « chaînes de Pierre » qui combinent l'incarcération de Jérusalem sous le roi Agrippa (Ac 12,3-10) et une incarcération romaine à la prison Mamertine vers 430[821].

Quant à la figure de Pierre comme apôtre adepte du compromis, on doit noter avec Barnet que Pierre aurait adopté une « voie moyenne » entre partisans du christianisme ancré sur les pratiques de Jérusalem représenté par Jacques et ceux d'un christianisme ancré dans un judaïsme de diaspora ouvert aux païens représenté par Paul. Héritée des Actes des apôtres, cette figure de consensus se retrouve dans la *Prédication de Pierre,* un écrit qui remonte aux années 110 et conservé de manière très fragmentaire dans des citations patristiques[822].

---

[821] R. BARNET, *Article cité*, p. 46-47.

[822] Clément d'Alexandrie, *Stromate* VI, 5, 41, 5-6, *Ecrits apocryphes chrétiens I*, p. 17.

Il convient de faire remarquer que c'est de cette figure de consensus que Pierre est devenu une puissance d'unité. C'est peut-être, de cette image amplifiée que la relecture des *Actes de Pierre* donnera à l'Église catholique romaine de construire la figure du « saint patron de Rome ». Il a été cependant fait remarquer que rien dans les évangiles ne justifie cette figure de sainteté faite de Simon Pierre.

7.3.1.3 Le ministère de Simon Pierre et perspective œcuménique

Une des questions demeurant dans le dialogue œcuménique est celle du lien entre le ministère de Pierre telle qu'il apparaît dans la Bible et le fameux ministère de primauté au plan de l'Église universelle. L'autre question sous-jacente à la première est celle qui demande si le ministère du Pape et la division des Églises est une continuité du ministère de Simon Pierre, lui qui s'est caractérisé par le c onsensus et le maintien de l'unité de la chrétienté dans un esprit d'ouverture sans discrimination.

S'il est probable que les Églises d'Orient et d'Occident ont vécu dans l'unité durant le premier millénaire chrétien, les relations entre les deux grandes aires de la chrétienté se sont peu à peu dégradées jusqu'à une rupture avec l'échange d'anathème de 1054, puis les croisades avec le drame de la prise et de mise à sac de Constantinople par les Latins en 1204. Ce que Simon Pierre n'a pas pu faire lorsque l'intégration des chrétiens issus de la paganité à la communauté des chrétiens issus du judaïsme posait de problème ! On ne saurait lui imputer une telle continuité quand bien même on voudrait forcer la permanence de sa vocation.

Les Églises d'Orient reconnaissaient l'autorité morale dont jouissait l'Église de Rome depuis le premier siècle en vertu du lieu du martyre des apôtres Pierre et Paul. Etaient également reconnus à Rome une primauté d'honneur au sein des différents patriarcats et un rôle de régulation en matière de la foi et de discipline ecclésiale. Mais, peu à peu, les Églises d'Orient vont dénoncer le glissement progressif des prérogatives de l'Église de Rome vers son Evêque ainsi que le mouvement de centra-

lisation qui va en découler lors de la réforme carolingienne (VIII[e] -IX[e] siècle), surtout au cours de la réforme grégorienne (XI[e] siècle)[823].

Du côté protestant et durant la Réforme du XVI[e] siècle, Luther fut certainement le plus virulent dans sa critique de la papauté. Il lui reprocha de refuser l'Évangile, de fermer aux hommes la porte du Royaume des cieux, et de réserver le salut à ceux qui acceptent de suivre le schéma de cette papauté.

Sans reprendre ces qualificatifs, le mouvement protestant s'est toujours présenté comme une « libération » par rapport à Rome. Lors de sa visite au COE en 1969, le Pape Paul VI affirma qu'il était conscient que son ministère était parmi les obstacles les plus importants à l'unité des chrétiens. Cependant, après le concile Vatican II et son affirmation que l'unité de l'Église ne pouvait pas être conçue comme un retour pur et simple des autres Églises chrétiennes vers l'Église catholique, de nombreux dialogues se développent dans lesquels la conception et le rôle du pape tinrent une place non négligeable et connurent des évolutions dans les différentes Églises[824].

Il convient de souligner que les Églises issues de la Réforme n'ont pas attendu les dialogues œcuméniques pour se poser la question d'un ministère universel d'unité. Au XX[e] siècle avec la mondialisation et les nécessités de la mission chrétienne, ces Églises furent forcées de sortir d'une conception uniquement régionale et nationale. La question du maintien de l'unité s'est fait jour au plan mondial malgré la diversité des cultures, des langues, des histoires et des sensibilités ecclésiales.

Malgré les fruits des différentes élaborations dans les Églises protestantes et dans les nombreux dialogues bilatéraux dans lesquels elles s'engagent, on retient que la plupart de ces Églises ne s'opposent pas au

---

[823] L. VILLEMIN, « Le ministère de Pierre : perspective œcuménique », in *Pierre, le premier des apôtres- Cahiers Évangile*, n°165, septembre 2013, p. 50/50-57.

[824] *Ibid.,* p. 51.

ministère d'unité au plan de l'Église universelle. Mais ce ministère ne pourra pas prendre la figure actuelle qui est sienne dans l'Église catholique et qui, du point de vue des Églises protestantes, n'est pas suffisamment respectueuse de la diversité des Églises et des traditions ecclésiales. Sur le plan théologique, la position fondamentale est que la Bible n'interdit pas le ministère universel au service de l'unité mais en même temps, elle ne recommande rien dans les formes concrètes de ce ministère et ne saurait en faire une institution de droit divin[825].

Quant à l'approche catholique sur le ministère pétrinien, il y a lieu de souligner qu'elle a connu un développement important depuis le XIX^e^ siècle. L'Église catholique a dépassé la défense effrénée des prérogatives du Souverain Pontife face à la modernité et au rationalisme qui remettait en cause la légitimité de son enseignement. La compréhension de deux éléments principaux de légitimité de son enseignement (la primauté de juridiction du pape et son infaillibilité) sera réorientée, bien que cela n'en reste pas sans soulever d'autre question théologique. La primauté de la juridiction est-elle équivalente d'une monarchie absolue de droit divin ? Le pouvoir du pape est qualifié de « plénier et suprême ». Mais il n'y a pas deux pouvoirs suprêmes dans l'Église si l'on s'en tient à la vérité et à la clarté du texte biblique le plus souvent cité en appui.

Quant à l'infaillibilité pontificale, l'autre élément fondamental défini au Concile Vatican I, Villemin fait savoir :

Contrairement à ce que l'on peut croire, cette idée d'infaillibilité n'est pas nouvelle et jalonne l'histoire de la théologie de l'Église. La question fut cependant souvent de savoir qui en était le sujet : l'Église, le corps des évêques ou le souverain pontife ? Sur quoi porte exactement l'infaillibilité ? Cette infaillibilité se déploie dans des conditions précises : le pape doit parler *ex cathedra*, c'est-à-dire en s'adressant comme pasteur à tous les chrétiens pour une doctrine qui engage l'Église univer-

[825] Cf. L. VILLEMIN, *Article cité*, p. 56.

selle, en déclarant qu'il engage sa suprême autorité apostolique, par un jugement solennel. On notera dans la définition que '' cette infaillibilité est celle dont le divin Rédempteur a voulu que son Église fut pourvue'' : l'infaillibilité est donc bien celle de l'Église. Le pape exprime infailliblement la foi de l'Église et il est tenu par cette foi : il ne peut donc pas innover en matière de foi[826] .

L'auteur dépasse ce justificatif et affirme que quoiqu'il en soit de ces précisions, si l'objet de l'infaillibilité est précisé, son étendue est plus floue et ne manque pas de provoquer des discussions jusqu'aujourd'hui, notamment dans les relations œcuméniques. En effet, « Se basant sur le témoignage du NT, l'Église catholique enseigne, comme doctrine de la foi, que l'évêque de Rome est successeur de Pierre dans son service primatial dans l'Église universelle. Cette succession expliquera la prééminence de l'Église de Rome, enrichie aussi par la prédication et le martyre de Saint Paul »[827]. Le pape François, dans sa première adresse à l'Église n'a pas ménagé un élément pour soutenir cette idéologie de son Église. Le pape est d'abord l'évêque de l'Église de Rome et c'est en vertu du rôle de cette Église, fondée dans le sang des martyrs de Pierre et de Paul que l'évêque de Rome joue un rôle singulier dans l'Église universelle[828].

Par contre, les Églises orthodoxes ne refusent pas un « ministère pétrinien », mais, selon elles, ce ministère ne saurait se réduire à un ministère de la primauté au plan universel. Pour ces Églises, ce ministère est celui de l'unité dans la foi apostolique. Il est assuré de façon différente, mais en lien organique non seulement par l'évêque de Rome, mais aussi par chacun des évêques en communion avec le peuple de Dieu. Dans

---

[826] L. VILLEMIN, « Le ministère de Pierre : perspective œcuménique », p. 53.

[827] CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « la primauté du successeur de Pierre dans le mystère de l'Église », in *La documentation catholique*, 6 décembre, 1998, n°2193, p. 116-120, cf. L. VILLEMIN, article cité, p. 54.

[828] *Ibid*., p. 55.

cette tradition, on cite volontiers à ce propos la phrase célèbre du pape Léon le Grand (5e siècle) : « C'est dans l'Église entière que chaque jour Pierre dit : ''Tu es le Christ, le Fils de Dieu Vivant''. Toute langue qui confesse ainsi le Seigneur est animée par le magistère de cette parole » (*Patrologie Latine* 54,145-146).

Cette conception du principe pétrinien repose sur une interprétation patristique de Mt 16,18 « *Tu es Pierre, et sur ce roc je bâtirai mon Église* ». Cette interprétation distingue trois dimensions indissociables, à la suite de Villemin :

Primo, le roc inébranlable (petra) sur lequel le Christ a fondé son Église est la confession de foi de Pierre. En confessant le Christ comme Fils de Dieu à l'exemple de Pierre, tout croyant est une « pierre » de l'édifice ecclésiale ;

Secundo, selon Cyprien de Carthage (3e siècle), tous les évêques siègent in *solidum* (de manière solidaire) sur la cathedra Petri. En solidarité avec les autres évêques, chaque évêque est donc, à sa manière, successeur de Pierre ;

Tertio, cela étant, les Églises orthodoxes ne refusent pas un statut spécial à l'évêque de Rome en qui elles reconnaissent une mystérieuse présence de l'apôtre Pierre. Mais, l'enjeu fondamental pour ces Églises est de tenir ensemble ces trois dimensions. Cela entraîne que la question de primauté ne sera jamais posée pour elle-même mais toujours en lien avec la « conciliarité »[829].

Il résulte de ces analyses que la grande préoccupation des Églises, les unes les autres selon leurs traditions, est le débat sur le ministère universel de l'unité et de la primauté apostoliques.

Néanmoins, cette entreprise est loin de trouver l'unanimité qui identifierait l'évêque de Rome comme la marque de la primauté incarnant la mystérieuse présence de l'apôtre Pierre. Seul le retour à la Bible reste nécessaire et inconditionnel, afin de bâtir ensemble un cadre ecclésiolo-

[829] L. VILLEMIN, *Article cité*, p. 56-57.

gique où l'église catholique, orthodoxe et protestante trouvent chacune sa place, sans prétendre que l'une d'elles soit la souveraine de l'unité. Car, l'Église n'a qu'un seul souverain et garant de son unité, le Christ ressuscité. Si chaque chrétien pouvait confesser en parole et en acte que « Jésus est le Christ de Dieu » selon la tradition lucanienne, cela changerait le monde détourné en disciples du Christ et construirait mieux l'unité des croyants. Car, semble-t-il, la foi en Christ seule peut unir, alors que les religions au nom du Christ sont souvent source des divisions !

Dans les péripéties de l'histoire de la réception de Simon Pierre, trouver en ce dernier le modèle de l'unité des croyants, quelles que soient les légitimes diversités culturelles et ecclésiales, rend crédible le débat théologique. Encore que les luttes pour la reconnaissance d'une primauté apostolique d'un ministère, doivent céder la place à la recherche dans la Personne de Simon Pierre, un modèle de tout disciple du Christ appelé à progresser dans sa confession de foi jusqu'à la stature parfaite de l'homme ou de la femme voulue par Dieu. C'est ce qui ferait de tout croyant à l'image de Pierre, un modèle de conversion, un adepte du compromis et de l'œcuménisme, un visionnaire et héros chrétien.

7.3.2 Paul de Tarse dans l'histoire de la réception

Il s'agit, dans cette partie, d'un essai de reconstruction de quelques traits de la figure de Paul dans le corpus lucanien en rapport avec les épitres pauliniennes. Les aspects suivants sont esquissés succinctement : Paul comme figure de l'Antiquité, Paul et le récit évangélique, Paul comme figure exemplaire dans le corpus lucanien et paulinien, Paul comme figure universelle, Paul comme figure maitresse à l'image de Jésus, l'exégèse paulinienne et les controverses dont elle est accusée de générer et, enfin, un regard sur l'étude psychologique de la conversion de Paul.

L'histoire de la réception n'est pas un appendice sans importance de l'interprétation historico-critique de la Bible, mais au contraire une discipline indispensable et épistémologiquement pertinente dans l'ensemble des méthodes historico-critiques. Si l'une des vertus principales de l'histoire de la réception est de mettre en évidence le caractère perspectiviste des différentes positions interprétatives et de relativiser leur prétention à la vérité, cela vaut tout particulièrement dans le cas de l'apôtre des nations.

Lorsqu'on se penche sur l'histoire de la réception de Paul, de sa personne et de son œuvre, on est confronté à une diversité déconcertante. Dès l'origine, la figure de Paul a donné naissance à une histoire de l'interprétation complexe et riche de tensions, mais qui, pour une large part, n'est connue que de manière superficielle[830]. Cet aspect du problème a été relevé dans la partie précédente, lorsqu'il a été question d'évaluer les théories qui estiment que Paul est misogyne, quant à ses considérations de la femme. Mais ces thèses ont été déjà battues en brèche.

7.3.2.1 Paul comme juif et homme de l'Antiquité

On constate depuis quelques temps en exégèse un intérêt accru pour Paul en tant qu'homme de la société de son temps. On pourrait parler d'une « kulturwissenschaftliche » perspective qui étudie Paul et ses communautés urbaines en les replaçant dans le contexte du monde méditerranéen. Paul fait alors figure à la fois de représentant de la société antique et de critique de ladite société.

Dans cette perspective, sa théologie de la croix et de la justification peut être comprise comme une critique de la culture mettant en question des paramètres d'orientation fondamentaux et des échelles de valeur de

---

[830] S. VOLLENWEIDER, « Paul entre exégèse et histoire de la réception », in *Paul, une théologie en construction (éd. D. MARGUERAT), 2004,* p. 441/441-459.

la société gréco-romaine. Il faut mentionner ici les analyses socio-historiques qui mettent en évidence l'énorme importance du rang et du statut dans la société de l'époque impériale, ou les analyses inspirées de l'anthropologie culturelle, qui accordent une place centrale aux catégories d'honneur et de déshonneur[831]. À cela s'ajoutent d'autres études engagées qui exploitent le potentiel émancipateur présent dans les écrits de Paul et dans ses communautés[832]. À ces titres, la théologie paulinienne est comprise comme théorie critique, qui reprend ses distances par rapport à une interprétation traditionnelle et conservatrice de Paul.

Dans le foisonnement des portraits et interprétations traditionnelles de Paul on peut retenir seulement deux témoins provenant de l'Église ancienne[833]:

Vers la fin du II^e^ siècle, le martyre de Paul, qui constitue la section finale des *Actes de Paul*, met clairement en évidence l'opposition entre l'empire romain et le Royaume de Dieu à travers la confrontation entre l'empereur Néron et Paul.

À la fin du IV^e^ siècle, Jean Chrysostome prononce sept panégyriques (éloges) de l'apôtre Paul à l'occasion de Noël à Antioche[834]. Les discours de Jean Chrysostome porte-parole éminent de l'Église d'Orient présentent un intérêt tout particulier parce qu'ils brisent l'étroitesse de certaines perceptions occidentales. On s'intéresse surtout à la manière dont ce père présente Paul comme prédicateur de la croix, en particulier

---

831 S. VOLLENWEIDER, Article cité, p. 446 et les travaux de B. J. MALINA, J. H. NEYREY, *Portraits of Paul : An Archeology of Ancient Personality*, Louisville, John Knox Press, 1996 ; D. BOYARIN, *A radical Jew : Paul and the Politics of Identity*, Berkeley, University of California Press ? 1994 ; Ben WITHERINGTON III, *The Paul Quest: The Renewed Search for the Jew of Tarsus*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1998.

832 *Ibid*. et N. ELLIOTT, *Liberating Paul : The Justice of God and the Politics of the Apostle*, Maryknoll, Orbis Books, 1994.

833 *Ibid*., p. 446-450.

834 Cf. S. VOLLENWEIDER, *Articlé cité*, p. 447.

à l'accent très fort qu'il met sur la signification « anthropologique » (*kulturanthropologisch*) de la croix[835].

Jean Chrysostome expose de manière brillante ce paradoxe : la croix et la mort sont ce qu'il y a de plus infâme et répugnant, et pourtant le monde entier accourt en masse vers elles. Il établit alors un lien avec Paul, l'ouvrier du cuir ou fabriquant des tentes ; sa condition sociale le présente comme un ἰδιώτης, « amateur » (cf. 2 Co 11,6) quant à la parole. Les homélies de Jean Chrysostome recourent au paradoxe, accomplissant l'action même dont elles parlent : tous les registres de la rhétorique de l'Antiquité tardive sont convoqués au service d'une cause qui renverse totalement les orientations fondamentales de cette époque[836].

Le regard sur Saint Augustin[837], contemporain fameux de Jean Chrysostome dans l'Occident latin représente un intérêt particuluer. Dans les années 390, Augustin, sous l'influence d'une étude de Paul, il se convertit et combat le manichéisme et les Pélagiens en s'appuyant sur les écrits de Paul. Il découvre le mal indéracinable qui habite en l'homme, la tension perpétuelle entre la chair et l'Esprit, entre l'homme extérieur et l'homme intérieur. En lisant Rm 7 comme texte qui décrit l'existence des chrétiens, réalise que le « je » de Paul invite ainsi à une lecture autobiographique. En accordant une place centrale à Paul le persécuteur, appelé par Dieu à être apôtre, Augustin le prend comme modèle de sa propre conversion. Il fait ainsi l'expérience de la puissance de l'action de Dieu, de sa grâce qui précède toutes les œuvres (1 Co 4,7 ; Ph 2,12-13 ; Rm 9,16 ; 11,36).

À la suite de Samuel Vollenweider, le point décisif est de constater qu'Augustin, grâce à Paul, a été à l'origine d'une nouvelle époque en mettant en question et en congédiant la *paideia* classique et chrétienne,

---

[835] Jean Chrysostome, *De laudibus Pauli, 4,7-20* (SC 300, p. 196-226).

[836] Cf. S. VOLLENWEIDER, p. 448 ; voir D. Marguerat, M. MITCHELL, "Rhetorik", RGG 7, 2004, col. 494-496.

[837] Cf. S. VOLLENWEIDER, *Article cite*, p. 448-450.

alors que les Pélagiens qui se référaient eux aussi à Paul ont défendu le point de vue traditionnel, foncièrement optimiste en se fondant d'ailleurs explicitement sur l'interprétation que Jean Chrysostome donnait de Paul[838].

Quant la perception de « Paul le juif », le changement le plus lourd de conséquences dans la recherche récente sur Paul se présente généralement sous l'étiquette programmatique de *New Perspective.* Celle-ci veut rompre avec la lecture augustinienne et réformée de Paul. Elle tente de redécouvrir Paul comme juif, comme apôtre d'Israël, ou même comme apôtre pour Israël[839].

De fait, l'attachement constant de Paul à Israël, son peuple, a été très largement négligé en raison de l'histoire conflictuelle des relations entre judaïsme et le christianisme, même si l'on peut espérer trouver quelques zones de lumière isolée dans le riche champ de l'histoire de réception de Rm 9–11. Il faut mentionner en particulier l'épître aux Ephésiens, qui considère que l'œuvre majeure de l'apôtre réside dans l'unité de l'Église constituée de juifs et de païens (Ep 2,11-22 ; 4,1-6). Cependant, même cette épître ne manifeste aucun intérêt pour l'idée d'Israël. Dans l'Église, Paul a été célébré dès l'origine presque exclusivement comme apôtre des nations. Cette caractéristique apparaît d'abord très fortement dans Colossiens et dans les pastorales, et continue à orienter fondamentalement l'image de Paul par la suite, en particulier dans la littérature encomiastique (élogieux) et hagiographique. Elle peut bien sûr trouver un solide point d'appui dans la compréhension que Paul a eu de lui-même[840].

Si l'on regarde du côté de l'histoire de la réception de la doctrine paulinienne de la justification en générale, on est confronté à une difficulté bien connue : cette histoire doit être écrite sur de longues périodes,

---

[838] *Ibid.,* p. 449.

[839] J. D. G. DUNN, "Paul: Apostle of Israel?", *ZNW* 89, 1998, p. 256-271.

[840] S. VOLLENWEIDER, *Article cité*, p. 450.

comme histoire d'une ignorance ou d'une réinterprétation profonde, quand ce n'est pas d'une incompréhension totale. Cet état de fait pourrait donner raison à *New Perspective*, dans la mesure où elle situe la doctrine de la justification dans une situation historique spécifique des premières communautés, qui devait, assez tôt être dépassée par le développement de l'histoire. Toutefois, les quelques échos de la doctrine de la justification que l'on trouve à l'époque post-apostolique montrent plutôt que cette doctrine, si elle a bien cessé d'être au centre de la réflexion, n'a jamais été réduite à signifier l'incorporation des païens au sein d'Israël[841].

En faisant retour aux textes de Paul et au principe de la *New Perspective* dont en général, l'intérêt est si marqué sur les thèmes sociologiques au détriment des thèmes proprement théologiques, on pourrait se demander, à la suite de Vollenweider, si la *New Perspective* ne fait-il pas perdre le potentiel herméneutique extraordinaire de la pensée de Paul ?

Il convient d'abord de prendre acte du fait que la *Nouvelle Perspective* met l'accent sur un point décisif : la doctrine paulinienne de la justification a un *Sitz im-Leben* spécifique, qui est la mission auprès des païens. Mais la *New Perspective* sous-estime l'importance de l'universalisation anthropologique à laquelle Paul procède dans sa lettre aux Galates et surtout aux Romains (Ga 2,16 ; Rm 3,20.27-28), universalisation formulée dans le contexte de la polémique contre des adversaires judaïsants (Ga 2,11-14) et qui est certes en rapport avec le dépassement de la différence éthnique. Mais les catégories universelles (« tout homme », « toute chair ») montrent que la visée centrale est le problème fondamental de la relation avec Dieu. Il en va de même de « la propre justice » (Rm 10,3ss ; Ph 3,9) et du « se glorifier », que Paul considère comme le péché des juifs. Les deux expressions désignent d'abord le fait

---

[841] Cf. Ep 2,5.8-10 ; 2 Tm 1,9 ; Tt 3,5.7 ; Ac 13,38-39 ; 1 Clém 32,4 et voir S. VOLLENWEIDER, *Article cité*, p. 451.

d'en appeler au privilège d'Israël en tant que destinataire de la Loi, qui est incompatible avec la volonté de salut universel de Dieu en Christ[842].

Ainsi, au regard de l'agir créateur de Dieu en Christ, Paul en tant que membre de la société antique, a attaché fortement la sécurité identitaire rendue caduque par l'Évangile à ce que les hommes sont κατὰσάρκα, « selon la chair », (Rm 4,4-5 ; 9,3). En revanche, les exégètes de Paul, à la Réforme et surtout à l'époque moderne, ont plutôt mis l'accent sur la productivité, c'est-à-dire sur ce que les hommes font par eux-mêmes. S'agit-il là d'une contextualisation herméneutiquement juste ? Ou faut-il montrer que l'universalisation est à l'œuvre dans la compréhension paulinienne de la Loi ? L'apôtre peut réduire le rôle de la Loi à celui d'un épisode entre Moise et Christ (Ga 3,15-18.19ss ; Rm 5,13-14) ; sa validité ne concerne alors que les juifs. Mais d'un autre côté, Paul élève le *nomos* au rang d'un ordre universel, qui concerne tous les hommes, les juifs comme les païens (Rm 2,14-15 ; Ga 3,13-14 ; 3,23–4,10 ; Rm 7,7ss) : par le Christ, les hommes ont été libérés de cet ordre.

Quant à l'interprétation de Paul, l'histoire de la réception a mis en lumière la richesse complexe de ce qu'il représente pour l'Église. Il a été une figure d'identification, comme texte apostolique de référence et comme docteur de l'Église faisant autorité. Il est à la fois, ce que François Bovon appelle document et monument[843].

L'histoire de la réception de ses lettres n'entretient souvent aucun rapport avec une quelconque conception du personnage ou du profil théologique de l'apôtre. C'est seulement dans des situations bien précises que l'apôtre est placé, comme personne et comme penseur, au centre du travail théologique, homilétique et catéchétique. Dans ces cas-

---

[842] S. VOLLENWEIDER, *Article cité*, p. 452.

[843] F. BOVON, « Paul comme document et Paul comme monument », in J. ALLAZ (éd.), *Chrétiens en conflit : L'épître de Paul aux Galates*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 54-65 ; Martinus C. DE BOER, « Images of Paul in the Post-Apostolic Period », *CBQ* 42, 1980, p. 359-380.

là, des passages particuliers de ses lettres viennent s'intégrer dans une image d'ensemble et peuvent devenir le catalyseur de grands bouleversements dans l'histoire de l'Église. Cela s'est produit, surtout à des époques où l'identité de l'Église devait être fondamentalement redéfinie (particulièrement au I^er^, au II^e^, au IV^e^ et au XVI^e^ siècle)[844].

7.3.2.2 La centralité de Jésus et de quatre évangiles à l'évangile de Paul

Il faut expliquer pourquoi Paul ne reprend nulle part une donnée narrative des synoptiques (histoire des miracles, récits) ou le récit de la passion. Pourquoi il ne se réfère nulle part à des discussions d'école ou à des controverses, à des apophtegmes biographiques, à des paraboles, à des béatitudes, ou à des affirmations de Jésus sur lui-même, mais seulement, pour l'essentiel, à des exhortations visant à régler la vie de la communauté et à des affirmations relatives à l'attente de la fin ?[845] Marchadour donne quelques pistes de réflexion dont les lignes suivantes offrent une synthèse.

L'expédience de Paul sur le chemin de Damas, ses contacts dans la durée avec l'Église d'Antioche, son travail de fondateur d'Églises, l'ont conduit à centrer sa prédication sur l'événement constitué par la révélation de Dieu en Jésus-Christ.

Dans l'incarnation de Jésus, l'histoire du monde bascule. Jésus que le Père a éveillé des morts est celui par qui tout prend sens. C'est lui le mystère dont parlent les lettres de Paul (cf. Ep 1,9). Désormais, le Christ est le passage obligé pour comprendre l'homme, son destin, son histoire. On pourrait dire que le Christ devient pour Paul, la clé qui ouvre toutes les portes : « Nous faisons captive toute pensée pour l'amener à obéir au Christ » (2 Co 10,5). Mort et résurrection sont la source de la lumière qui ouvre l'intelligence du passé, éclaire le présent et donne sens au futur (cf. 1 Co 15,20-21). Jésus est situé au centre de l'histoire « Aussi,

[844] S. VOLLENWEIDER, *Article cité*, p. 454.

[845] A. MARCHADOUR, *L'événement Paul*, p. 267.

si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature. Le monde ancien est passé, voici qu'une réalité nouvelle est là » (2 Co 5,17)[846].

L'expérience de Jésus, chez Paul, commence à sa vocation. Seul compte pour lui le Christ exalté : ce n'est pas la prédication de Jésus en Galilée et à Jérusalem qui intéresse Paul, mais Dieu qui se révèle à travers les données fondamentales de la vie de Jésus en tant qu'agir de Dieu ou en tant qu'une personne qui obéit à Dieu, et par qui Dieu a agi au bénéfice des hommes. « *Si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vide, vide aussi est notre foi »* (1 Co 15,14).

On peut risquer de dire, à la suite de Marchadour, que ce qui distingue l'Évangile de Paul de celui des évangélistes, d'un côté, il y a l'Evénement, au singulier et de l'autre côté les événements, au pluriel. On peut avec Marc et Luc accompagner Paul dans sa mission, l'écouter parler avec passion de son évangile, se laissant fasciner par la présentation qu'il fait de l'Evénénement qui a illuminé sa vie et lui a livré la clé de l'histoire du salut. Les évangélistes racontent des événements depuis la venue de Jésus sur la terre jusqu'à l'Ascension. Mais cette présentation lumineuse de l'Evénement par Paul, qui découpe l'histoire du monde en deux, ne serait pas sans danger si elle était la seule. Elle pourrait, comme se fut le cas dans certaines dérives gnostiques, ouvrir sur un système religieux ésotérique, qui réservait le salut aux seuls initiés. Naturellement, à travers les quatre évangiles, l'Église a introduit un complément indispensable à l'évangile de Paul[847].

Comparant Jésus à Paul, Charles Perrot fait remarquer :

On peut se demander si Käseman n'a pas fait de Bultmann ce que Marc, l'écrivain du premier évangile, avait fait de Paul. Un certain refus paulinien de la référence au Jésus d'avant Pâques, relevé dans 2 Co 5,16, aurait pu facilement plus tard glisser dans le docétisme si l'évangéliste n'avait pas en quelque sorte rétabli l'équilibre : l'écriture des gestes et

[846] *Ibid.,* p. 267-268.

[847] A. MARCHADOUR, *L'événement Paul*, p. 269.

des paroles de Jésus avant Pâques devenait nécessaire pour proclamer le Christ de Pâques[848].

7.3.2.3 Paul figure exemplaire dans le corpus paulinien et dans les Actes des Apôtres

Jean-François Landolt a consacré une réfléxion sur le concept d'imitation de Paul tel que l'on peut le lire dans ses épîtres et dans les Actes des Apôtres »)[849]. Dans les pages qui suivent, l'étude se penche sur l'auto-présentation de Paul, et plus spécifiquement sur la question de son exemplarité. Si Paul se présente parfois dans ses lettres comme un exemple à imiter, peut-on dire que la construction lucanienne de Paul en reprend la dimension exemplaire ? Si tel est le cas, sur quel mode Paul se présente-t-il lui-même comme exemplaire et la construction de Luc est-elle cohérente avec cette manière d'être exemplaire[850]?

Le travail se déploie en trois étapes successives : dans les lettres de Paul, l'auteur s'arrête sur les exhortations à l'imitation, le type des occurrences dans lesquelles on rencontre le terme μιμητὴς, (imitateur) renvoyant à Paul (μου) comme étant à imiter et un impératif. Ces critères font retenir 1 Co 4,16 ; 11,1 et Ph 3,17. L'auteur propose également 1 Th 1,6 ; Ga 4,12 et Rm 7 passage dans lequel Paul s'exprime à la première personne du singulier.

Dans les Actes des Apôtres, la question de l'auto-présentation, et plus largement l'exemplarité de Paul se donne autrement. On se trouve

---

[848] C. PERROT, « R. Bultmann, et l'exégèse aujourd'hui », RSR 83/84, 1995, p. 551.

[849] J. F. LONDOLT, «' Soyez mes imitateurs, frères ' (Ph 3, 17) Paul comme figure exemplaire dans le corpus paulinien et les Actes des Apôtres », in D. MARGUERAT et éd., *Reception of Paulinism in Acts. Réeception du Paulinisme dans les Actes des Apôtres*, 2009, p. 261-294.

[850] J. F. LONDOLT, «' Soyez mes imitateurs, frères ' (Ph 3,17) Paul comme figure exemplaire dans le corpus paulinien et les Actes des Apôtres », in D. MARGUERAT et éd., *Reception of Paulinism in Acts. Réeception du Paulinisme dans les Actes des Apôtres*, 2009, p. 261.

dans le cadre d'une narration où sont inclus les discours de Paul. Cela rappelle deux volets spécifiques. On retrouve Paul comme témoin (Ac 9,26-27), instrument au service du Seigneur (Ac 9,15-16) ; et en même temps, Luc brosse de Paul un portrait d'un homme au statut social enviable. Ici, on insiste surtout sur le récit de sa conversion et les deux discours de sa vocation comme missionnaire. La troisième partie du travail pense une articulation de la figure de Paul en tant qu'exemplaire (que ce soit lui qui se présente comme tel, ou que Luc le présente de cette manière) entre les divers lieux qui donnent à penser cette question[851].

7.3.2.3.1 L'auto-présentation de Paul comme exemplarité « Ph 3,16-17 »

Daniel Marguerat parle d'une « redéfinition de l'identité croyante de Paul dont il se fait le paradigme »[852]. Il s'agit là d'une identité croyante dans laquelle on comprend qu'il veut entraîner avec lui les Philipiens.

Il ressort de l'analyse de Ph 3,17 que le terme συμμιμηταὶ, « imitez ensemble » (unique dans la littérature paulinienne est un *hapax* absolu selon Aletti et peut signifier « imiter ensemble ») dont on pouvait rendre la traduction suivante : « soyez co-imitateurs ». Le plus souvent cela tend à montrer le souci qu'a Paul de voir les Philippiens « ensemble », « tous ensemble », dans le mouvement qu'il indique. On retrouve le souci communautaire et d'unité de sa parénèse.

On pourrait aussi se demander, au vu de la formule du v.16, si συμμιμηταὶ ne doit pas inclure Paul, bien qu'il soit celui qui exhorte. L'analyse de Max Zerwick et Mary Grosvenor du composé συμμιμητής, « imitator along with others », semble l'affirmer[853]. En Ph 3,

---

[851] J. F. LONDOLT, «' Soyez mes imitateurs, frères ' (Ph 3,17) Paul comme figure exemplaire dans le corpus paulinien et les Actes des Apôtres », p. 262.

[852] D. MARGUERAT, *Paul et la Loi*, p. 271.

[853] M.-S. J. ZERWICK, M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Geek New Testament*, 1996, p. 600.

Paul a donc montré à travers l'exposé d'éléments autobiographiques, la faillite de la confiance en « une justice innée et acquise » (Ph 3,4-6), face à celle reçue dans la connaissance du Christ mort sur la croix et ressuscité. A travers son cheminement, il a expliqué ce que signifient la vie et la compréhension du salut dans la connaissance du Christ[854].

Cependant, d'autres occurrences de l'appel à l'imitation dans la correspondance auraient été possibles. Il s'agit de 1 Co 4,6 ; 11,1 ; 1 Th 1,6 ; Ga 4,12. Toutes ces occurrences, en résumé, renforcent le sens communautaire que sous-tend Ph 3.

Un certain éclairage apparaît aussi dans Rm 7,7-25, avec l'utilisation du « je » par l'apôtre. Mais, la difficulté reste de savoir si l'on peut entraîner dans ce « je » les chrétiens « libérés » dont il est question. De par son contexte, on peut comprendre qu'il s'agit d'un niveau de la réalité dans laquelle se trouve le chrétien, une réalité à laquelle personne dont l'humanité n'échappe. La permanence du péché est aussi vécue par le chrétien (il n'est pas exempté), l'avantage pour lui est qu'il y a prise en charge par l'Esprit, impliquant la non condamnation (cf. Rm 8,1), mais plutôt la libération. Or, cette absence de condamnation ne se situe pas dans le présent immédiat, au niveau de l'expérience actuelle (cf. Rm 4,18 ; 5,2)[855].

En effet, le « je » de Rm 7,7-25 peut être celui d'un moment originaire commun exprimé en Gn 2–3, auquel aucun homme ne saurait échapper. La situation décrite universellement éprouvée, une universalité qui passe par ce « je » dont on exclura, ni juif, ni le chrétien, ni Paul, qui est passé par les deux conditions et ne peut se soustraire à la réalité qu'il exprime. Paul voulant mettre en garde contre le péché qui reste une

---

[854] J. F. LONDOLT, «' Soyez mes imitateurs, frères ' (Ph 3, 17) Paul comme figure exemplaire dans le corpus paulinien et les Actes des Apôtres », in D. MARGUERAT et éd., *Reception of Paulinism in Acts. Réeception du Paulinisme dans les Actes des Apôtres*, 2009, p. 269.

[855] J. F. LONDOLT, «' Soyez mes imitateurs, frères ' (Ph 3,17) Paul comme figure exemplaire dans le corpus paulinien et les Actes des Apôtres », p. 273.

menace permanente de par sa nature perverse, use d'une première personne du singulier dans laquelle le lecteur cherche d'abord à l'identifier avant de s'apercevoir qu'elle tend à enserrer tout homme, y compris le croyant. Par rapport au thème de l'auto-présentation et de l'exemplarité de Paul, c'est la dimension paradigmatique du « je » de Paul qui est instructive dans ce passage[856].

7.3.2.3.2 Paul figure exemplaire dans la tradition des Actes des Apôtres

Il faut remarquer d'un point de vue formel, la place que prend Paul dans les Actes. Si la figure de Pierre domine dans les douze premiers chapitres, elle disparaît ensuite de la scène et Paul devient le personnage principal jusqu'à la fin (Ac 13–28). Il s'observe dans les Actes l'exemplarité de Paul dans la conversion. C'est la rencontre avec le Christ qui introduit Saul à une nouvelle vie, ce qui suppose, la mort de son existence précédente[857].

De par la lecture d'Ac 22 et 26, il faut souligner à la suite de John Lentz au sujet de l'exemplarité que le narrateur lucanien considérait Paul comme le chrétien modèle. Par conséquent, les huit derniers chapitres des Actes sont par nature, élogieux. En louant Paul, l'auteur donne à ses lecteurs un exemple à respecter et à imiter[858].

Aussi, l'existence de trois récits sur le même événement, bien entendu, avec des variantes, indique-t-elle une concentration plus forte sur le personnage en exergue, Paul. Cette évolution peut être corroborée par le fait qu'en Ac 22, « pour la première fois, un discours s'attache plus sur

---

[856] *Ibid*.

[857] O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres : Un phénomène de la réception de la tradition paulinienne à la fin du premier siècle* (LeDiv, 214), Paris, Cerf, 2007, p. 73.

[858] J. C. LENTZ, *Le portrait de Paul selon Luc dans les Actes des Apôtres* (LecDiv, 172), Paris, Cerf, 1998, p. 89.

celui qu'il prononce que sur le Christ et son destin »[859]. Enfin, au chapitre 26, après la troisième reprise de l'événement de Damas, ce qui l'a précédé et ses suites, on peut lire au v.29 une exhortation de Paul qui appelle ses auditeurs à γενέσθαι τοιούτυος ὁποῖος καὶ ἐγώ εἰμι, « vous deveniez exactement ce que je suis devenu ».

Ces quelques observations peuvent contribuer à montrer comment, par le biais des récits de la conversion de Saul, se donne au lecteur un portrait de l'identité chrétienne de Paul. On peut relever ici un fait assez simple, mais éloquent de sens. Il s'agit de l'événement de Damas qui met en exergue le personnage Paul. Par les chapitres 9 et 22, ce que Luc donne à lire par le narrateur d'abord, c'est que celui-ci s'effaçant derrière son personnage, est un itinéraire de conversion dont les tenants et les aboutissants sont chaque fois mieux expliqués dans leur contexte. Le fait de passer par l'itinéraire de conversion d'un personnage tenant une place prépondérante dans l'ensemble d'une œuvre qui rapporte les premiers temps du christianisme, vise certainement à montrer l'exemplarité de cet itinéraire[860]. Au chapitre 26, les paroles que le narrateur met sur la bouche de Paul (v.29) ne sont pas sans intérêt : « Que non seulement toi, mais aussi tous ceux m'écoutant aujourd'hui deveniez tels que moi je suis ».

À la suite de Londolt, on ne lira pas Ac 26,29 comme un appel à imiter un modèle unique qu'ils (les auditeurs de Paul, mais surtout les lecteurs de Luc) auraient en sa personne. Cette formule renvoie à l'itinéraire de conversion de Paul, mais en tant que tel, son itinéraire est représentatif de la conversion de tout croyant. A ce propos, on peut citer Daniel Marguerat lorsque, en corroborant l'idée de paradigmatique, soutient que « La conversion de Paul à Damas est donc arrachée au

---

[859] J.-N. ALETTI, *Quand Luc raconte : Le récit comme théologie*, Paris, Cerf, 1998, p. 131.

[860] J. F. LONDOLT, «' Soyez mes imitateurs, frères ' (Ph 3,17) Paul comme figure exemplaire dans le corpus paulinien et les Actes des Apôtres », p. 279.

registre autobiographique, arrachée au seul Paul pour acquérir un statut paradigmatique : elle illustre la condition croyante comme telle ; elle devient représentative de l'expérience chrétienne. L'événement devient exemplaire de l'accession à la foi »[861].

Il convient de noter, enfin, le passage de Paul aux Actes des Apôtres comme une recherche d'une harmonie de fond que le narrateur lucanien met en branle. Trois axes importants caractérisent cette harmonie de fond lorsqu'on part du corpus paulinien aux Actes des Apôtres.

Il y a un même itinéraire de conversion. La valeur paradigmatique de Ph 3,17 rappelle que Paul ne se place pas au-dessus de ceux auxquels il s'adresse, mais bien au contraire, comme le montre l'usage de la première personne du pluriel (Ph 3,15-16), il est avec eux. De cette façon, Paul présente son exemple comme un cheminement. Il ne peut s'agir d'une position aboutie : il chemine toujours, ayant été saisi par le Christ. Aussi, au v.16, on retrouve un « nous » rassemblant Paul, ceux qui sont avec lui et les Philippiens, une foi encore comprise dans l'idée d'un itinéraire commun à poursuivre : πλὴν εἰς ὃ ἐφθάσαμεν, τῷ αὐτῷ στοιχεῖν, (« en attendant, là où nous sommes arrivés, marchons de même », Ph 3,16)[862].

Dans les Actes des Apôtres, on peut retrouver une même ligne de fond quant au mode sur lequel est narrée l'exemplarité de Paul, même si c'est sous une autre forme et par d'autres motifs. En Ph 3, il a été révélé que le fait de retournement de Paul, met en cause la valorisation de soi, et de la confiance basée sur les qualités et les prérogatives propres en vue de la justice et du salut. Le retournement au contraire, fait passer à l'abandon de ces prérogatives (les considérer comme pertes) à partir de la connaissance du Christ.

---

[861] D. MARGUERAT, L'image de Paul dans les Actes (n°45), p. 140.

[862] Cf. J. F. LONDOLT, «' Soyez mes imitateurs, frères ' (Ph 3,17). Paul comme figure exemplaire dans le corpus paulinien et les Actes des Apôtres », p. 286.

De même, dans les 3 récits des Actes des Apôtres relatifs à la conversion, avec l'itinéraire adopté par le narrateur (commençant par rappeler le passé juif et pharisien de Paul, en prenant soin d'en valoriser les qualités et la fiabilité), en ce point on y trouve un écho à Ph 3,4-6, même s'il faut être conscient du fait que les discours d'Ac 22 et 26 soutiennent explicitement la continuité avec le judaïsme là où Ph 3 montre sans nuancer, la faillite du système rapporté au v.4-6. Pourtant, la ligne de fond est bien la même[863].

7.3.2.4 Paul comme une figure universelle

En simplifiant quelque peu, l'on peut distinguer trois portraits marquants de la personne de Paul de Tarse qui sont devenus plausibles aux yeux des exégètes : Paul comme figure œcuménique, Paul comme homme de l'Antiquité et Paul le juif[864]. Au cours des des sections précédentes, les deux dernières figures ont été esquissées. Dans les lignes qui suivent, il ne sera que de présenter succinctement Paul de comme une figure œcuménique.

Si Paul, l'apôtre et le théologien n'eut tout simplement pas été pensable sans Jésus, ce dernier n'aurait sans doute pas eu le destin universel qu'on lui reconnaît sans le double relais de la réflexion théologique et de l'activité missionnaire comme apôtre des païens[865].

En effet, l'interprétation de Paul, qui depuis la Réforme a été très fortement marquée par des prises de position liées aux controverses théologiques. Elle fait largement place aujourd'hui à un accord œcuménique. L'ouverture de l'Église catholique romaine à la recherche historico-critique, à partir de Vatican II, a débouché sur une collaboration entre

---

[863] *Ibid*., p. 286-287

[864] S. VOLLENWEIDER, « Paul entre exégèse et histoire de la réception », in *Paul, une théologie en construction*, (éd. D. MARGUERAT), Genève, Labor et Fides, 2004, p. 442.

[865] J. ARGAUD, J.-P. BASTIAN, A. BIENVENUE, F. MOSER, T. RÖMER et ali. « Paul. Introduction du dossier », in *ETR*, n°3/2000, p. 321.

exégètes protestants et catholiques, qu'illustrent particulièrement bien les collections de commentaires. Les récents débats en Allemagne sur le statut de la justification montrent cependant que les anciens conflits peuvent resurgir ici et là sans compter le fait qu'on peut se demander si l'exégèse néotestamentaire a encore quelque chose à apporter en vue d'orienter les dialogues œcuméniques[866].

Aussi, l'histoire renseigne-t-elle que les controverses théologiques se sont volontiers appuyées sur l'antithèse opposant les deux apôtres principaux, Simon Pierre et Paul de Tarse. L'affrontement, aux yeux de Luther, vient du conflit entre Église romaine et l'Évangile de la justification, ou encore entre le pape et le réformateur. Luther s'est identifié à Paul pour démolir, à partir de la Bible, le primat et l'infaillibilité du pape en tant que *vicarius Petri*[867].

Le conflit entre Pierre et Paul à Antioche nécessite d'envisager le rapport entre eux. La tendance générale est clairement perceptible dès les premiers temps de l'Église. En effet, les deux apôtres sont mis en relations d'un avec l'autre, soit sur le modèle d'une parataxe, soit aussi, beaucoup plus rarement, sur le modèle d'une subordination de Paul à Pierre. La question a été déjà discutée au cours des sections précédentes.

Dans le Nouveau Testament déjà, les jalons décisifs sont posés. Pierre représente les Douze dans la première partie du livre des Actes, alors que l'histoire de l'accomplissement se poursuit grâce à Paul dans la seconde partie, nettement plus longue[868]. On pourrait se demander si la lecture de 1 Pierre ne devrait pas être placée sous le signe d'une harmonie entre les deux apôtres, parce que la lettre associe un langage paulinien, des conceptions et des collaborateurs pauliniens à une pseudépigraphie pétrinienne. Il en va autrement de 2 Pierre : ici, Pierre et Paul (2 P 3,15-16 !) sont présentés comme des autorités hautement res-

---

866 S. VOLLENWEIDER, *Op.cit.,* p. 442.

867 *Ibid.,* p. 442.

868 S. VOLLENWEIDER, *Op.cit.,* p. 443.

pectables. Paul est rattaché à la tradition de l'Église universelle représentée par Pierre, afin de le protéger contre le danger d'une interprétation gnosticisante (pour ce qui est de l'eschatologie et de la compréhension de la liberté par exemple)[869].

On remarque également dans cette lignée le rapprochement du martyre de ces deux apôtres qui va jusqu'à la synchronisation idéale selon laquelle leur exécution avait eu lieu le même jour. La tendance se reflète aussi dans le canon du Nouveau Testament : le corpus paulinien y est associé non seulement aux lettres catholiques, mais aussi aux évangiles, dans lesquels Pierre joue un rôle prépondérant. Cependant, la tradition romaine atteste clairement la tendance à mettre en évidence l'œcuménicité de Paul en affirmant sa subordination à Pierre[870].

Du point de vue historique, Samuel Vollenweider conclut :

> Ces témoignages de l'histoire de la réception font ressortir l'importance de la « coexistence » entre Pierre et Paul pour l'Église chrétienne. Comme voix contraires, on ne peut guère citer que les épîtres pastorales et Marcion, peut-être aussi l'épître aux Colossiens. Viennent s'y ajouter, en sens inverse, des voix judéo-chrétiennes peu nombreuses et mal conservées, qui rejettent catégoriquement Paul, considéré comme transgresseur de la loi et comme pseudo-apôtre. Pour l'importance de la coexistence entre Pierre et Paul, il suffit d'imaginer à quel point la tradition chrétienne deviendrait quelconque sans les récits des évangiles sur Jésus, et à l'inverse à quel point l'Église se sentirait à l'étroit sans le corpus paulinien[871] !

---

[869] Cf. *Ibid.*

[870] *Ibid.,* p. 444 et note 7.

[871] S. VOLLENWEIDER, *Op.cit.,* p. 445. Comme voix contraire à la coexistence entre Pierre et Paul, non seulement les épîtres pastorales se réfèrent exclusivement à Paul, mais elles semblent même lui attribuer la première manifestation du Christ (1 Tm 1,15-16) ; Cf. Michael WOLTER, *Die* Pastoralbriefe

De l'initiative de Paul lui-même, à ses yeux, l'entente entre lui et Pierre est un élément à la fois important et naturel, puisque Pierre était le garant des traditions de Jésus, plus encore, un compagnon de travail au service de l'Évangile. La tendance de Paul à affronter les autres missionnaires, ne représente qu'un aspect de la réalité, lié à son souci de défendre « la vérité de l'Évangile ». L'autre aspect, c'est sa volonté de collégialité, qui faisait que les rivalités personnelles devaient s'effacer derrière la tâche commune de la prédication de l'Évangile[872].

En définitive, le nouveau consensus œcuménique au sujet de Paul apparaît comme une variante de la tradition richement représentée dans l'histoire de la réception, qui insiste sur la catholicité de Paul en le situant dans une relation complexe avec les autres apôtres, notamment avec Simon Pierre. On trouve à l'arrière-plan l'idée centrale de la complémentarité entre Paul et les autres témoins du christianisme primitif, en particulier les évangiles. Dans un autre sens, les Églises doivent se demander si, dans des circonstances bien déterminées, l'Évangile n'oblige pas à choisir entre Paul et les autres témoins en certains points de vue. Le Nouveau Testament établit Paul dans une unité riche de tensions avec les « colonnes » que sont Pierre, Jacques et Jean[873].

Peu importe cette configuration qui, en réalité n'est que la manifestation de la diversité par laquelle le christianisme lui-même a vu naître et se développer. Mais cela n'entamme en rien son unité doctrinale et de la foi dans le Christ.

---

als Paulustradition (FRLANT 146), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, p. 49-55. Les Marcionismes considéraient Paul comme le seul apôtre (selon Irénée, Haer 3,13). Quant à la considération de Paul comme transgresseur de la loi et comme pseudo-apôtre, voir S. LEGASSE, *L'antipaulinisme sectaire au temps des pères de l'Église* (CRC 47), Paris, Gabalda, 2000.

[872] Cf. 1 Co 15,11 ; 3,5-11 ; Ph 1,12-18.

[873] Cf. S. VOLLENWEIDER, *Op.cit.,* p. 446.

7.3.2.5 L'exégèse paulinienne et les controverses dont elle est accusée de générer

L'histoire de la réception, à l'époque ancienne, peut être reconstruite en bonne partie en termes de conflit autour de la juste compréhension de Paul. Cela vaut de manière évidente pour les 2e et 4e siècles, mais peut-être déjà aussi pour les traces plus anciennes de la réception de Paul dès la deuxième moitié du premier siècle de l'Église.

L'hypothèse d'un débat exégétique précoce peut être formulée de la manière suivante : au cours des décennies qui ont suivi la mort de Paul, le mouvement paulinien s'est divisé en plusieurs courants, un courant de « spiritualistes » qui affirmaient la bonté de la création (représentés par Colossiens et Ephésiens), un courant d'« orthodoxes » (représentés par les épîtres pastorales) et un courant d'orientation ascétique (qu'il s'agisse de proto-gnostiques « cf.1 Tm 1,20 ; 2 Tm 2,17-18 ; 2 P 3,16 » ou d'encratites « cf. les Actes de Paul ». Les textes n'accordent pas malheureusement une sécurité suffisante à cette hypothèse. Est-il qu'on trouve dans la deuxième aux Thessaloniciens une dispute à propos de l'interprétation de Paul. La lettre tente de garantir par pseudépigraphie une lecture correcte de 1 Thessaloniciens (cf. 2 Th 2,2)[874].

Il apparaît clairement qu'au 2e siècle, la gnose et la Grande Église s'affrontent au sujet de l'interprétation correcte de Paul. Le présupposé commun aux deux camps est la pleine validité et l'autorité de l'apôtre, devenue largement inattaquable. Contrairement aux théories antérieures, Paul a exercé une grande influence, tant dans les milieux gnostiques (parmi lesquels on peut citer les Valentiniens et les Marcionistes) que dans les milieux de la grande Église[875].

À l'époque de la renaissance de Paul, au IVe siècle, où les commentaires ont pris leur ressort, on peut observer la manière dont des partis très différents et violemment opposés ont cité l'apôtre comme témoin

---

[874] S. VOLLENWEIDER, Article cité, p. 454-455.

[875] Cf. *Ibid.,* p. 455.

principal en faveur de leur doctrine respective, en Occident, cela vaut en particulier pour les Manichéens, pour Pélage et pour Augustin.

Eu égard à tout ce qui précède, deux points de vue peuvent être relevés. Il s'agit des considérations historiques et des considérations théologiques.

Du point de vue historique, les débats des Églises sur l'interprétation de Paul ne font que prolonger ce qui est déjà inscrit dans la pragmatique de ses lettres. La première épître aux Corinthiens peut être lue comme une discussion de l'apôtre avec une communauté qui entretenait des interprétations très diverses de sa prédication fondatrice. De son côté, l'épître aux Romains se défend contre une interprétation erronée de l'évangile paulinien. L'avantage ici est que Paul s'interprète lui-même. Avec sa mort, une telle auto-interprétation a cessé d'être possible. C'est pourquoi les lettres pseudépigraphiques ont cherché à faire parler à nouveau de l'absent dans le présent[876]. Les questions en discussion dans les pastorales par exemple, sont une illustration de cette hypothèse.

Du point de vue théologique, l'histoire de l'interprétation, par sa dimension conflictuelle, rend les lecteurs attentifs à deux traits complémentaires de l'héritage paulinien. D'un côté, le caractère controversé de ses interprétations renvoie au penchant pour la controverse de l'apôtre lui-même. C'est en fait une particularité éminente de la pensée paulinienne que de produire des antithèses frappantes et de tracer des limites très nettes. D'un autre côté, on est rendu attentif à la richesse complexe du phénomène Paul, de sa personne et de son œuvre[877].

Toutefois, au lieu de se laisser guider par la notion des crises, on se laisse guider plutôt par celle de créativité. Les multiples interprétations de Paul qui jalonnent l'histoire des Églises chrétiennes actualisent, chacune à leur manière, les divers éléments qui constituent la multiplicité complexe de la personne et de l'œuvre de l'apôtre.

---

[876] S. VOLLENWEIDER, Article cité, p. 456.

[877] *Ibid*., p. 456.

Ainsi, la question ne doit plus consister à trouver la différence entre le Paul authentique et le Paul des écrits pseudépigraphiques, mais elle est maintenant de savoir comment Paul, dans une situation historique nouvelle, intervient en prenant la parole de façon appropriée. Cela peut s'illustrer, soutient Vollenweider, de l'exemple de Colossiens, Ephésiens, des épîtres pastorales ou des Actes des Apôtres : chacun à leur manière, ces écrits intègrent Paul à l'Évangile lui-même, et ils font ainsi de lui le médiateur plus ou moins exclusif du salut. Cette façon d'actualiser Paul se rattache ainsi très étroitement à la compréhension de soi de l'apôtre qui ressort des lettres proto- pauliniennes (en particulier de 2 Co 2,14–7,4), mais avec un déplacement important des accents[878].

L'auteur insiste donc ici sur la question de la mémoire de Paul au fil de temps et de sa réception dans les Églises. Mais cela n'exclut absolument pas la responsabilité du chercheur de distinguer, autant que possible, ce qui se rapproche du protopaulinien et ce qui aurait été objet de réinterprétation et de réadaptation selon le contexte présent des communautés chrétiennes. Le défi herméneutique consiste ainsi à montrer comment Paul s'est efforcé de développer dans différents contextes sa compréhension de l'Évangile comme action salvatrice unique de Dieu en Jésus-Christ.

Donc, la figure controversée de Paul place l'exégèse devant des décisions qui plaident en faveur d'une interprétation qui présente Paul comme générateur d'impulsions exemplaires et critiques face à la théologie, à l'Église et à la société. Cela, loin d'être un sujet à caution, constitue une grande et noble richesse pour l'édification de la foi chrétienne.

Cela étant, ne pourrait-on pas s'orienter vers la réflexion de Vollenweider citant Eduard Lohse en soutien de Paul :

Une ancienne histoire rabbinique met en scène des scribes qui défendaient des conceptions différentes et faisaient valoir leurs arguments respectifs. Derrière, au huitième rang de l'école, était assis un vieil

[878] S. VOLLENWEIDER, Article cité, p. 457.

homme qui suivait attentivement la discussion, mais ne parvenait pas à comprendre pleinement les arguments et les contre-arguments qui s'échangeaient. Lorsque les élèves demandèrent au maître d'où lui venait son savoir, il répondit : ''ceci est un enseignement transmis par Moïse au Sinaï''. Alors le vieillard fut rasséréné ; en effet, il n'était autre que Moïse, qui avait écouté les discussions menées par les érudits (bMen 29b). On pourrait aussi appliquer cette histoire à l'apôtre Paul. Les opinions s'affrontent et l'agitation règne. Et voilà qu'un vieillard, à peine remarqué et non reconnu, s'assied au fond de la salle et observe la manière dont les points de vue s'opposent et combien il est difficile de parvenir à un consensus. Mais quand l'un des interlocuteurs fait appel à ce que ''l'apôtre a dit autrefois'', alors on peut espérer que s'illumine le visage marqué par la souffrance du vieillard. Car, au-delà de la distance des siècles, un écho se fait entendre qui, du christianisme, revient au docteur de l'Église, qui a si profondément marqué les débuts de son histoire[879].

7.3.2.6 Paul une « figure maîtresse » à l'image de Jésus

Le christianisme fut naturellement divers parce qu'il naquit dans un environnement culturel riche de toutes sortes de potentialités religieuses et philosophiques. Par exemple, en disant que Jésus était juif, on croit souvent exprimer quelque chose d'important et significatif sur son identité, alors qu'en fait l'usage du terme « juif » apporte au début plus de confusion que de clarté.

Dans le judaïsme du temps de Jésus, coexistait à peu près une douzaine de partis chacun avec ses chefs, ses partisans et ses adversaires. Précisément Jésus ne s'inscrivait pas dans aucun d'entre eux. Selon les sources chretiennes primitives, il est entré en débat ou en conflit avec pratiquement chacun des groupes juifs qu'il rencontrait et il a été condamné à mort par le gouverneur romain avec complicité des principaux

[879] S. VOLLENWEIDER, Article cité, p. 458-459.

partis au pouvoir chez les juifs. En d'autres termes, on n'a pas d'idée précise sur le sens de l'expression « être juif » dans le cas spécifique, mais on sait bien que sur certains points cruciaux, Jésus n'entrait pas dans les catégories conventionnelles du judaïsme de son temps[880].

En effet, Jésus a été ce que les spécialistes du domaine religieux appellent une « figure maitresse ». Et les figures maîtresses ne cadrent jamais tout à fait avec les traditions dont ils sont issus. Ces figures sont des cas d'exceptions de génies en conflit avec leur propre héritage religieux, capable par leur créativité spirituelle de donner un nouveau visage de l'histoire de leur culture. Si Jésus avait été juif au sens ordinaire du terme, comme on croit le connaître, il n'y aurait pas de christianisme à l'heure actuelle. Rien n'aurait pu faire de lui une figure maîtresse et il n'y aurait eu aucune incidence sur le cours des événements. Mais il y avait en lui quelque chose de différent qui a exercé une influence énorme et décisive, non seulement sur le judaïsme de son époque, mais encore sur toute la pensée religieuse à venir[881].

C'est en répondant à ce profil de « figure maîtresse » que Paul fait face aux communautés chrétiennes d'origine juive qui s'inspiraient fortement de l'AT et de la tradition juive, des communautés qui se reconnaissaient les plus « orthodoxes » par anachronisme. Il fait des dénominations concurrentes dont la plus célèbre fut celle qui distinguait les juifs et les païens. Une marque de son génie que Paul légua au christianisme jusqu'à ce jour fut la reconnaissance et la mise en pratique de l'Egalité entre les âmes. Pour Paul, soutient Riley, rien de ce qui appartient au corps ou au monde matériel, même que ce soit l'apparence physique, l'origine ethnique, sa classe sociale ou le sexe, ne détermine ni supériorité ni infériorité aux yeux de Dieu[882].

---

[880] G. J. RILEY, *Un Jésus, plusieurs Christs. Essai sur les origines plurielles de la foi chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 14.

[881] *Ibid.*

[882] *Ibid*., p. 15.

Il est à noter que l'idéal supérieur d'une « figure maîtresse », n'est toujours pas partagé par tout le monde. L'histoire de Jésus, modèle par excellence de « figure maîtresse » jamais connu au monde, est celle d'un homme bon et juste, le fils de Dieu. Il fit la volonté de son Père en combattant le mal jusqu'à la mort, et qu'il vainquit par la résurrection, non seulement pour lui-même, mais aussi pour ceux qui l'imitent. Les premiers chrétiens, une fois ont compris cette vocation, ils donnèrent un sens nouveau au mot « martyr », comme le témoigne Tertullien : « Le sang des martyrs a été la semence de l'Église ». Cela a manifesté la puissance qui a fait naître le christianisme et a suscité l'engagement total de ses fidèles.

Paul de Tarse et Jésus, tous deux naquirent au cours d'une époque et dans une culture fortement influencée par les exploits des héros sur lesquels on s'inspirait pour la conduite de sa vie et la compréhension de sa mort. Pour tous ceux qui entendaient l'histoire de Jésus et de Paul par extension, peu importe la forme doctrinale de leur message, avaient vu en eux des héros. On sait d'ailleurs, pour le cas de Jésus qu'il n'était pas que cela. Mais pour expliquer comment le message de Jésus a pu inspirer tant de gens, au point qu'ils veuillent l'imiter et le suivre jusqu'à la mort, il faut admettre que d'une certaine manière, qui malheureusement aujourd'hui échappe, il était leur héros[883].

Aussi, il est rare qu'on considère Jésus comme un héros, car on a tendance à croire que ce serait manquer à l'honneur et au respect qu'on lui doit. Les chrétiens ont de lui une idée plus haute. La longue histoire du développement de la doctrine chrétienne a profondément influencé nos vues, de telle sorte que le côté humain de l'histoire de Jésus a été voilé. Sans aller dans les catégories conceptuelles de Bultmann et ses successeurs, en ne voulant pas voir en Jésus que le Seigneur très haut de l'histoire en élargissant le concept de sa divinité, on a perdu en même

[883] G. J. RILEY, *Un Jésus, plusieurs Christs. Essai sur les origines plurielles de la foi chrétienne*, p. 20.

temps et complètement la catégorie la plus précieuse de l'expérience religieuse antique dans la quelle Jésus s'était pleinement ancré.

A la suite de Riley, il semble qu'on est devenu incapable de reconnaître l'élément important de l'histoire de Jésus. Car, dit-il :

> Ce qui frappa l'imaginaire de ses premiers auditeurs et les a conquis ; pour les premiers disciples, Jésus n'était en rien le *Pantacrator,* le très haut, le juge de l'univers, une image beaucoup trop distante, trop effrayante pour qu'on puisse avoir l'envie de l'imiter. Il n'était pas non plus ce directeur d'entreprise prospère et bien portante, auquel les faiseurs des miracles et les charlatans religieux d'antan et d'aujourd'hui voudraient nous faire croire. Dans sa culture à lui, personne ou presque, n'était ni riche ni en bonne santé et celui qui se convertissait au christianisme se coupait sans doute, de ses dernières chances de succès. Si Jésus était cela et si c'est ce genre d'image qu'on proposait aux gens de son temps, le christianisme n'existerait tout simplement pas aujourd'hui. Peu de gens auraient suivi Jésus tel qu'on se le représente maintenant et on l'aurait complètement ignoré[884].

En fait, l'histoire de Jésus, même avec son fond juif et oriental, répondait aux idéaux culturels les plus importants de l'antiquité, ceux des héros, comme Achille et tous ceux qui sont venus après lui. Cette histoire s'insère dans le schéma bien connu et profondément inscrite dans la société antique. Et le même auteur appuie cette thèse en ce qui suit :

La vie du héros dans ses avatars, était racontée sans fin dans les assemblées publiques, les pièces de théâtres, les livres, les écoles. Le public en était à la fois diverti et édifié et cela durant plus de mille ans avant et après Jésus-Christ. La vénération des héros et plus tard des saints, dont le rôle était de protéger et de défendre leurs fideles, était la forme plus commune d'observance religieuse du monde ancien. Leurs

---

[884] *Ibid*., p. 23.

exploits, leur vaillance ainsi que leur sort tragique, donnaient au mot héros, son sens primordial : l'exemple d'une conduite courageuse et l'auteur d'actions admirables. Leurs histoires offraient un modèle de comportement valable à tous les niveaux de la société. Empereurs et esclaves, philosophes et petites gens modelaient leur vie sur ces récits qui avaient structuré leur univers mental et spirituel depuis leur tendre enfance. Malgré toutes ces différences de culture et de tradition qui pouvaient séparer la Palestine du monde gréco-romain, c'était bien dans ce cadre que la vie de Jésus s'inscrivait[885].

On sait, par exemple, que Jésus a enseigné comme un rabbi d'Israël, mais sa singularité tient à sa proximité de Dieu. On trouve chez lui plus de 43 paraboles, alors que le Talmud des rabbins n'en rapporte que moins d'une dizaine. Contrairement au style de l'époque utilisant les paraboles comme fable s'adressant peut-être à un groupe ésotérique, Jésus a procédé aux prédications populaires avec l'usage des paraboles pour permettre aux gens de peu d'instruction de comprendre sa pensée. Pour lui, la parabole était, en plus de procédé didactique, un langage détourné pour dire ce qui ne peut pas être dit en langage populaire. Chez Jésus, la force langagière de la métaphore est vive à la différence des métaphores mortes. Ses paraboles construisent un contour sur la réalité évidente : la visibilité du règne de Dieu.

On pourrait dès lors comprendre que les récits évangéliques de la vie de Jésus ont été écrits dans la perspective et modelés sur les légendes des héros antiques, bien que l'histoire de Jésus ne soit pas la même que celle de ces héros préchrétiens, car son contenu spécifique est autre. On sait, par exemple, que le héros Achille était grec et se coltinait des questions d'honneur et de honte, des dieux et de destin. Il était un soldat qui combattait sous les murs de Troie. Jésus, au contraire, était juif et avait affaire à des questions de justice et de péché, de Dieu et de diable. Il

---

[885] G. J. RILEY, *Un Jésus, plusieurs Christs. Essai sur les origines plurielles de la foi chrétienne*, p. 25.

mène une guerre spirituelle pour sauver les âmes. Cependant, tous deux, dans leur histoire, les structures du monde dans lequel ils vivaient et les grands problèmes qu'ils ont rencontrés sont semblables. C'est le résultat de l'influence que la culture gréco-romaine a exercée sur la Palestine au cours de quelque huit siècles qui couvrent d'Homère à Jésus[886].

Jésus et les premiers chrétiens avaient réussi à lier la gerbe des conceptions du monde gréco-romain en une vision du monde qui fit de la souffrance et de l'opposition des puissances supérieures, non seulement une vertu mais les composantes de la véritable condition humaine. Tous les êtres étaient pris dans un cadre cosmique, le rôle de l'individu souffrant quoique juste fut endossé par chacun, sans égard à sa condition sociale. Pour ceux qui étaient prêts à suivre Jésus, cela accordait une valeur sans précédent à la vie individuelle, même la plus humble. Et le riche, et le puissant, se trouvaient réellement en danger, car Jésus disait : « quel profit y a-t-il à gagner le monde entier si l'on doit perdre son âme ? ».

En effet, partout, les humbles qui formaient la grande majorité de la population dans l'antiquité vibraient à ce message et découvraient qu'ils étaient les membres respectueux d'un nouveau type de royaume, où la mesure de valeur était la qualité de l'âme et non le statut social. Beaucoup choisirent de vivre à l'imitation de Jésus même au prix de leur vie et devinrent par la suite des martyrs. Ce fut donc la même impulsion qui poussa les disciples de Jésus à suivre son exemple à proclamer son Évangile à l'Empire romain. Ce fut également ce qui conduisit les pauvres de l'empire à quitter les religions traditionnelles pour se tourner vers le christianisme. Jésus était leur chef, leur Seigneur comme ils l'appelaient. Ils étaient appelés à suivre l'exemple de sa vie et allaient avoir part à sa victoire sur la mort[887].

---

[886] G. J. RILEY, *Un Jésus, plusieurs Christs. Essai sur les origines plurielles de la foi chrétienne*, p. 27.

[887] *Ibid.,* p. 36-37.

Partant de cette expérience, Paul invite les croyants à devenir des « imitateurs du Christ ». Le rôle du modèle à imiter n'est pas aussi loin de celui des héros, qu'il soit d'origine divine ou de la vie normale. Les héros étaient des modèles, des idéaux difficiles à égaler, mais ils reflétaient la vie réelle et des situations identiques à des siècles qui ont suivi jusqu'en ces jours.

Dans l'Église primitive, ce qui avait constitué sa force et son impact très visibles sur ses contemporains, c'était la fidélité du comportement qui déterminait le salut plus que même le contenu doctrinal de la foi. Les chrétiens étaient tenus de suivre le modèle de vie proposé par Jésus, le chef. C'est à cela que Paul appellerait l'Église et ses fidèles aujourd'hui.

7.3.2.7 Etude psychologique de la conversion de Paul

On peut décrire l'expérience de Paul comme une conversion, même si lui-même a eu recours au vocabulaire de transformation et de l'appel prophétique. Mais, le terme de « conversion » permet-il analytiquement de mieux comprendre Paul ?

En ce qui concerne Paul, la conversion doit être considérée comme un terme étique ou amaigri. Néanmoins, il existe de frappantes analogies entre l'expérience de Paul et la conversion telle qu'on la connaît aujourd'hui. Pour avoir une certaine utilité, le terme doit être conforme à l'usage qu'en font les sciences humaines. Si l'on retrace son parcours en sciences humaines, en lui accordant une définition la plus neutre possible sur le plan des valeurs, on peut appliquer les connaissances acquises de l'époque moderne à l'analyse des données anciennes. Cette tentative, bien que difficile, permet de transposer à l'époque reculée de Paul certaines distinctions empiriques confirmées.

Dans cette section, l'étude insiste sur quelques éléments de l'ouvrage de Segal (*Paul le converti*)[888] et sur l'article de Brandt (« Quand

[888] A. F. SEGAL, *Paul le converti. Apôtre ou apostat*, Paris, Bayard, 2003, p. 383-405.

l'inspiration divine occulte la créativité humaine : Eclairage antique et modernes sur la coversion de Paul »)[889].

En effet, comme le souligne Brandt, à la conversion religieuse peut être associé un fort aspect d'innovation. C'est le cas de la conversion de Paul, à laquelle font référence divers écrits du Nouveau Testament. Est-ce trop dire que d'affirmer que l'apôtre s'invente une nouvelle identité ? De ce fait, la part active de Paul dans ce processus est laissée dans l'ombre[890].

Une tendance similaire se manifeste dans les récits de découvertes scientifiques. Ces récits occultent la part active de l'auteur de l'invention en survalorisant le caractère subite et inattendu d'une intuition. Quand un être humain change radicalement d'orientation de la vie, n'est-il pas aussi en train d'innover ? comment fait-il pour modifier à ce point sa propre vision du monde ? Les récits de conversion ou de vocation religieuse occultent, en général, la part active de l'humain. Ils présentent l'initiative comme venant de Dieu. La transformation identitaire qui en résulte serait le fait d'une action divine[891].

L'auteur, à la suite de « l'expérience religieure » de Gager, montre qu'un récit emblématique de cette conception est le récit de la conversion de Paul sur le chemin de Damas. Ce récit paradigmatique, qui traverse toute l'histoire de l'Occident chrétien, fonctionne comme une sorte de moule dans le quel les récits antérieurs de conversion cherchent à se couler. Il rappelle aussi qu'au début du 20e siècle, James, décrivant l'expérience religieuse de conversion instantanée si caractéristique des mouvements de réveil, n'a pas hésité à dire que le cas le plus célèbre de tous est celui de Paul sur le chemin de Damas. Selon donc cette concep-

---

[889] P.-Y. BRANDT, « *Quand l'inspiration divine occulte la créativité humaine : Eclairage antique et modernes sur la coversion de Paul », in Tradition classique : dialogues avec l'Antiquité 1–2(Volume édité par D. Bouvier et D. van MAL-MAEDER) /Revue Etudes de lettres, n 285/2010, p. 81-98.*

[890] *Ibid.,* p. 81.

[891] *Ibid.*, p. 81-82.

tion, la nouveauté, celle de la réorganisation complète de la vie d'un individu, a son origine en Dieu seul. L'être humain, passif, se déclare le bénéficiaire surpris d'une grâce inattendue[892].

À ce niveau, il transparaît que du point de vue des inventions ou découvertes scientifiques et dans la psychologie de la créativité pour expliquer le caractère subite et inattendu d'une intuition, la conversion de Paul est prise aussi comme paradigmatique.

Une question reste cependant en suspens quant à savoir si cette transformation radicale de l'identité de Paul, qui relève de l'initiative propre de Dieu, aurait suprimé ou laissé dans l'ombre tout le passé de l'apôtre avant sa conversion.

Dans la deuxième partie de cette étude, il a été montré que nonobstant le retournement de Paul sur le chemin de Damas, bien de ses valeurs du passé n'ont pas été écrasées, mais plutôt réorientées vers ce qu'on pourrait appeler « le vrai bien ». Il est clair d'ailleurs, pour nombre de chercheurs, que le choix de Paul par Dieu, avec tout son bagage des connaissances et des pratiques juives ainsi que de la culture gréco-romaine au début du christianisme, est nullement un fait du hasard. L'idéologie de Dieu dans ses choix se perçoit souvent de cette manière.

7.3.2.7.1 Quelques approches critiques modernes sur la conversion

En 1902, William James a fait une étude sur la conversion dans son ouvrage intitulé « L'expérience religieuse – Les formes multiples »[893]. Il a fait une distinction entre les « une fois nés » et les « deux fois nés » ; ces derniers sont ceux dont des sentiments émotionnels et religieux ont poussé à adopter une foi nouvelle. Il définit la conversion comme « le processus qu'il soit graduel ou subite, par lequel un moi, auparavant divisé ou consciemment dans l'erreur, inférieur et malheureux, devient unifié et consciemment dans le vrai, supérieur et heureux par le seul fait

[892] P.-Y. BRANDT, Articlé cité, p. 82.

[893] A. F. SEGAL, *Paul le converti. Apôtre ou apostat*, p. 383.

d'un ancrage plus ferme dans les relations religieuses ». Bien qu'il ait admis la possibilité d'une conversion graduelle, son intérêt portait presque exclusivement sur les changements soudains et spectaculaires de sensibilité religieuse.

À l'instar de William Jamas, d'autres chercheurs de l'époque, comme Hall, Leuba, et Starbuck[894], se sont intéressés aux aspects psychologiques de la conversion. Et d'après leurs observations, on rencontre deux catégories de conversion : la conversion soudaine et émotionnelle, dans laquelle le sujet adopte une religion nouvelle qui lui était auparavant étrangère. Après vient la lente transition d'une foi à une autre, qui se caractérise essentiellement par l'apprentissage approfondi des nouvelles valeurs.

La plupart des chercheurs mentionnent Paul comme exemple de conversion soudaine et, à partir de lui, se consacrent à l'étude de cette expérience qu'ils considèrent comme le processus psychologique le plus intéressant.

Aussi, la plupart de premiers chercheurs ont-ils remarqué que l'âge joue un rôle très déterminant en matière de conversion. Les conversions rapides se produisent plus fréquemment chez les adolescents et les jeunes adultes. Johnson, par exemple, a analysé les études les plus importantes sur la conversion, calculé sur un total de plus 15.000 personnes, les résultats ont montré que l'âge moyen des convertis était de 15,2 ans[895].

Pratiquement, tous les chercheurs emploient le terme « conversion » pour décrire un changement frappant de sensibilité religieuse, même

---

[894] Voir G. S. HALL, Adolescence, 2 tomes, New York, Appleton, 1904; J. H. LEUBA, *A Psychological Studiy of Religion*, New York, Macmillan,1912; et E. D. STARBUCK, *The Psychological of Religion*, New York, Scribner's 1899.

[895] P. E. JOHNSON, « Conversion », Pastoral Psychology 10, 1959, p. 51-56 ; *The Psychology of Religion*, New York, Abingdon, 1959. Et pour des amples détails, voir B. Spilka, R.W. HOOD Jr. et R. L. GORSUCH, *The Pyschology of Religion: An Empical Approach,* Englewood Cliffs, Prentice- Hall, 1985, p. 203.

lorsque ce changement concerne des confessions différentes à l'intérieur d'une même religion. Ce détail compte dans l'étude de Paul, car, à ses yeux, son entrée dans le christianisme ne représentait pas un changement de religion.

Il convient donc de rappeler que la présente étude ne postule pas pour une conversion dans ses catégories de changement religieuse comme cela transparaît dans les emplois modernes. Mais ce qui importe ici, c'est le sens spirituel et sa perspective théologique.

Par ailleurs, en vue de tenter de clarifier les termes, Starbuck a appelé les types de conversion « auto-renonciation » et « volontaire », ou « évolutive »[896]. D'autres savants font la distinction entre la « conversion active » et la « conversion passive »[897]. Amès et d'autres chercheurs ont tenté de restreindre l'emploi du mot conversion aux changements religieux subites et aux expériences émotionnelles[898]. De même Coe a distingué et limité les significations du terme conversion à l'usage scientifique aux conversions à la fois intenses et soudaines[899].

L'attention accordée à Paul, à Augustin, ainsi qu'à d'autres convertis célèbres du christianisme, eut pour résultat que seules les conversions soudaines et intenses occupent l'essentiel des premières études. Elles ont démontré que la conversion interprétée dans le sens d'un dramatique événement psychologique est l'une des caractéristiques importantes de l'histoire du christianisme[900]. Et fort malheureusement, ce phénomène est encore fréquent dans nombre de confessions chrétiennes. On le rencontre cependant, plus souvent, au sein des communautés évangéliques

---

[896] A. F. SEGAL, *Paul le converti. Apôtre ou apostat*, p. 386.

[897] R. A. STRAUSS, "Religious Conversion as a Personl and Collective Accomplishment", *Sociological Analysis 40,* 1979, p. 158-165.

[898] AMES, The Psychology of Religious Experience, Boston Houghton Mifflin, 1910 et A. F. SEGAL, *Paul le converti. Apôtre ou apostat*, Paris, Bayard, 2003, p. 386.

[899] A. F. SEGAL, *Paul le converti. Apôtre ou apostat*, p. 386.

[900] *Ibid.*

protestantes, où il est considéré comme une preuve de foi, mais à laquelle le catholicisme ou les confessions protestantes établies, n'accordent pas assez d'importance.

Par rapport à la conversion et la culpabilité, à la suite de Starbuck et James, le processus de conversion libère le nouveau converti du sentiment d'indignité, du doute de soi, de l'autodénigrement dont il souffrait avant sa conversion. Psychologiquement, la conversion se transforme en remède contre une sensation de faute et de culpabilité, ce qui correspond au point de vue traditionnel des luthériens sur la conversion de Paul[901].

Pour Clark, à part les deux types de conversion, il existe une conversion qui résulterait d'un éveil soudain ou consécutive à une crise. Il s'agit pour ce dernier cas, d'une position intermédiaire, caractérisé par un processus de maturation religieuse accélérée par un événement à forte valeur émotive, et aboutissant à un changement soudain d'orientation religieuse. Clark appelle ce phénomène une conversion émotionnelle stimulée[902].

Dans tous les cas, à partir même de la pensée de ce dernier auteur, on peut remarquer que, quel que soit le type de conversion, l'aspect progressif reste déterminant dans le changement profond de la vie nouvelle du converti.

7.3.2.7.2 Quelques différences entre conversion soudaine et conversion progressive

Il a été découvert que ceux qui ont vécu des expériences radicales et émotionnelles éprouvent une dissonance caractéristique dans l'appréciation cognitive du nouveau groupe qu'ils intègrent. Par contre, ceux qui sont passés par une longue période d'initiation ou de consolidation de foi, acceptent aisément les croyances de leur nouvelle orientation religieuse, car ils ont bénéficié de plus de temps pour les intérioriser. Ceux qui passent par une expérience de conversion radicale et qui con-

[901] *Ibid.,* p. 387.

[902] A. F. SEGAL, *Paul le converti. Apôtre ou apostat*, p. 387.

sidèrent à ce niveau même que tout est acquis *in facto*, courent le risque de découvrir plus tard autant de doutes rationnels sur la nouvelle doctrine qu'avant leur conversion émotionnelle.

En effet, le processus de resocialisation au sein du nouveau groupe produit un effet dont l'importance pourtant considérable, ne peut être perçue quand on se concentre sur une simple expérience émotionnelle individuelle. Dans un groupe donné, les membres se divisent entre « convertis oraux », dont le sentiment d'appartenance au groupe se fonde sur leur expérience émotionnelle et « convertis intégraux », qui, loin de se contenter des professions verbales de la foi, font la démonstration du sérieux de leur engagement par la profondeur de leur connaissance des valeurs du groupe et leur contribution active à sa prospérité[903].

Il convient donc de souligner ici que la conversion seule ne suffit pas pour expliquer l'engagement d'un individu au sein d'une communauté religieuse donnée. De l'impulsion initiale qui sous-entend ce qui est radical, on doit encourager l'adepte à découvrir d'autres sources d'engagement[904], par lui-même, mais aussi par ceux qui sont appelés à constituer pour lui de bons exemples ou des modèles référentiels.

Il convient dès lors de noter que les conversions de type radical et de type progressif ne peuvent pas s'opposer, mais plutôt doivent se compléter de façon effective. Les conversions soudaines ou radicales peuvent avoir un effet bénéfique sur la morale et la motivation, mais l'instabilité émotionnelle et l'ignorance du nouveau converti mettent souvent en danger la continuité de la communauté des croyants. Pour ainsi bâtir, semble-t-il, un engagement stable, un solide programme éducatif est indispensable à chaque église qui a compris sa vocation.

---

[903] Cf. J. LOFLAND; R. STARK, « Becoming a world-Saver : A Theory of Conversion to a Deviant Perspective », *American Sociological Review 30*, 1965, p. 864.

[904] R. F. PALOUTZIAN, "Purpose in life and Value Changes Followin Conversion", *Journnal of Personality and social Psychology 41*, 1981, p. 1153-1160.

Il est à relever cependant que les états extatiques sont considérés parfois comme des signaux importants dans certaines communautés religieuses pour estimer qu'une conversion a eu lieu, mais ce sont des états émotifs relativement indéterminés qui peuvent être obtenus par un certains nombre des techniques et qui ne sont pas universellement nécessaires à la conversion. L'état extatique dans un processus de conversion ne constitue qu'une de ses facettes même si certaines communautés religieuses y attachent plus d'importance pour caractériser la conversion ; malheureusement.

Il va sans dire qu'il existe aussi une analogie importante entre les convertis et les sujets d'un lavage de cerveau : l'inversion des valeurs. Il s'agit des cas où les convertis subissent des changements des valeurs, radicaux et caractéristiques ; par exemple, ils qualifient de bon ce qu'ils jugeaient auparavant mauvais. Après quelques temps, dans une nouvelle communauté à distance suffisante du groupement originel, ce genre d'inversion des valeurs peut se reproduire de nouveau. Bien que les inversions des attitudes se produisent dans la plupart des conversions, une distinction soigneuse doit être faite entre les changements de valeurs morales et les autres types d'inversion des valeurs. Des récidivistes repentis peuvent être tout simplement en train de corriger leur comportement pour satisfaire des valeurs qu'ils avaient toujours reconnues, mais qu'ils n'avaient jamais observées. On rencontre des changements radicaux dans les nouvelles religions, où le converti en vient à faire ce qu'il avait évité de faire[905] !

7.3.2.7.3 La conversion en tant que prise de décision

Les expériences de conversion, qu'elles soient soudaines ou étalées, finissent par produire un changement d'attitude identique dès lors qu'un

[905] Cf. J. LOFLAND, R. STARK, « Becoming a world- Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective », *American Sociological Review 30*, 1965, p. 395-396.

temps suffisant s'est déroulé. De ce point de vue et partant des analyses des textes relatifs à la conversion de Paul de Tarse, la conversion devient alors une prise de décision.

Par conséquent, la décision-conversion doit aboutir à un résultat d'ordre supérieur, qui implique une récompense dans la nouvelle communauté. Il s'agit ici que le converti réalise moins de résistance quant à sa présence dans le groupe. Lorsque le résultat d'une prise de décision aboutit à une récompense insuffisante, la personne peut fort bien changer ou modifier ses croyances de façon à donner un aspect plus attractif à sa décision. Cela implique que les groupements dans lesquels les conversions sont fréquentes auront des adeptes plus convaincus et une motivation plus grande pour se lancer dans le prosélytisme. Cela implique aussi qu'un converti comme Paul qui est passé d'une communauté religieuse à une autre radicalement différente, qui a de toute évidence vécu une très forte expérience de conversion aura, en comparaison avec d'autres convertis, la chance de développer un lien très fort avec sa nouvelle communauté et davantage de chances encore de réévaluer son passé. Mais, pour atteindre un tel résultat, un grand nombre de valeurs importantes entrent en ligne de compte, notamment le rôle joué par la communauté elle-même dans le développement de ce lien.

Dans cette interaction des valeurs, l'individu joue aussi un rôle très important, le converti doit marquer son nouveau groupe par sa quête active et son progrès. C'est ainsi que la conversion de Paul a grandement contribué à élever le niveau d'engagement de son groupement chrétien, tout en provoquant sa désaffection du pharisaïsme, il se peut que lui-même soit resté attaché à son identité juive et qu'il ait introduit une part non négligeable de ses talents de pharisien dans sa nouvelle communauté[906].

C'est d'une part que s'opère le danger de recul des certains convertis qui, en confrontant leurs anciennes expériences jugées en bloc mau-

[906] A. F. SEGAL, *Paul le converti. Apôtre ou apostat*, p. 405.

vaises, se retrouvent en face dans le nouveau groupe des pratiquants qui ont une insuffisance des valeurs. D'autre part, le nouveau converti devient actif et engagé lorqu'il a la chance de trouver dans le nouveau groupe les membres aux valeurs supérieures et soucieux de contribuer au progrès des nouvesux associés.

Par rapport au danger de recul qui résulte du manque de modèle qui inspire l'adhésion et la curiosité d'approfondir ses nouvelles relations, tout croyant devrait reconnaître que parfois la communauté chrétienne peut paraître défaillante, mais sans pour autant être sans aucun intérêt. Semble-t-il que les religions, de fois sont jugées mauvaises, mais ce qui ne les rend pas inutiles à tout point de vue, ou parce que tout ce qu'elles font n'est pas appréciable. Absolument non. Elles sont utiles à quelque chose, même si ce ne serait pas, malheureusement, son objectif principal. On sait d'ailleurs que, même le cas d'un raide militaire, un bombardier qui a raté sa cible ne manque pas de détruire tout au moins, des choses aux alentours !

Il convient, en définitive, de reconnaître que juger Paul en converti est une approche féconde sur le plan de l'analyse. Le fait d'accorder à sa conversion un certain crédit met en évidence les différences entre ses épîtres et les Actes des Apôtres et permet d'expliquer son cheminement de part et d'autre. Une expérience de caractère radical et mystérieux fut à l'origine de sa conversion ou en a facilité le processus.

Que la conversion ait été soudaine ou progressive, il demeure que l'effet en fut un revirement radical sur lequel s'est résolument fondé un nouveau type d'homme selon le cœur du Christ. Que Paul ait ou pas essayé d'évangéliser les juifs, suffirait pour dire qu'il n'avait pas politiquement quitté la religion de ses pères, mais il a voulu la révolutionner ou la retourner au Christ comme lui-même.

Il apparaît donc facile de décrire dans ce cas sa transformation comme la décision de changer d'engagement en passant d'une communauté religieuse à une autre. Cela n'est qu'une conséquence et non le

mobile premier de son retournement. Car l'auteur de l'événement révolutionnaire de sa vie sur le chemein de Damas, croit lui-même n'être venu pour abolir la Loi « la Torah », mais plutôt en vue de lui donner sa signification propre et profonde (cf. Mt 5,20). Et la thèse de la conversion progressive du pharisien zèlé de la Loi y prend toute sa profondeur.

Paul est passé du pharisaïsme, au sein duquel il avait été instruit à un genre particulier de communauté de craignant-Dieu non juifs, vivant en dehors de la Loi, et ce changement fut rendu possible par son adhésion à l'Esprit. L'influence de cette communauté des Gentils sur la manière dont Paul comprit le contenu de sa vision est essentiel pour expliquer la même vision. Paul changea effectivement de communauté religieuse sous l'effet de sa conversion. A son entrée, l'effet de ce changement lui fut incertain et imprévisible, comme c'est peut-être le cas de tout converti. Même Paul, semble-t-il, et au regard des analyses des textes relatifs à sa conversion, il lui a fallu plusieurs années pour comprendre ce qui était exigé de lui et de ceux qu'il devait par la suite amener à la conversion.

Ainsi, l'appel qu'adressera Paul aux communautés chrétiennes des Gentils repose, dès lors, sur la conscience qu'il a, non seulement, d'être juif mais d'avoir été le plus pratiquant des juifs, un pharisien. Les circonciseurs ne sont pas aussi pieux que lui-même l'a été. Mais à présent, il voit dans la circoncision une religion charnelle, et qui doit être remplacée par une transformation spirituelle, un chemin de Damas. D'où ses appels répétés à son imitation.

Sachant tout de même que la transformation ultime aura lieu dans l'avenir à la fin des temps, Paul suggère qu'il a déjà acquis un certain niveau de perfection (cf. Ph 3,15). Dans ce contexte, la perfection apparaît comme l'un des résultats de sa transformation, la prise de conscience que la connaissance de Dieu ne découle pas de la Loi juive, mais de la conformité au Christ, processus progressif jusqu'à la Parousie.

8

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au cours de cette investigation qui est à la pointe de son parcours, la question principale a été celle de savoir, d'une part, si Simon Pierre et Paul de Tarse seraient placés dans Lc-Ac comme des modèles du croyant qui est appelé à évoluer et à progresser par la confession de foi. Et d'autre part, leur mise en rapport dans les Actes des apôtres, pourrait-il justifier l'existence d'un conflit permanent entre les deux orientations théologiques du christianisme naissant ? Ou par ricochet, cela justifierait-il les divisions qui hantent le christianisme de nos jours, ou plutôt, une rencontre dans le sens de l'universalité du salut inauguré et accompli par le Christ selon le schéma théologique de Luc-Actes ?

Pour répondre à cette question, des hypothèses ont été formulées :

- Luc perçoit la progression dans la foi comme un cheminement. Les figures de Simon Pierre et de Paul de Tarse sont une illustration de la progression de tous les témoins du Ressuscité dans la perspective de l'histoire du salut. Ils sont insérés dans la perspective lucanienne comme des figures paradigmatiques de cette progression. C'est l'hypothèse phare de cette étude ;
- Le repérage du désaveu de la personne de Simon Pierre comme de Paul de Tarse, au lieu d'embarrasser l'Église qui ne veut pas en son sein renégat et rebelle, pourrait plutôt constituer une alarme à toute pratique qui risquerait d'occulter l'Évangile ;
- La conversion parfaite étant un but à atteindre et un processus qu'il faut poursuivre jusqu'au bout, il s'avère que c'est à la fin

> des temps qu'elle se réalisera en plénitude. Et le devenir chrétien et par la suite apôtre est bien loin une litote ou un euphémisme, facile à confesser, mais pour rendre effective cette identité et atteindre son *terminus ad quem*, cela demande des efforts personnels et demeure plus qu'une exigence ;

Enfin, la mise en rapport de deux figures paradigmatiques du christianisme postpascal, préfigure l'universalité de l'Évangile du Christ ressuscité et la vision de l'existence au monde d'une Église réconciliée et réconciliante. Cela ne présume pas une légitimation des divisions, de quelle nature qu'elles soient.

Ainsi, par l'examen des textes pris comme paradigmes dans Lc-Ac et de manière exceptionnelle dans certaines épîtres pauliniennes, ces hypothèses ont été vérifiées. Les lignes qui suivent en offrent la synthèse.

Par rapport à la première hypothèse, considèrée comme l'hypotèse phare de la présente étude, il y a lieu de souligner que l'œuvre de Luc, en particulier, présente d'abord un Pierre enthousiaste et lâche mais courageux. Pierre réalise son premier pas de conversion au cours de la métaphore de la pêche de Lc 5,1-11 que la plupart des commentateurs des synoptiques baptisent maladroitement : « le miracle de la pêche ». L'analyse du récit, situant son sommet au v.8-11, a montré que le miracle le plus important c'est la conversion de Simon Pierre et ses coéquipiers, plutôt que l'abondance des poissons après une nuit d'échec des pêcheurs expérimentés. Le sommet de ce récit peut ainsi se nommer : « le miracle de la première conversion de Simon Pierre et la promesse de sa vocation ».

Partant de l'intrigue du récit, le miracle de la pêche ne doit pas se comprendre comme un acte par lequel Jésus démontre sa toute puissance divine qui apporte des solutions aux problèmes et déceptions des humains, mais plutôt, comme un acte qui reveille la conscience des humains afin de s'ouvrir à Jésus qui les attire à sa suite. Et à partir de ce récit et partout ailleurs dans l'œuvre de Luc, ce qui fait de Simon Pierre

une figure spéciale relève de la grâce de Dieu qui l'enrôle à son salut. Il l'est pour les autres qui ne sont pas seulement du groupe de Douze. Sa mise en évidence, suggère à la fois, sa responsabilité personnelle et collective.

Cette première première expérience de conversion de Simon Pierre est à classer sous le régistre d'une conversion émotionnelle selon la suite des événements. Car, Simon Pierre, après sa confession de la messianité, fait face au risque du sommeil et de la sédentarisation lors de la transfiguration de Jésus et de l'annonce de sa passion. Il est aussi celui qui, maladroitement, renie son maître au moment critique et choisit la voie facile de fuite et de l'abandon. Mais, grâce à la prière de Jésus et son regard plein d'amour et de pitié pour Pierre, ce dernier se repent[907]. C'est l'annonce de la deuxième conversion de Simon Pierre (cf. le récit de Lc 22,54-62).

Grâce aux procédés rhétoriques narratifs, il a été révélé que deux moments importants caractérisent ce récit : le triple reniement et la deuxième conversion de Simon Pierre. A dire vrai, le récit devra porter le titre : « Les reniements de Simon Pierre et sa deuxième conversion ». Celle-ci est centrale par rapport à toutes les autres péripéties qui conduiront le disciple à sa stature voulue par Dieu.

En conséquence de cette deuxième conversion, après la résurrection de Jésus, Pierre devient cet homme fort comme le roc, que même, les autorités religieuses ne pourront intimider ni par leurs menaces répétées, ni par la condamnation à la mort. Il devient une force tactique pour marquer des plus grands bouleversements dans l'histoire de la chrétienté. Par son apostolat, Simon Pierre s'identifia ainsi à son Seigneur par ses prédications et par plusieurs signes manifestant la présence universaliste du Royaume de Dieu[908].

---

[907] Cf. Lc 9,18-22 ; 9,28-36 ; Lc 22,31-34 ; Lc 22,56-62.

[908] Cf. Ac 2,14-41 ; 10,34-43 ; 15,6-20.

Par ailleurs, l'analyse du discours en Ac 10,34-43 a montré que c'est au contact avec le centurion païen Corneille que Simon Pierre réalise son ultime conversion au regard de sa confession aux v.34-35. Pierre en acceptant d'aller vers Corneille, selon l'ordre du Seigneur dans une vision, finit par découvrir ses limites liées à son cloisonnement traditionnel qui le maintiennent dans la fragilité, malgré ses précédentes expériences de cheminement dans sa conversion. Par l'entremise de Corneille, Simon Pierre se convertit. Il sort de ses cloisonnements religieux. C'est pourquoi, l'analyse de cette partie du chapitre a insisté plus sur le personnage Simon Pierre que sur celui de Corneille. Ce dernier n'a servi que d'instrument didictique de Dieu pour l'ultime conversion de Simon Pierre afin qu'il devienne un témoin à la hauteur de sa vocation : annoncer l'immensité de la grâce divine qui transcende les frontières sous toutes leurs formes. Mais, ce contact n'est pas sans intérêt pour Corneille, car lui aussi réalisera son progrès dans la confession de sa foi au Dieu d'Israël.

Ainsi, le récit d'Ac 10, souvent intitulé : « la conversion de Corneille » devrait porter plutôt le titre de « l'ultime conversion de Simon Pierre ». Car, c'est Simon Pierre qui s'ouvre à une nouvelle image de Dieu, aux conséquences inimaginables.

En lien avec Paul de Tarse, l'hypothèse phare se vérifie également. En effet, les Actes des apôtres présentent un Paul de Tarse, d'abord rebelle puis zélateur de la Loi de Moïse et pourtant membre de la secte pharisienne au sein du judaïsme. Lorsqu'il reçoit la révélation du Christ sur le chemin de Damas, il passe à la conversion qui l'amènera à la consécration comme apôtre des nations (cf. Ac 9 ; 22 ; 26) ; lui, l'avorton[909], selon ses propres termes, deviendra le grand théologien de

[909] Cf. 1 Co 15,8. C'est le mot ἐκτρώματι de ἐκτρώμα, « avorton », une traduction traditionnelle bien qu'elle soit devenue célèbre. Pour Michel Quesnel ce terme désigne en grec l'enfant vivant né d'une femme morte en couches. C'est un peu différent du sens français qui originellement désigne un fœtus mort-né,

la dynamique chrétienne et à qui se réfèrent les communautés chrétiennes depuis ses contemporains pour bien des questions pratiques et contextuelles. L'événement sur le chemin de Damas et sa suite ont démontré qu'il constitue une renaissance pour le progrès spirituel de l'apôtre. Mais cela ne s'est réalisé que par le concours d'autres personnes ou par l'entremise des instruments choisis par Dieu pour cette cause. Ces derniers ont accompagné Paul de Tarse qui devait passer des échecs à la réussite, jusqu'à devenir l'homme d'une grande envergure, d'une renommée sans pareille dans le christianisme des premiers siècles. Et son expérience demeure une référence pour l'Église de tous les siècles que ce soit dans les questions spirituelles, sociales et même politiques.

Le récit de la conversion de Paul (Ac 9), rappelle qu'à l'exemple du géant de Tarse, l'histoire de l'humanité et des religions est émaillée des hommes ou des femmes robustes, jouissant des certains privilèges acquis faussement ou non. Ces derniers, à des moments, s'arrogent le droit de projet de mort à quiconque n'adhère pas à leur conviction ou idéologie raciste et divisionniste. Cependant, l'analyse de cet épisode permet de réaliser qu'il n'y a que Jésus, le Vainqueur de la mort et ses corollaires, qui a le pouvoir sur tout homme avec ses projets. Et son but est de faire jaillir, même d'une chute humiliante le repentir, la confession de sa seigneurie et de l'acceptation de la nouvelle mission. C'est ainsi que de son projet de la mort de l'Église, Paul se trouve investi d'un nouveau pouvoir pour la faire rayonner dans tout l'empire romain et ses recoins. Dieu ne l'a pas brisé pour l'anéantir, mais afin de le transformer et le

---

puis par dérivation quelqu'un de malingre, un gringalet. Ainsi, Paul n'est pas le plus chétif des apôtres mais il voulait dire qu'il était le « dernier-né », ajouté à la liste des Douze après la mort et la résurrection de Jésus (M. QUESNEL, *Saint Paul et les commencements du christianisme*, Paris, Desclés de Brouwer, 2008, voir S LAURENT, *Op.cit*, p. 32).

faire progresser vers un but ultime au point qu'il devienne une source de salut des multitudes.

S'agissant de la deuxième hypothèse, l'Église de tous les siècles regorge de renégats comme Simon Pierre et de confesseurs aveugles ignorants et plus souvent persécuteurs par leur témoignage comme Paul de Tarse. Et pourtant, Dieu par amour ne les rejette pas, mais il se révèle davantage à eux en vue d'une conversion progressive. Ainsi donc, la lâcheté de ces délateurs, décriée parfois passivement par l'Église, ne signifie pas malheureusement qu'ils ont tout gâché. Aux yeux de Dieu, on pourrait le croire, ils demeurent des enfants bien-aimés. Cela s'observe pertinement bien dans la marche de Simon Pierre depuis sa première conversion jusqu'à la deuxième, mais Jésus a eu pour lui un regard miséricordieux.

Il a été montré à titre illustratif que Simon Pierre, qui a quitté ses filets pour son premier pas vers la conversion ; lui le confesseur ''privilégié'' de la messianité du « Christ de Dieu » ; qui malheureusement à la transfiguration, court le risque de sommeil et de sédentarisation dans sa vocation missionnaire, reste aveugle et l'homme qui est encore lent à comprendre mais qui progresse tout de même. A quel moment son aveuglement comme celui de ses compagnons sera-t-il écarté pour réaliser la parfaite conversion ?

Il a fallu encore du temps et de la patience de la part de Dieu qui le façonne en vue de faire de lui l'homme et disciple qu'il faut. C'est ce qui fera que Simon Pierre soit sauvé des décombres de l'infidélité et du reniement dans les récits de Lc 22,31-34 et 54-62.

Par le triple reniement de Simon Pierre, ce qui importe pour le narrateur lucanien, ce n'est pas de faire exploser aux yeux du monde les preuves de la déchéance suprême de l'apôtre, mais sa réaction face au regard miséricordieux de Jésus au moment décisif de sa vie. Ce regard le met sur le chemin d'une véritable conversion.

Ainsi, toute interprétation du récit tiendra compte que, Dieu qui appelle les humains à son salut, ne se plaît pas à dresser un requisitoire de leurs forfaits et de leurs égarements, mais il les appelle à la conversion sans plus de détour.

Il convient de dire qu'après la terrible expérience de Simon Pierre comme de tout disciple appelé à progresser dans sa foi, l'apôtre disparaît de la scène et n'apparaîtra qu'au matin de la résurrection de son Seigneur où il est présenté comme le premier à voir le Christ ressuscité selon la tradition lucanienne. Relevé, Simon Pierre est rendu capable de mener une vie de vrai disciple au point que ses actions deviennent identiques à celles de son Seigneur dans les Évangiles. Mais cela ne se réalise pas sans les moindres failles et des oppositions qui seront dissipées progressivement jusqu'à son ultime conversion.

Il en est de même pour l'apôtre des Gentils, de sa complicité dans le martyre d'Etienne à la persécution sevère des chrétiens, le Christ l'a aimé et a décidé de le retourner pour faire de lui son instrument de l'annonce de son salut à toutes les nations. Avant sa conversion sur le chemin de Damas, Paul se présente comme un homme qui incarne la culture universelle et donc un trop-plein pour le christianisme. Même après sa conversion, tout son passé n'est pas battu en brèche. Son assaut contre les chrétiens et en particulier la lapidation d'Etienne sont devenus la passerelle de la puissance du Ressuscité qui le brisera pour faire de lui, au temps voulu, un apôtre et témoin privilégié de l'Évangile. Le ravageur donc de l'Église passera par une révolution et un changement radical des principes.

Ainsi, la reconnaissance de Paul aujourd'hui comme apôtre du Christ et grand réformateur de l'Église, ne s'est pas réalisé par le seul fait de l'événement sur le chemin de Damas ; mais aussi à sa disponibilité à se soumettre à la voie choisie par Dieu pour son progrès spirituel. Il s'agit en peu de mots de la miséricorde divine et les instruments communicateurs de la grâce que Dieu avait rendus disponibles sur son parcours.

Pour les deux figures, Dieu n'a pas fait un réquisitoire de leur passé rebelle, ni de leur présent lache et fragile. Il les a pris à la mesure de sa grâce. C'est pourquoi dans leur vocation d'apôtre, ils vont militer pour une théologie de la patience envers ceux qui trébuchent dans leur marche de disciple du Christ.

Le disciple du Christ à l'exemple de Pierre et Paul, doit opter pour une pastorale nuancée. Son seul but consisterait plus à rectifier des attitudes rigides calquées, non moins avec tant de faiblesses aux lois passées et qui déjà font jour au sein de l'Église moderne. Semble-t-il que, les chrétiens sont dans l'Église comme dans l'arche de Noé où les humains et les animaux, avant la sortie, devaient « cohabiter ». Les humains devaient supporter pendant toute la période de déluge les odeurs et la bestialité des animaux. Ils ne pouvaient pas les expulser déhors, car là c'était la mort !

Quant à la troisième hypothèse, la conversion parfaite étant un but à atteindre et un processus qu'il faut poursuivre jusqu'au bout, il s'avère que c'est à la fin des temps qu'elle se réalisera en plénitude. Faut-il remarquer que, quel que soit le progrès spirituel réalisé par Simon Pierre, d'un côté, et de Paul de Tarse, de l'autre, ils devaient sentir de façon permanente, leur misère et leur besoin de soutien du Seigneur pour parfaire leur vie dont la plénitude est à situer non à tort, à la fin de temps. Durant la vanité de la vie chrétienne, le disciple doit affronter les échecs et les épreuves. Mais pour rendre effective cette identité et atteindre son *terminus ad quem*, cela demande des efforts personnels et demeure plus qu'une exigence.

Il est assez remarquable que même après leur ultime conversion, les deux apôtres s'affronteront avant de faire transparaître leur sagesse dans la question du maintien de l'unité de l'Église et de son Évangile (Cf. Ac 15). Ainsi, la progression dans la confession de foi de Simon Pierre et de Paul de Tarse, pourrait amener le chrétien de toutes les époques à comprendre qu'il est appelé à demeurer dans la présence du Christ sous le

regard aimable et miséricordieux du Dieu Père, sans avoir l'impression que l'on s'installe dans le salut obtenu et à vivre de manière statique comme le croiraient certains conservateurs.

Enfin, en ce qui concerne la dernière hypothèse, la mise en rapport de deux figures paradigmatiques du christianisme postpascal, préfigure l'universalité de l'Évangile du Christ ressuscité et la vision de l'existence au monde d'une Église réconciliée et réconciliante, et non une légitimation des divisions de quelque nature qu'elles soient et des milieux où elles sont vécues et qui la défigurent malheureusement aux yeux du monde.

Dans leur rapport de rapprochement, on se rendra compte par ailleurs, que Paul de Tarse dans son progrès, ne se laisse aucunement stimulé par la jalousie, ni par la rivalité avec les apôtres. On connaît que les disciples, après la résurrection du Christ, collaboraient dans une grande unité d'esprit qui leur permettait de reprouver même le mal qui tentait à gangréner la vie de la communauté croyante. Par voie de conséquence et par une maturité spirituelle ou au mieux, de confession de foi en Christ, une rivalité n'a été perceptible au point d'entraîner des ruptures ou des dislocations entre Paul et les Douze. Et jamais, Paul ne tire profit de Jérusalem pour clouer Simon Pierre au pilorie et se mettre en avant. Il participe plutôt à une nouvelle révolution du premier appelé des disciples.

Il implique ainsi que la maturité dans la confession de foi au Ressuscité doit permettre aux hommes et femmes croyants à réaliser que leur proximité sociale ne doit pas engendrer des antivaleurs de jalousie ou des rivalités, mais plutôt elle devra déboucher, de surcroit à une unité merveilleuse non discriminatoire. Cela laisse voir que Lc-Ac présente la conversion comme une expérience qui commence à un moment déterminé et ponctuel. Elle est comme une aventure qui doit se construire et se renouveler au fur et à mesure qu'on choisit de marcher sous la houlette et le regard miséricordieux du Dieu de tous. Car, tout n'est pas

acquis parfaitement à la première conversion ou au premier contact de l'Évangile. Les processus de bâtir une foi solide qui déplacerait même les montagnes, par ricochet, demeurent la tâche de plusieurs responsables engagés dont Jésus reste l'épicentre.

La rencontre de Simon Pierre avec le centurion Corneille (Ac 10,34-43) l'a aidé à parfaire sa foi en vue de revêtir les qualités universelles d'apôtre. Pierre pose alors le principe révolutionnaire et comprend dès lors que Dieu l'avait destiné à être un pêcheur d'hommes dont le filet ne distingue pas les types des poissons à capturer. Simon Pierre confessera, en définitive, l'universalité du jugement de Dieu par le Ressuscité, le Seigneur et le Juge de tous.

Une fois ce progrès a été réalisé par l'apôtre, il a fait jaillir des conséquences réduisant au maximum les cloisonnements religieux et traditionnels exclusivistes. En militant, désormais, pour le maintien de l'unité des peuples croyants, Simon Pierre mettra son charisme en conjonction avec celui de Jacques et de Paul pour régler les différends entre communautés chrétiennes d'origine juive et celles d'origine païenne. C'est le résultat de l'intérêt porté dans l'ensemble sur l'analyse d'Ac 15,6-21. L'assemblée de Jérusalem où Pierre s'est tenu en pivot, a permis de rendre compte qu'il y a toujours des vieilles traditions et expériences à sacrifier pour s'approcher de l'autre. De la même manière, il y a de nouveauté à intégrer et un joug à porter pour maintenir l'unité de la foi. Pour y arriver, Simon Pierre avait besoin de la voix de Paul pour l'aider à recadrer sa position vis-à-vis de la question qui risque de déchirer inutilement l'Église. Des telles qualités spirituelles imbues de vigilance et de flexibilité, ne devraient-elles pas demeurer un appel pressant, dynamique et contraignant dans le chef du leader de l'Église et de toute société humaine ?

Jusqu'à sa crucifixion, il devient donc clair que Simon Pierre avait toujours quelque chose de nouveau à ajouter à sa confession de foi[910].

[910] Cf. 2 Pi 1,3-11.

On pourrait dès lors dire que Simon Pierre, l'homme triomphant de Matthieu, est aussi le représentant de l'échec des disciples chez Marc, mais il est comme tout croyant, l'homme qui tient par le support privilégié de la grâce divine chez Luc-Actes. Il est un personnage humain transfiguré par sa proximité avec Jésus et par sa foi que tous s'accordent à l'estimer exemplaire[911]. C'est d'ailleurs ce qui fait de Simon Pierre une figure unique de laquelle aucune idée de succession ne serait envisagée. Et pourtant, il est le modèle de conversion de tout disciple de Jésus appelé à progresser dans sa confession de foi. Après l'assemblée de Jérusalem, il décide de s'effacer et choisit d'être cet ouvrier agissant dans l'ombre pour l'intérêt de toute la communauté chrétienne jusqu'à sa mort.

Aussi, Paul de Tarse, étant passé de la rébellion à la conversion, son itinéraire de vocation est alligné sur celui de Simon Pierre. Dieu a progressivement façonné Paul sans que ce dernier en eût conscience, pour faire de lui, au temps marqué, un instrument de son choix. Dans son insondable idéologie, Dieu l'a préparé en le faisant passer sans doute par une conversion jusqu'à son état d'homme à la taille voulue pour son œuvre, pour une époque. Cette œuvre traverse poutant les générations.

Le progrès dans la confession de foi de Paul de Tarse n'a cessé d'ouvrir des horizons spirituels révolutionnés au sein des communautés chrétiennes. Il a inspiré le processus des réformes significatives aux seins des structures socio-politiques. C'est pourquoi la présente étude a limité son regard sur quelques points saillants dont certains soulèvent plusieurs interrogations auxquelles ceux qui ne comprennent pas s'y butent pour s'affronter, croyant avoir le privilège de Paul lui-même. Et, il a été constaté que nombre de malentendus sur certains des aspects de la théologie de Paul, sont l'œuvre de l'effet de sa réception.

---

[911] C. BIZOT et R. BURNET, *Op.cit.,* p. 151.

Au sujet du modèle de travail au milieu des croyants, l'exhortation de Paul en Ac 20,32-35 a révélé que la conscience que le travail humain est une participation à l'œuvre de Dieu doit imprégner même les activités les plus quotidiennes. Parce qu' « il y a de bonheur à donner qu'à recevoir » (20,35), chaque membre de la communauté des croyants a l'obligation de travailler pour avoir quelque chose pour le partage et maintenir vivant et actif ce rendez-vous du bonheur promis. C'est aussi cette génorosité à laquelle renvoie l'exhortation, qui fait sauter tous les verrous sociaux, religieux et politiques.

À la question du *Gender* et l'universalité de la grâce, il a été noté que l'évangile de Paul rompt complètement avec l'idéologie ségrégationniste. Dieu reconnaît l'individu et l'accueille sans tenir compte de ses prestations, de ses appartenances, de ses loyautés, de son rang social, de son sexe. Il n'est devant Dieu nulle autre loi qualifiante que celle de la grâce, et la grâce qui se reçoit comme un cadeau. Cependant, l'égalisation par la grâce que confesse Paul ne conduit pas l'Église à l'anarchie. En vertu du rôle dévolu à chacun par Dieu, la logique de la réciprocité doit seul avoir cours entre l'homme et la femme. Les notions de supériorité ou d'infériorité comme celles de l'indépendance ou de la liberté entre les sexes, doivent sans conditions, céder la place à la réciprocité et à la responsabilité. Un tel principe réduirait les distances ainsi que les tensions qui sont devenues à des degrés divers, sources des conflits et des violences dans nos sociétés dites de culture moderne mais en crise.

De la légitimité divine du pouvoir temporel et de la recherche de la paix, l'apôtre Paul rappelle que les chrétiens vivent dans ce monde, et qu'ils ne peuvent pas donc se placer ni au-dessus ni à côté de ceux qui exercent le pouvoir. Mais il leur faut assumer pleinement leur double responsabilité de citoyens du royaume de César et de déjà « citoyen du ciel ». L'Église et les chrétiens doivent être présents dans le « οἶκος », c'est-a-dire au monde comme lieu de vie, et aussi dans le

« οἰκουμενη » l'humanité plus vaste. C'est ainsi qu'ils peuvent révolutionner la structure mentale binaire « Église-monde » de la doctrine de deux règnes de Saint Augustin qui mettait l'Église et l'Etat aux antipodes. Les autorités et les institutions civiles ne sont pas mauvaises ou maudites. Elles sont même un reflet de la puissance divine et elles participent à son œuvre : « Instruments de Dieu pour conduire au bien ; pour faire justice et châtier qui fait le mal » (Rm 13,4).

Cependant, qu'il s'agisse des rois, des empereurs, des gouverneurs ou des magistrats, tous se doivent d'exercer leur autorité sous le regard de Dieu. Paul dit clairement « Il n'y a d'autorité que par Dieu » et que l'autorité est « un instrument de Dieu » (13,1b.4a).

Pour l'auteur, Qu'il s'agisse de toutes personnes qui détiennent une parcelle d'autorité, se doivent de l'exercer sous le regard de Dieu. C'est dire que la réalité politique n'est pas absolue ni opaque à la souveraineté de Dieu. Si toute autorité mérite un certain respect, au-dessus d'elle se trouve une autre Autorité. Une telle compréhension pose des limites pour les détenteurs du pouvoir qui voudraient s'approprier le pouvoir et se comporter en maîtres absolus. Leur pouvoir ne leur appartient pas. C'est un pouvoir délégué. Un pouvoir qui volontairement n'accomplirait plus cette mission perdrait sa légitimité et de surcroit par motif de conscience, le citoyen devrait lui opposer une résistance.

Somme toute, la conversion progressive est cette marque d'un choix décisif à la suite de Jésus, qui investit une vie à un moment de son histoire et la transforme sans cesse jusqu'à sa plénitude. Bien entendu, cette dernière est envisageable à la fin de temps lors de la parousie du Christ. Une telle conversion ne s'amoindrit pas aux coups et au poids des faiblesses, des tâtonnements, de l'ignorance, des crises du « moi » et de non maîtrise des rouages de la nouvelle dynamique à laquelle on a pris inscription. Simon Pierre et Paul de Tarse en sont des illustrations concrètes dans Luc-Actes. Ils constituent un modèle privilégié de conver-

sion de tout chrétien. Un tel regard n'est pas sans conséquences, non disjonctives mais conjoctives.

Leur conversion constitue une référence et une interpellation des consciences des croyants, en vue de la redéfinition des principes vitaux orientés vers une nouvelle vision du savoir et de confession de foi. Ce qui ferait que toutes les qualités naturelles ou acquises des croyants soient soumises à la volonté de Dieu. Par conséquent, ces qualités et le pouvoir qui s'y rattache seront mis au service de ce qui honore Dieu et la société à laquelle leurs détenteurs hommes et femmes appartiennent. De cette manière, ces derniers deviendront, à l'exemple de Simon Pierre et de Paul de Tarse, des canons de communication de la grâce divine et un ferment du développement multidimensionnel de leur société.

Les deux apôtres, pris comme modèle, révèlent donc que c'est Dieu qui maîtrise mieux que quiconque, ou que n'importe quelle institution, les enjeux, les contours et les aléas de la mission. Aux communautés chrétiennes de faire l'effort de se distinguer, non seulement par la docilité à ce Dieu, mais aussi par la confiance inébranlable à la loyauté de Dieu sur la marche de l'univers sans le moindre risque de se décourager devant des difficultés ou des grands défis dans l'activité missionnaire, car la semence évangélique n'a jamais pu être détruite par les faiblesses, les ambiguïtés, les mesquineries et les péchés humains. Plongés et enracinés dans l'amour de Dieu qui chasse la crainte, les chrétiens pourront faire resplendir la lumière de cet amour autour d'eux. Simon Pierre et Paul de Tarse ont fait leur part et leurs traces ne sont pas effaçables. Au contraire, leur influence sur le christianisme de l'époque, interpelle les leaders ecclésiastiques et les chrétiens de nouveaux siècles.

Aujourd'hui, où tant des chrétiens manquent de repère et sont désorientés face aux grands enjeux éthiques, socio-politiques ou d'ordre diaconal, l'étude de Paul, qui par exemple, a connu et affronté la quasi-totalité de ces problèmes, demeure une nécessité. Il tente de concrétiser sa vie quotidienne et d'apôtre, essayant de comprendre de mieux en

mieux ce que signifiait être « en Christ » et n'hésitait pas à mettre au service de sa foi ses dons intellectuels et son éducation d'orateur et de pharisien.

Au moment où les espaces religieux sont devenus la « Jérusalem » à l'époque de Jésus, de Pierre et de Paul, ville revêtue d'un manteau de sainteté extérieure, mais pleine de turpitudes et de dégradations morales, une place forte d'hypocrisie religieuse ; l'Église comme la société en général ont besoin des convertis et des révolutionnaires à l'image de Pierre et de Paul. Sinon le christianisme courre l'inévitable risque de s'éluder au profit du paganisme. Et la preuve d'une continuité du ministère de ces deux apôtres est que les actes de puissance réalisés par Paul l'assimilent à Pierre et de surcroit au Christ. Ce double regard dans le chef de ces apôtres, figures emblématiques de toute la chrétienté, tant primitive que de tous les siècles, est une preuve tangible d'une conversion progressive dont les conséquences ne doivent être comprises que dans le sens de conjonctivité sinon le repère est vicieux.

Il va sans dire aussi que dans le processus de conversion, un équilibre devrait s'établir entre expérience de foi et savoir scientifique. Il semble, en effet que si certains s'en tiennent à leur pratique scientifique d'un côté, et à leur foi religieuse de l'autre, comme deux domaines cloisonnés, voire étanches, c'est au risque d'un certain fidéisme, d'un divorce entre foi et raison, et même d'une « schizophrénie intellectuelle »[912]. Cest dans ces conditions que l'exégèse exigera que l'équilibre soit une partie remise.

Toutefois, des études ultérieures pourraient approfondir respectivement :

- La figure de Simon Pierre dans les épîtres qui lui sont attribuées avec la littérature apocryphe chrétien du 2e siècle ;

[912] M. RICHELLE, *Op.cit.,* p. 15-16.

- Les trois principales conversions de Simon Pierre comparées aux trois étapes de la maturité psychologique. Cette investigatiation embrasserait l'exégèse et la psychologie des religions à l'heure de la globalisation.
- Paul de Tarse comme figure de conversion dans les épîtres proto-pauliniennes, deutéro-pauliniennes et trito-pauliniennes.
- L'antiféminisme paulinien, une analyse des textes clés mis en rapport avec les Actes apocryphes attribués à Paul.

Tout compte fait, arrivé à la fin du parcours de cette recherche, on se posera la question : si J'étais Jésus le Christ, pourrais-je vraiment laisser la direction de l'Église aux disciples et plus particulièrement à Simon Pierre et Paul de Tarse ? Sûrement non ! En tant qu'humain, je ne le pourrais pas. Mais Jésus l'a fait parce qu'il connaît chacun et en le mettant en route par la conversion, il sait à quoi tel ou tel appelé servira et à quel moment il en sera parfaitement capable à l'image de Simon Pierre et de Paul de Tarse, parce qu'ils ont su se maintenir dans une permanente conversion.

En fait, la « conversion » demeure une réalité permanente[913] et André Gromolard dira que « Nous sommes toujours en train de nous convertir »[914]. Et la vie du converti est une aventure parce qu'elle ouvre personnellement et collectivement, sur un avenir difficile, qui n'est pas joué d'avance, qui n'est pas du tout prédéterminé, mais qui dépend du jeu de notre liberté et de la grâce de Dieu. C'est surtout aux croisées et aux tournents des chemins spirituels, lors de la transition d'une étape à une autre que les risques sont les plus grands. Ces passages constituent souvent des temps de crises, des seuils à franchir, des difficultés aiguës, décisives pour la suite pourtant du devenir.

---

[913] Mario FORTET, « Lonergan et les niveaux de conversion », in *Cahiers de Spiritualité Ignatienne*, 89/ 1999, p. 7-20.

[914] J.- G. ARNAUD, *Quitte ton pays. L'aventure de la vie spirituelle*, Quebec, MEDIASPAUL, 2001, p. 91.

La valeur paradigmatique qui ressort de l'étude de ces deux figures d'apôtres rappelle qu'ils ne se sont pas placés au-dessus de ceux auxquels ils s'adressent, mais bien au contraire, ils sont et demeurent avec eux comme des exemples communs de cheminement. Ils n'ont pas considéré leur salut comme une position aboutie, mais un cheminement toujours, ayant été saisis un jour par le Christ. Ainsi, Simon Pierre et Paul de Tarse nous rassemble avec eux-mêmes dans un « nous » dans l'idée d'un itinéraire commun à poursuivre jusqu'à la fin des temps.

Avec Paul, on voudra relire à la fin de cette dissertation, cette exhortation en Ph 3,16 : πλὴν εἰς ὃ ἐφθάσαμεν, τῷ αὐτῷ στοιχεῖν, « en attendant, là où nous sommes arrivés, marchons de même ». Ce qui voudrait dire qu'avant la fin de temps, le croyant a toujours quelque chose de plus à ajouter, à intégrer et à consolider, sinon il expose proprement sa foi aux risques désastreux.

BIBLIOGRAPHIE

Les ouvrages spécialisés

ACHARD, M.- R., *Essai biblique sur les fêtes d'Israël*, Genève, Labor et Fides, 1974.

ALETTI, J.-N., *Comment Dieu est-il juste : Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, « Parole de Dieu », Paris, Le Seuil, 1991.

ALEXANDER, L., *The Preface of Luke's Gospel*, Cambridge University Press, 1993.

ARNAUD J.- G., *Quitte ton pays : l'aventure de la vie spirituelle*, Quebec, MEDIASPAUL, 2001.

ASSMANN, J., *La mémoire culturelle : écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, trad. De l'allemand par D. Meur, Paris, Aubier, 2010.

BARRETT, C.- K., *Les Actes des Apôtres*, s.l, 1994.

BASSIN, F., *Les épîtres de Paul aux Thessaloniciens*, Vaux-sur-Seine, EDIFAC., 1991.

BECHER, J., *Paul, l'Apôtre des nations*, Paris, Cerf, 1995.

BENOIT, P., *Passion et résurrection du Seigneur*, Paris, Cerf, 1985.

BERGE, L., *Autorité et librté dans les lettres de Paul*, Lyon, Editions Profac Theo., 2013.

BLENKINSOPP, J., *L'apôtre Paul : sa vie dans le Christ*, Paris, Salvador-Mulhouse, 1968.

BOISMARD, M. -E., LAMOUILLE, A., *Les Actes des deux Apôtres III : analyses littéraires*, (Etudes Bibliques n°14), Paris, Gabalda et C^ie^ Editeurs, 1990.

BONHOEFFER, D., *Vivre en disciple : le prix de la grâce*, Nouvelle édition traduite de l'allemand par Bernard Lauret et Henry Mottu, Genève, Labor et Fides, 2009.

BORNKAMM, G., *Paul apôtre de Jésus-Christ*, Genève, Labor et Fides, 1971.

BOSSUYT, P. et RADERMAKERS, J., *Témoins de la Parole de la grâce : les Actes des Apôtres*, Bruxelles, Institut d'Etudes Théologiques, 1995.

BOURQUIN, Y., *Marc, une théologie de la fragilité obscure, clarté d'une narration*, Genève, Labor et Fides, 2005.

BOVON, F. *et al., Les Actes apocryphes des apôtres : christianisme et monde païen, Genève,* Publication de la Faculté de théologie de l'Université de Genève, 1981.

BOVON, F., GEOLTRAIN, P., (éd.), *Ecrits apocryphes chrétiens I*, Paris, Editions Gallimard, 1997.

BOVON, F., *Luc le théologien*, 2^e^ édition augmentée, Genève, Labor et Fides, 1988.

BOVON, F., *Luc le théologien,* 3^e^ éd. Augmentée, coll. Le monde de la Bible n°5, Genève, Labor et Fides, 2006.

BOVON, F., *Luc le théologien,* 4^e^ éd., coll. Le monde de la Bible n°5, Genève, Labor et Fides, 2008.

BOVON, F., *Révélation et Ecritures : Nouveau Testament et littérature apocryphe chrétienne,* Genève, Labor et Fides, 1993.

BRESEBOIS, M., *Saint Paul : introduction à Saint Paul et à ses lettres*, Paris, Editions Paulines, 1984.

BROOTEN, B. J., *Love Between Women, Early Christian Responses to Female Homoeroticism, Sexuality, History and Society*, Chicago – London, University of Chicago Press, 1996.

BROWN, R. McAfee (éd.). *Kairos: Three Prophetic Challenges to the Church,* Grand Rapids, Eerdmans, 1990.

BROWN, R., *L'Église héritée des Apôtres*, Paris, Cerf, 1987.

BROWN, R.E., DONFRIED, K.P., et REUMANN, J., *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1974.

BUTTICAZ, S., *L'identité de l'Église dans les Actes des Apôtres : de la restauration d'Israel à la conquête universelle,* Berlin, Walter de Gruyter GmbH, 2011.

CABIE, R., *La Pentecôte : l'évolution de la cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Paris, Desclée, 1965.

COLLANGE, J.-F., *De Jésus à Paul : l'éthique du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1980.

COLLINS, R. - F., *I and II Timoththy and Titus*, Louisville, KY, John Knox, 2002.

CONZELMANN, H., *Les Actes des Apôtres,* Genève, Labor et Fides, 1987.

CULLMANN, O., *Saint Pierre : Disciple- Apôtre Martyr*, Neuchâtel, Délachaux et Niestlé, 1952.

DEBERGE', P., Pierre et Paul, ''frères ennemis'', colonnes de l'Église : *La Bible et ses personnages. Entre histoire et mystere*, (ed. Pierre Debergé), Paris, Bayard, 2003.

DE SURGY, P., CARREZ, M., *Les Epîtres de Paul : 1 Corinthiens*, Paris, Editions Bayard, 1996.

DENEKEN, M., *La foi pascale : rendre compte de la résurrection de Jésus aujourd'hui*, Paris, Cerf, 2002.

DETTWILER, A., MARGUERAT, D. (éds.), *La source des paroles de Jésus (Q) : aux origines du Christianisme*, Genève, Labor et Fides, 2008.

ELLIOTT, N., *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism*, Sheffield, JSOT Press, 1990.

EMMANUEL (frère de Taizé), *L'amour méconnu : au-delà des représentations spontanées de Dieu*, Paris, Bayard, 2008.

FABIEN, P., *Philippe l'évangéliste au tournant de la mission dans les Actes des Apôtres*, coll. Lectio Divina, Paris, Cerf, 2010.

FATTAL, M., *Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoïciens*, Paris, L'Harmattan, 2010.

FLICHY, O., *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres : un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin de l'Ier siècle, coll.* Lectio Divina, Paris, Cerf, 2007.

FREDRIKSEN, P., *De Jésus aux Christs : les origines des représentations de Jésus dans le Nouveau Testament, coll. Jésus depuis Jésus*, Paris, Cerf, 1992.

FUCHS, E., GRAPPE, C*., Le droit de résister : le protestantisme face au pouvoir*, Genève, Labor et Fides, 1990.

GIGNAC, A., *L'Épître aux Romains : Commentaire biblique : Nouveau Testament n°6*, Paris, Cerf, 2014.

GOSS-MAYR, J.H., *Évangile et lute pour la paix*, Paris, Les Bergers et Mages, 1992.

GOURGUES, M., *Ni l'homme ni la femme : l'attitude du premier christianisme à l'égard de la femme, évolutions et régressions*, Paris, Cerf, 2013.

HALPERIN, D., *Cent ans d'homosexualité et d'autres essais sur l'amour grec,* coll. Les grands classiques de l'érotologie moderne, Paris, EPEL, 2000.

HUGEDE', N., *Saint Paul et la culture grecque*, Genève, Labor et Fides, 1966.

JACON, C., *La sagesse du discours : analyse rhétorique et epistolaire de 1 Corithiens,* coll. Actes et Recherces, Genève, Labor et Fides, 2006.

JONOWSKI, B., *Dialogues conflictuels avec Dieu : une anthropologie des Psaumes*, coll. Monde de la Bible n°59, Genève, Labor et Fides, 2008.

KÜNG H., *Une théologie pour le 3e millénaire : pour un nouveau départ œcuménique,* traduit de l'allemand par Joseph FEISTHAUER, Paris, Editions du Seuil, 1989.

L'EPLATTENIER C., *Les actes des apôtres, Genève*, Labor et Fides, 1987.

L'EPLATTENIER, C., *Les Actes des Apôtres*, Genève, Labor et Fides, 1992.

LACAN, M.-F., *La vérité ne s'épuise pas. Œuvre 2,* coll. Exégèse et théologie, Paris, Editions Albin Michel, 2010.

LAROSE, J., *Évangile selon Thomas : Heureux message d'après Thomas*, Paris, L'Harmattan, 2006.

LATOURELLE, R., *Théologie de la révélation*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963.

LAURENT, S., *Sur les pas de Saint Paul : Guide de voyage*, Rome, éditions Bayard, 2012.

LEGASSE S., *L'antipaulinisme sectaire au temps des pères de l'Église*, Paris, Gabalda, 2000.

LEGASSE, S., *Les épîtres de Paul aux Thessaloniciens*, coll. Lectio Divina n°7, Paris, Cerf, 1999.

LEGASSE, S., *Paul, Apôtre : essai de bibliographie critique*, Québec/Labor et Fides, 1991.

LEIBNIZ, W., G., *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, Paris, PUF, 1986.

LELOUP, J., Y., *Évangile selon Thomas*, Paris, Editions Albin Michel, 1986.

LEPOUP, J., Y., *L'évangile de Marie Myriam de Magdala,* coll. Spiritualité vivante, Paris, éditions Albin Michel, 1997.

LEVY, R., *Disgrâce du signe : essai sur Paul de Tarse*, Lausanne, éditions L'Age d'Homme, 2012.

LOEW, J., *Comme s'il voyait l'invisible : être apôtre à l'école de saint Paul*, Paris, Cerf, 2009.

MAILLOT, A., *L'épître aux Romains : épître de l'œcuménisme et la théologie de l'histoire*, Genève, Labor et Fides, 1984.

MARCHADOUR, A., *L'événement Paul*, Paris, édition Bayard, 2009.

MARGUERAT D., *La première histoire du christianisme : les Actes des Apôtres,* coll. Lectio Divina n°180, Paris, Cerf, 1999.

MARGUERAT, D. et BOURQUIN, Y., *Pour lire les récits bibliques* : *Initiation à l'analyse narrative, première édition*, Paris, Cerf, 1998.

MARGUERAT, D., BOURQUIN, Y., *Pour lire les récits bibliques : Initiation à l'analyse narrative, 4è édition revue et augmentée*, Paris/Genève, éditions Cerf/Labor et Fides, 2009.

MARGUERAT, D., *Jésus et Matthieu : à la recherche de Jésus de l'histoire*, Genève, Labor et Fides, 2016.

MARGUERAT, D., *La première histoire du christianisme : Les Actes des Apôtres,* 2e édition, coll. Lectio Divina n°, Genève/Paris, éditions Labor et Fides/ Cerf, 2003.

MARGUERAT, D., *Le Dieu des premiers chrétiens, 3e édition*., coll. Essais bibliques n°17, Genève, Labor et Fides, 1997.

MARGUERAT, D., *Paul de Tarse : un homme aux prises avec Dieu*, Lausanne, Editions du Moulin, 1999.

MARGUERAT, D., *Un admirable christianisme : relire les Actes des Apôtres*, Poliez-le-Grand, Editions du Moulin, 2010.

MARGUERAT, D., ZUMSTEIN, J., *La mémoire et le temps : Mélanges offerts à Pierre Bonnard, coll. Le Monde de la Bible n°23*, Genève, Labor et Fides, 1991.

MARTINI, C. M., *Saint Paul face à lui-même*, Paris, Médiaspaul, 1984.

MASSONNET, J., *Aux sources du christianisme : La notion pharisienne de la révélation*, Bruxelles, éditions Lessius, 2013.

MATTA YARA, *A cause du Christ : le retournement de Paul le juif,* coll. Lectio Divina, Paris, Cerf, 2013.

MONOD, A., *Saint Paul : son œuvre, son exemple, sa conversion, sa personnalité, son christianisme*, Legier, Editions Vevey, 1962.

MOREAU, T., *Le langage n'est pas neutre*, Lausanne : ARCOSP, 1991.

MORESCHINI, C., NORELLI, E., *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine 1 : de Paul à l'ère de Constantin,* Genève, Labor et Fides, 2000.

MYERS, D. G., SCANZONI, L. D., What *God has Joined Together : The Christian Case for Gay Marriage*, New York, Harper SanFrancisco, 2006.

NGANGURA MANYANYA, L., *Figure des femmes dans l'Ancien Testament et tradition africaine*, Paris, L'Harmattan, 2011.

NGAYIHEMBAKO MUTAHINGA S., *Les temps de la fin. L'eschatologie du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1994.

NGINDU MUSHETE, A., *Foi et culture : L'enjeu africain*, coll. Porte de la foi n°2, Kinshasa, Médiaspaul, 2012.

NISSINEN, M., *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective*, Minneapolis: Fortress Press, 1998.

PECRIAUX, F., L*e cheminement de Pierre*, Paris, Les éditions ouvrières, 1976.

PELLETIER, A*., Sources chrétiennes*, Paris, Cerf, 1962.

PERSOZ, H., *Enquête sur Paul et Jésus : pourquoi Paul cite-t-il si peu les paroles du Christ ? C*oll. Réflexions théologiques, Paris, éditions Église Réformée de la Bastille, 2001.

POFFET (éds), *Jésus de Nazareth* : *nouvelles approches d'une énigme*, Genève, Labor et Fides, 1998.

POTIN, J., *La fête juive de la Pentecôte, coll. Lectio Divina n°65,* Paris, Cerf, 1971.

POUJOL, J. et DUVAL, V., *Les 10 clés de la vie spirituelle*, Paris, Editions Empreinte Temps Présent, 2003.

PRIGENT, P., *Jésus : la foi au risque de l'histoire*, Lyon, Editions Olivétan, 2010.

QUESNEL, M., *Saint Paul et les commencements du christianisme*, Paris, Desclés de Brouwer, 2008.

RAY, M., *Dieu nous veut compagnons*, Lausanne, Ligue pour la lecture de la Bible, 1986.

REY, J.-M., *Paul ou les ambigüités*, s.l., édition de l'Olivier, 2008.

REY, O., *Itinéraire de l'égarement : du rôle de la science dans l'absurdité contemporaine*, Paris, Editions du Seuil, 2003.

REYNIER, C., *L'Epitre aux Ephésiens*, Paris, Cerf, 2004.

RICHELL, E, M., *Guide pour l'exégèse de l'Ancien Testament : méthodes, exemples et instruments de travail,* coll. Interprétation, Vaux-sur- Seine, Edifiac, 2012.

RILEY, G. J., *Un Jésus, plusieurs Christs : essai sur les origines plurielles de la foi chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 2002.

ROKOTOHARINTSIFA, A., *Conflits à Corinthe : église et société selon 1 Corinthiens. Analyse socio-historique*, Genève, Labor et Fides, 1997.

RÖMER, T., BONJOUR, L., *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2005.

SEGAL, A.- F., *Paul le converti : apôtre ou apostat*, Paris, Bayard, 2003.

SENFT, C., *Jésus de Nazareth et Paul de Tarse*, coll. Essais bibliques n°11, Genève, Labor et Fides, 1995.

SENFT, C., *Jésus de Nazareth et Paul de Tarse*, Genève, Labor et Fides, 1985.

SENFT, C., *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 1990.

SHOURAQUI, A., *L'Univers de la Bible*, *Tom.IX*, Paris, Editions Lidis, 1985.

STALKER, J., *La vie de Paul Apôtre de Jésus Christ*, Paris, La Croisade du livre chrétien, 1979.

STARBUCK, E. D., *The Psychological of Religion*, New York, Scribner's, 1899.

STRAUCH, A., *Egaux mais différents : une brève étude des passages bibliques sur l'homme et la femme*, Lyon, Editions Clé, 2006.

SURGY, P.- CARREZ, M., *Les Epîtres de Paul : 1 Corinthiens*, Paris, Editions Bayard, 1996.

THERRIEN, V., *Dynamique de la maturité et de la sagesse*, 2e série, Paris, Paulines, 1978.

TOMSON, P., *L'Affaire Jésus et les Juifs* (Traduit du Néerlandais par Charles Franken), Paris, Cerf, 2003.

TROCME, E., *L'enfance du christianisme*, Paris, Noêsis, 1998.

VALETTE, J., *L'Évangile de Marc : Parole de puissance, message de vie. Commentaire Tome II*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1986.

VERMES, G., *Enquête sur l'identité de Jésus : nouvelles interprétations*, Paris, Bayard, 2003.

VOUGA, F., *Les premiers pas du christianisme : les écrits, les auteurs, les débats, coll. Le Monde de la Bible*, Genève, Labor et Fides, 1997.

WHITE J., *Apostle of God*, Peabody, Hendrickson, 1998.

WITHERUP, R., *101 questions et réponses sur Paul de Tarse*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2010.

Articles des revues

BAKES, W. H., "Acts", in *Evangelical Commentary on the Bible based on the New International version* (Edited by Walter A. Elwell), Bakes Book House, vol. 2, 1989.

BAUDOZ, J.- F., « La pêche dans le lac au temps de Jésus », in *Pierre pêcheur du lac, pêcheur d'hommes* (Le monde de la Bible), n° 27, 1983.

BERDER, M., « Le livre des Actes et l'évangile de Luc : un jeu de miroir ? », in *Cahiers Évangile (Cinquante ans de relecture des Actes des Apôtres),* n° 128 juin 2004, pp. 19-28.

BLANCHARD, Y.-M., « Pierre dans l'évangile de Jean », in *Pierre, le premier des apôtres (Cahiers Évangile*) n°165, septembre, 2013, pp. 30-36.

BOVON, F., « L'évangile de Jésus-Christ selon Saint Matthieu », in *Cahiers Évangiles*, n°129 (septembre 2004).

BOVON, F., « Paul comme document et Paul comme monument », in Joël ALLAZ (éd.), *Chrétiens en conflit : L'épître de Paul aux Galates*, Genève, Labor et Fides, 1987, pp. 54-65.

BRANDT, P.-Y., « Quand l'inspiration divine occulte la créativité humaine : Eclairage antique et modernes sur la coversion de Paul *», in Tradition classique : dialogues avec l'Antiquité 1-2(Volume édité par D. Bouvier et D. van MAL-MAEDER) /Revue Etudes de lettres,* n°285, 2010, pp. 81-98.

BROSSIER, F., « Paul sur le chemin de Damas », in *Le Monde de la Bible, Archéologie et histoire*, n°81, mars-avril 1993, pp. 2-6.

BOUTTIER, M., « Fête et trnsfiguration du Christ », in *Etudes Théologiques et Reigieuses*, n°2, 1988, pp. 233-236.

CAUSSE, J.-D., « La notion de révélation. Eléments pour une reprise actuelle d'un héritage théologique », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, n°1, 2003, pp. 69-78.

COMBET-GALLAND, C., « Paul l'apôtre : un voyage contrarié pour bagage. », *Études théologiques et religieuses,* n°3, Tome 80, 2005, pp. 360-374.

CUVELLIER, E., « Chronique matthéenne », *in ETR,* n°4, t.68, 1993.

DE BOER, M. C., « Images of Paul in the Post-Apostolic Period », in *CBQ, n°42*, 1980, pp. 359-380.

DEBERGE' P., « Paul, le pasteur », in *Cahiers Évangile*, n°126, Paris, Cerf, 2004, pp. 4-67.

DETTWILER, A., « Ecole paulinienne: évaluation d'une hypothèse », in *Paul, une théologie en construction* (Le monde de la Bible 51), A. DETTWILER, J.-D. KAESTLI, D. MARGUERAT (dir.), Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 419-440.

DJOMHOUE', P., « Saint Paul. L'œuvre de métaphore » (de Pierre-Marie BEAUDE), in *Etudes Théologiques et Religieuses*, n°2, janvier-mars 2012, pp. 231-236.

DONFRIED, K., "The cults of Thessalonica and the Thessalonians"Correspondence", in *NTS,* n°31, 1985, pp. 336-356.

DUNN, P.W., « L'image de Paul dans les Actes de Paul », in *Foi et Vie* n°34, Paris, 1995, pp. 75-85.

DUPONT, J., « La mission de Paul d'après Ac 26, 16-23 et la mission des apôtres d'après Lc 24,44-49 », in *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, pp. 446-456.

DUPONT-ROC, R., « Saint Paul, une théologie de l'église ? », in *Cahiers Évangile* n°147/mars 2009, pp. 1-95.

ELLIOTT, N., « Situer Paul à l'ombre de l'Empire : pratique apostolique, idéologique impérial et cérémonial impérial », in *Paul, une théologie en construction* (sous la direction de KAESTLI, J.-D. et MARGUERAT D.), Genève, Labor et Fides, 2004, p.157-180.

ESCAFFRE, B., « Le livre de l'heure (Jn13-20,31). Récits de résurrection », in *Cahiers Évangiles*, n° 146, 2008, pp. 1-63.

FABRE, J.-P., « Pierre dans l'évangile de Marc. *Pierre, le premier des apôtres », in Cahiers Évangile*, n°165, 2013, pp. 4-74.

FLICHY, O., « L'œuvre de Luc », in *Cahiers Évangile*, n° 114, 2000.

FLICHY, O., « Le chemin de Damas dans le Nouveau Testament », in *Supplément Cahiers Évangile, Conversion de Saul, vocation de Paul*, n°154, 2010, pp. 1-133.

FORTET Mario, « Lonergan et les niveaux de conversion », in *Cahiers de Spiritualité Ignatienne*, n°89, 1999, pp. 7-20.

GEFFRE, C., « Où en est la théologie des religions vingt ans après Assise », in *Le dialogue interreligieux. Le christianisme face aux autres traditions* (éd. F. BOUSQUET et H. DE LA HOUGUE), Collection Théologie de l'Université, Institut Catholique de Paris, Desclée de Brouwer, 2009, pp. 173-200.

GENINASCA, J., « Pêcher/ Prêcher. Récit et métaphore. Lc 5, 1-11 », in *Groupe d'Entrevernes, signes et paraboles. Sémiotique et le texte évangélique*, Paris, Cerf, 1977.

GIBERT, P., « Les premiers chrétiens découvrent Pierre », Coll. Croire aujourd'hui, in *Cahiers Évangiles : une lecture des Actes des Apôtres*, n°21, Paris, Cerf, 1977.

GORDON, R., "The Viel of Power: Emperors, Sacrificers and Benefactors", in Mary BEARD-John NORTH (éd.), *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.

GOUNELLE, A., « Définition de l'Église », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, 63, n°1,1988, pp. 67-73.

GRAPPE, C., « Jésus, messie prétendu ou messie prétendant ? Entre les catégories de messianité revendiquée et de messianité prétendue, la figure du Jésus historique envisagée à partir d'une comparaison avec celles d'autres personnages de son temps », in *Jésus de Nazareth - Nouvelles approches d'une énigme* édité par D. Marguerat, E. Norelli et J.-M. Poffet (Le Monde de la Bible), Genève, Labor et Fides, 1998, pp. 269-291

HOEGGER, M., « La réconciliation : grâce, liberté et envoi », in *Revue Réformée*, Tome L. 202, n°1, 1999, pp. 37-56.

HORSLEY, R. A., "Submerged Biblical Histories and Imperial Biblical Studies", in Rasiah S. SUGIRTHARAJAH (ed*.), A Post-*

colonial Bible, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, pp. 154-155.

HUGUES, C., « Liminaire », in *Supplément Cahiers Évangile*, n°154, 2010, pp. 1-40.

HUMANN, F. -M., "Les apocryphes chrétiens et la théologie", in *Les apocryphes chrétiens des siècles siecles. Mémoire et traditions*, (éd. F.-M. HUMANN et J.-N. PERES), Paris, Desclee de Brouwer, 2009, p. 273.

JUNOD, E., « Comment l'Évangile de Pierre s'est trouvé écarté des lectures de l'Église dans les années 200 », in *Le mystère apocryphe : Introduction à la littérature méconnue, deuxième édition revue et augmentée*, (édité par J.- D. KAESTLI et D. MARGUUERAT), Genève, Labor et Fides, 2007, pp. 46-47.

KABUTU BIRIAGE et A. KUSINZA NKINZO, « Le principe du sacerdoce universel aux prises avec la manie de la masculinisation du pastorat dans l'Église », in *Egalité chances et droits dans un Congo Cinquantenaire*, CAREPD/ULPGL, GOMA, décembre 2010, pp. 69-84.

KAESTLI, J.- D., « Fiction littéraire et réalité sociale : que peut-on savoir de la place des femmes dans le milieu de production des Actes apocryphes des apôtres ? », Apocrypha, 1990, pp. 279-302.

KAESTLI, J.- D., « Les écrits apocryphes chrétiens. Pour une approche qui valorise leur diversité et leurs attaches bibliques », in J.- D. KAESTLI et D. MARGUUERAT (eds), *Le mystère apocryphe. Introduction à la littérature méconnue, deuxième édition revue et augmentée*, Genève, Labor et Fides, 2007, pp. 38-39.

LEONARD, P. et BILLON, G., « Pierre et Paul, lecteurs de l'Ecriture selon Luc », in *Cahiers Évangile : Cinquante ans de relecture des Actes des Apôtres*, n°128, 2004, *pp. 29-39.*

LOFLAND J., STARK, R., « Becoming a World Saved : A Theory of Conversion to a Deviant Perspective », in *American Sociological Review n°30*, 1965, pp. 395-396.

LONDOLT, J. F., «' Soyez mes imitateurs, frères ' (Ph 3,17) Paul comme figure exemplaire dans le corpus paulinien et les Actes des Apôtres », in D. MARGUERAT (éds), *Reception of Paulinism in Acts : Réception du Paulinisme dans les Actes des Apôtres*, 2009.

MARGUERAT, D. et REBELL, W., « Les Actes de Paul. Un portrait inhabituel de l'Apôtre », in *Le mystère apocryphe. Introduction à la littérature méconnue*, deuxième édition revue etaugmentée, Genève, Labor et Fides, 2007, pp. 137-154.

MARGUERAT, D. et STEFFEK, E., « Luc-Actes et la naissance du Dieu universel, in *Etudes Théologiques et Religieuses*, n°1, 2012, pp. 35-55.

MARGUERAT, D. STEFFEK, E., « Pierre dans les évangiles : fragile et emblématique », dans *Lumière et Vie* n°274, 2007, pp. 21-31.

MARGUERAT, D., « De Jésus à Paul : l'invention du christianisme dans les Actes des Apôtres », in *Actes du Colloque International sur La mémoire et les mémoires aux origines du christianisme du 02 au 03 juin 2016*, Université de Lausanne et L'Université de Genève, pp.1-14.

MARGUERAT, D., « L'héritage de Paul en débat : Actes des Apôtres et Actes de Paul », in *Cahiers Bibliques/ Foi et Vie* n°34, Paris, 1995, pp. 87-97.

MARGUERAT, D., « L'ouverture au monde », in *Le monde de la Bible* : *Les Apôtres de Jésus en route vers l'Asie*, n°141, 2002, pp. 23-28.

MARGUERAT, D., « Le premier historien du christianisme (Luc-Actes) », in *Foi et Vie* (Cahier biblique) 36, n°4, 1997, pp. 19-34.

MARGUERAT, D., « Les trois conversions de Simon-Pierre », in *Article pour Ecritures*, 2015, pp. 1-17.

MARGUERAT, D., « Actes de Paul et Actes canoniques : un phénomène de relecture », in *Apocrypha* 8, 1997, pp. 207-224.

MARGUERAT, D., « Pourquoi lire les apocryphes ? », in : *Le mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue*, J.-D. Kaestli et D. Marguerat, éds (Essais bibliques 26), Genève, Labor et Fides, 2e éd. revue et augmentée 2007, pp. 171-175.

MEIER, J.-P., « The Jerusalem Council Ga 2,1-10 ; Ac 15,1-29 », in *Mid-Stream, tom.4, n°35, 1996, pp. 465-470.*

PALOUTZIAN, R.- F., "Purpose in life and Value Changes Followin Conversion", in *Journnal of Personality and Social Psychology, n°41*, 1981, pp. 1153-1160.

PERROT, C., « R. Bultmann, et l'exégèse aujourd'hui », in *RSR* n°83/84, 1995, p. 551.

RICHARD, A. HORSLEY (éd.), *Paul and Empire: Religion and power in Roman Imperial Society*, Philadelphia, Trinity Press International, 1997.

ROLIN, P., « Pierre, Paul, Jacques à Jérusalem (Les récits d'Ac 15,1-21 et Ga 2,1-10) », in *FOI et VIE*, série 46, n° 4, 997, pp. 99-114.

SEIGWALT, G., « La vocation de l'Église dans le monde contemporain », in *Revue des Sciences Religieuse*, n°1, 2015, pp. 67-81

STEFFEK, E., « Quand juifs et païens se mettent à table (Ac 10) », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, n°1, 2005, pp. 103-111.

STEFFEK, E., « Rocher et pierre d'achoppement: la figure ambiguë de Pierre dans l'évangile de Matthieu », in *Foi et Vie* n°106, 2007, pp. 44-58.

STRAUSS, R. A., « Religious Conversion as a Personl and Collective Accomplishment », in *Sociological Analysis, n°*40, 1979, pp. 158-165.

TAMAGNE, F., « Naissance du troisième sexe », in *L'Histoire, n°221*, 1998, pp. 48-55.

TASSIN, C., « Qu'est-ce qu'une'' conversion'' dans le monde antique ? », in *Cahiers Évangile : Conversion de Saul, vocation de Paul*, n°154, 2010, pp. 1-11.

THEISSEN, G., « Jésus et la crise sociale de son temps », in D. MARGUERAT, E. NORELLI, J.-M. POFFET (éds.), 1998.

VILLEMIN, L., « Le ministère de Pierre : perspective œcuménique », in *Pierre, le premier des apôtres- Cahiers Évangile,* n°165, septembre 2013, pp. 50-57.

VOLLENWEIDER, S., « Paul entre exégèse et histoire de la réception », in Paul, une théologie en construction (Le monde de la Bible 51), A. DETTWILER, J.-D. KAESTLI, D. MARGUERAT (dir.), Genève, Labor et Fides, 2004, p. 441–459.

Livres de référence et commentaires

ANTHONY C. THISELTON, *The first Epistle to the Corinthians. The New International Geek Testament Commentary (NIGTC)*, Wm. B. Eerdmans, British Library, 2000.

ASSOCIATION CATHOLIQUE FRANCAISE POUR L'ETUDE DE LA BIBLE, *Paul de Tarse*, (Lectio Divina 165), Paris, Cerf, 1996.

BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 26e éd, 1963.

BAKES, W. H., "Acts", in *Evangelical Commentary on the Bible based on the New International version* (Edited by Walter A. Elwell), Bakes Book House, vol. 2, 1989.

BAKES, W.- H., "Acts", in *Evangelical Commentary on the Bible based on the New International version* (Edited by Walter A. Elwell), Bakes Book House, vol. 2, 1989.

BEALE, G.- K. CARSON,D. A. (éd.), *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, Grand Rapids/Michigan, Baker Academic, 2007.

BENOIT P. et BOISMARD M.-E., *Synopse des quatre évangiles*, IIe édition, Paris, Cerf, 1972.

BOUTTIER M., *L'Epitre de Saint Paul aux Ephésiens. Commentaire du Nouveau Testament deuxième série, IXb*, 1991.

BOVON, F., *L'évangile selon Saint Luc 19,28–24,53* (Commentaire du Nouveau Testament, 2e série, III d), Genève, Labor et Fides, 2009.

BOVON, F., *L'évangile selon saint Luc (1,1–9,50). Commentaire du Nouveau Testament deuxième série IIIa*, Genève, Labor et Fides, 1991.

BOVON, F., *L'évangile selon saint Luc (15,1–19,27). Commentaire du Nouveau Testament deuxième série IIIc*, Genève, Labor et Fides, 2001.

BOVON, F., *L'évangile selon saint Luc (9,51–14,35). Commentaire du Nouveau Testament deuxième série IIIb*, Genève, Labor et Fides, 1996.

CARREZ, M. et MOREL F., *Dictionnaire grec- français du Nouveau Testament*, 4e édition revue et corrigée, Genève, Labor et Fides, 1984.

CARREZ, M., METZGER, G. et GALY, L., *Nouveau Testament Interlinéaire Grec/Français (TOB*), Paris, Société biblique française, 1993.

CARREZ, M., *Nouveau Testament Interlinéaire Grec / Français*, Paris, Alliance Biblique Universelle, 1993.

CHEVALLIER, M. A., L'exégèse du Nouveau Testament. Initiation à la méthode, Genève, Labor et Fides, 1985.

CONZELMANN H. et LINDEMANN, A., *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1999.

CONZELMANN, H., *Acts of the Apostles. A commentary on the Acts of the Apostles*, USA, Fortress Press, 1987,

CONZELMANN, H., Acts of the Apostles. A commentary on the Acts of the Apostles, USA, Fortress Press, 1987.

DARBY, J. –N., *La Sainte Bible. Ancien et Nouveau Testament traduit des textes originaux*, Nouvelle édition, Bible & Publications Chrétiennes, Valence, 2009.

DIETERLE, C., REILING, J., SWELLENGREBEL, J.- L., *Manuel du traducteur pour l'Évangile de Luc*, Germany, Alliance Biblique Universelle, 1977.

ELLUL, D. et FLICHY, O., *Le grec du Nouveau Testament par les textes. Méthode d'initiation au grec de lakinè à l'aide de textes tirés du Nouveau Testament*, Lausanne, Editions du Zèbre, 1998.

EVANS, C.- F.,*Saint Luke. New Testament Commentaries*, Trinity Press International, 1990.

FOCANT, C., *L'Évangile selon Marc*. Commentaire du Nouveau Testament, Paris, Cerf, 2004.

FOCANT, C., MARGUERAT, D., *Le Nouveau Testament commenté. Texte intégral. Traduction oecumenique de la Bible*, Rue de Barbès, Bayard/ Genève, Labor et Fides, 2012.

GALLOPIN, M., *Passons aux Actes. Un commentaire sur les Actes des Apôtres*, Lausanne, Presse Biblique Universitaire, 1993.

GOODING, D., True to the Faith. A fresh approach to the Acts of the Apostles, London, Hodder and Stoughton, 1990.

GREIMAS- COURTES, « Le schéma narratif », in *Dictionnaire raisonné*, 1979.

MAINVILLE, O., *La Bible au creuset de l'histoire. Guide d'exégèse historico-critique*, Montréal, Médiaspaul, 1995.

MARGUERAT, D. (éd.), *Introduction au Nouveau Testament,* 3e éd. (Le monde de la Bible 41), Genève, Labor et Fides, 2008.

MARGUERAT, D., *Les Actes des Apôtres (1-12), Commentaire du Nouveau Testament Va, Deuxième édition revue et corrigée*, Labor et Fides, 2015.

MARGUERAT, D., *Les Actes des Apôtres (1-12)*. (Commentaire du Nouveau Testament Va) Deuxième série, Genève, Labor et Fides, 2007.

MARGUERAT, D., *Les Actes des Apôtres (13–28) (Commentaire du Nouveau Testament, deuxième série, Vb)*, Genève, Labor et Fides, 2015.

METZGER, B.M., *A Textual Commentary on Greek New Testament*, 1994.

METZGER, B.M., *A Textual Commentary on Greek New Testament*, 1971.

MOULTON, H. K., Analytical Greek Lexicon Revised, 1978.

MOULTON, H. K., *The Analytical Greek Lexicon Revised*, London, Zondervan Corporation, 1978.

NESTLE- ALAND, *Nouvum Testamentum Graec*, 27ᵉédition révisée, 2006.

OMANSON, R. L., *A Textual Guide to the Greek New Testament*. *An Adaptation of Bruce M. Metzger's Textual Commentary fort the Needs of Translators*, Germany, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006.

TAYLOR J., S. M., *Les actes des deux apôtres V. Commentaire historique* (Ac9, 1-18,22) (Etudes Bibliques, nouvelle série, n° 23), Paris, Gabalda et Cⁱᵉ, 1994.

THISELTON A. -C., *The first Epistle to the Corinthians. The New International Greek Testament Commentary (NIGTC)*, Wm. B. Eerdmans, British Library, 2000.

VAGANAY, L. et AMPHOUX, C.B., *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament*, 2ème éd., Paris, cerf, 1986.

ZERWICK, M.-. J., GROSVENOR, M., *A grammatical analysis of the Greek New Testament. Unabridged, 5th, Revised Edition*, Roma, Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1996.

ZUMSTEIN, J., *L'évangile selon Saint Jean (13-21)*. Commentaire du Nouveau Testament, Genève, Labor et Fides, 2007.

Thèses et webographie

CUVILLIER, E., « '' La conversion de Paul. Regards croisés '', article cité [http://www.msh-m.org/cier/], consulté en mars 2014.

DETTWILER, Introduction au Nouveau Testament. Évangile selon Matthieu, 2016, p.12, (inédit).

EBNER, M., « Jésus, critique fervent de la Torah ? ». Cours public sur le Jésus historique, Faculté de Théologie, Université de Genève, 12 mai 2016, p. 8-9).

GIGNAC, A., L'épître aux Romains, in http//www.editionducerf.fr/html/ficheauteur.asp. Consulté le 10/02/2014.

MATHIEU, Y., La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc (Évangile et Actes des Apôtres). Une approche synchronique, coll. Études bibliques, n.s. 52, Gabalda, Paris, Gabalda, 2004 (publiée).

NYEMBO IMBANGA, *Parler en langues ou parler d'autres langues. Approche exégétique des Actes des Apôtres*, Genève, Globethics.net, 2012, p. 293 (thèse doctorale publiée).

PALUKU Balerwa, J., La résistance des pauvres dans le Nouveau Testament : Des stratégies insoupçonnées, Thèse doctorale, UPC, Kinshasa, 2004 (inédit).

WEIL, S., Attente de Dieu, préface de J.-M. Perrin, Paris, Fayard, 1966 ; Paris, Seuil, « Livre de vie », 1977 (1re éd. : Paris, Éditions du Vieux Colombier, 1950).

Globethics.net

Globethics is an ethics network of teachers and institutions based in Geneva, with an international Board of Foundation and with ECOSOC status with the United Nations. Our vision is to embed ethics in higher education. We strive for a world in which people, and especially leaders, are educated in, informed by and act according to ethical values and thus contribute to building sustainable, just and peaceful societies.

The founding conviction of Globethics is that having equal access to knowledge resources in the field of applied ethics enables individuals and institutions from developing and transition economies to become more visible and audible in the global discourse.

In order to ensure access to knowledge resources in applied ethics, Globethics has developed four resources:



Globethics Library
The leading global digital library on ethics with over 8 million documents and specially curated content



Globethics Publications
A publishing house open to all the authors interested in applied ethics and with over 190 publications in 15 series



Globethics Academy
Online and offline courses and training for all on ethics both as a subject and within specific sectors



Globethics Network
A global network of experts and institutions including a Pool of experts and a Consortium

Globethics provides an electronic platform for dialogue, reflection and action. Its central instrument is the website:

www.globethics.net ■

Globethics Publications

The list below is only a selection of our publications. To view the full collection, please visit our website.

All products are provided free of charge and can be downloaded in PDF form from the Globethics library and at www.globethics.net/publications. Bulk print copies can be ordered from *publications@globethics.net* at special rates for those from the Global South.

Prof. Dr Fadi Daou, Executive Director. Prof. Dr Amélé Adamavi-Aho Ékué, Academic Dean, Dr Ignace Haaz, Managing Editor. M. Jakob Bühlmann Quero, Editor Assistant.

Find all Series Editors: https://www.globethics.net/publish-with-us
Contact for manuscripts and suggestions: *publications@globethics.net*

Global Series

Nicolae Irina / Christoph Stückelberger (eds.), *Mining, Ethics and Sustainability*, 2014, 198pp. ISBN: 978–2–88931–020–3

Philip Lee and Dafne Sabanes Plou (eds), *More or Less Equal: How Digital Platforms Can Help Advance Communication Rights*, 2014, 158pp. ISBN 978–2–88931–009–8

Sanjoy Mukherjee and Christoph Stückelberger (eds.) *Sustainability Ethics. Ecology, Economy, Ethics. International Conference SusCon III, Shillong/India*, 2015, 353pp. ISBN: 978–2–88931–068–5

Amélie Vallotton Preisig / Hermann Rösch / Christoph Stückelberger (eds.) *Ethical Dilemmas in the Information Society. Codes of Ethics for Librarians and Archivists*, 2014, 224pp. ISBN: 978–288931–024–1.

Prospects and Challenges for the Ecumenical Movement in the 21st Century. Insights from the Global Ecumenical Theological Institute, David Field / Jutta Koslowski, 256pp. 2016, ISBN: 978–2–88931–097–5

Christoph Stückelberger, Walter Fust, Obiora Ike (eds.), *Global Ethics for Leadership. Values and Virtues for Life,* 2016, 444pp. ISBN: 978–2–88931–123–1

Dietrich Werner / Elisabeth Jeglitzka (eds.), *Eco-Theology, Climate Justice and Food Security: Theological Education and Christian Leadership Development*, 316pp. 2016, ISBN 978–2–88931–145–3

Obiora Ike, Andrea Grieder and Ignace Haaz (Eds.), *Poetry and Ethics: Inventing Possibilities in Which We Are Moved to Action and How We Live Together*, 271pp. 2018, ISBN 978–2–88931–242–9

Christoph Stückelberger / Pavan Duggal (Eds.), *Cyber Ethics 4.0: Serving Humanity with Values*, 503pp. 2018, ISBN 978–2–88931–264-1

Christoph Stückelberger, *Globalance Towards a New World Order. Ethics Matters and Motivates. Handbook with 250 graphs,* 877pp. 2022, ISBN: 978-2-88931-496-6

African Law Series

Ghislain Patrick Lessène, *Code international de la détention en Afrique*, 2013, 620pp. ISBN: 978-2-940428-70-0

D. Brian Dennison/ Pamela Tibihikirra-Kalyegira (eds.), *Legal Ethics and Professionalism. A Handbook for Uganda*, 2014, 400pp. ISBN 978–2–88931–011–1

Pascale Mukonde Musulay, *Droit des affaires en Afrique subsaharienne et économie planétaire*, 2015, 164pp. ISBN: 978–2–88931–044–9

Pascal Mukonde Musulay, *Démocratie électorale en Afrique subsaharienne: Entre droit, pouvoir et argent*, 2016, 209pp. ISBN 978–2–88931–156–9

Pascal Mukonde Musulay, *Droits, libertés et devoirs de la personne et des peuples en droit international africain Tome I Promotion et protection*, 282pp. 2021, ISBN 978-2-88931-397-6

Pascal Mukonde Musulay, *Droits, libertés et devoirs de la personne et des peuples en droit international africain Tome II Libertés, droits et obligations démocratiques*, 332pp. 2021, ISBN 978-2-88931-399-0

Ambroise Katambu Bulambo, *Règlement judiciaire des conflits électoraux. Précis de droit comparé africain*, 2021, 672pp., ISBN 978-2-88931-403-4

Osita C. Eze, *Africa Charter on Rights & Duties, Enforcement Mechanism,* 2021, 406pp, ISBN 978-2-88931-414-0

Fweley Diangitukwa, *Les élections en Afrique : Analyse des comportements et pistes normatives de gestion des conflits*, 2022, 432pp., ISBN 978-2-88931-452-2

Kennedy Kihangi Bindu, *Traité de droit de l'environnement. Perspectives congolaises*, 2022, 512p., ISBN 978-2-88931-463-8

Fweley Diangitukwa / Ruth Bekoung Siadous, *Les prisons sont-elles utiles pour l'avenir de la société ? droits de l'homme et milieu carcéral : le cas du Gabon Un témoignage exceptionnel*, 2023, 314pp. ISBN 978-2-88931-501-7

Theses Series

Jun Yan, *Local Culture and Early Parenting in China: A Case Study on Chinese Christian Mothers' Childrearing Experiences,* 2015, 190pp.
ISBN 978–2–88931–065–4

Frédéric-Paul Piguet, *Justice climatique et interdiction de nuire*, 2014, 559 pp.
ISBN 978–2–88931–005–0

Mulolwa Kashindi, *Appellations johanniques de Jésus dans l'Apocalypse: une lecture Bafuliiru des titres christologiques*, 2015, 577pp.
ISBN 978–2–88931–040–1

Naupess K. Kibiswa, *Ethnonationalism and Conflict Resolution: The Armed Group Bany2 in DR Congo.* 2015, 528pp. ISBN: 978–2–88931–032–6

Kilongo Fatuma Ngongo, *Les héroïnes sans couronne. Leadership des femmes dans les Églises de Pentecôte en Afrique Centrale,* 2015, 489pp.
ISBN 978–2–88931–038–8

Bosela E. Eale, *Justice and Poverty as Challenges for Churches: with a Case Study of the Democratic Republic of Congo*, 2015, 335pp,
ISBN: 978–2–88931–078–4

Andrea Grieder, *Collines des mille souvenirs. Vivre* après *et* avec *le génocide perpétré contre les Tutsi du Rwanda,* 2016, 403pp. ISBN 978–2–88931–101–9

Monica Emmanuel, *Federalism in Nigeria: Between Divisions in Conflict and Stability in Diversity*, 2016, 522pp. ISBN: 978–2–88931–106–4

John Kasuku, *Intelligence Reform in the Post-Dictatorial Democratic Republic of Congo*, 2016, 355pp. ISBN 978–2–88931–121–7

Fifamè Fidèle Houssou Gandonour, *Les fondements éthiques du féminisme. Réflexions à partir du contexte africain*, 2016, 430pp.
ISBN 978–2–88931–138–5

Nicoleta Acatrinei, *Work Motivation and Pro-Social Behaviour in the Delivery of Public Services Theoretical and Empirical Insights*, 2016, 387pp.
ISBN 978–2–88931–150–7

Timothee B. Mushagalusa, *John of Damascus and Heresy. A Basis for Understanding Modern Heresy*, 2017, 556pp. ISBN: 978-2-88931-205-4

Nina, Mariani Noor, *Ahmadi Women Resisting Fundamentalist Persecution. A Case Study on Active Group Resistance in Indonesia*, 2018, 221pp. ISBN: 978-2-88931-222-1

Ernest Obodo, Christian *Education in Nigeria and Ethical Challenges. Context of Enugu Diocese*, 2018, 612pp. ISBN: 978-2-88931-256-6

Fransiska Widyawati, *Catholics in Manggarai, Flores, Eastern Indonesia,* 2018, 284pp. ISBN: 978-2-88931-268-9

A. Halil Thahir, *Ijtihād Maqāṣidi: The Interconnected Maṣlaḥah-Based Reconstruction of Islamic Laws,* 2019, 200pp. ISBN 978-2-88931-220-7*10*

Tibor Héjj, *Human Dignity in Managing Employees. A performative approach, based on the Catholic Social Teaching (CST),* 2019, 320pp. ISBN: 978-2-88931-280-1

Sabina Kavutha Mutisya, *The Experience of Being a Divorced or Separated Single Mother: A Phenomenological Study,* 2019, 168pp. ISBN: 978-2-88931-274-0

Florence Muia, *Sustainable Peacebuilding Strategies. Sustainable Peacebuilding Operations in Nakuru County, Kenya: Contribution to the Catholic Justice and Peace Commission (CJPC),* 2020, 195pp. ISBN: 978-2-88931-331-0

Mary Rose-Claret Ogbuehi, *The Struggle for Women Empowerment Through Education,* 2020, 410pp. ISBN: 978-2-88931-363-1

Nestor Engone Elloué, *La justice climatique restaurative: Réparer les inégalités Nord/Sud*, 2020, 198pp. ISBN 978-2-88931-379-2

Hilary C. Ike, *Organizational Improvement of Nigerian Catholic Chaplaincy in Central Ohio*, 2021, 154pp. ISBN 978-2-88931-385-3

Paul K. Musolo W'Isuka, *Missional Encounter: Approach for Ministering to Invisible Peoples*, 2021, 462pp. ISBN: 978-2-88931-401-0

Andrew Danjuma Dewan, *Media Ethics and the Case of Ethnicity. A contextual Analysis in Plateau State, Nigeria*, 2022, 371pp. ISBN: 978-2-88931-437-9

Sébastien Munguiko Bintu, *La conversion progressive et le rôle d'apôtre dans l'histoire du salut. Les cas de Simon Pierre et Paul de Tarse dans Luc-Actes : Étude exégétique e*, 2023, 583pp. ISBN 978-2-88931-513-0

This is only a selection of our latest publications, to view our full collection please visit:

www.globethics.net

ISBN 978-2-88931-513-0

La conversion progressive et le rôle d'apôtre dans l'histoire du salut

Fruit d'une thèse de doctorat légèrement modifiée, le présent ouvrage vise à montrer que l'œuvre de Luc présente la conversion comme le résultat d'une longue marche en vue d'atteindre la consécration voulue par Dieu. Il ne s'agit pas là d'un état d'être tout abouti, mais d'un cheminement qui s'étend jusqu'à la Parousie du Christ. Pour cette étude, les textes choisis se sont concentrés sur Simon Pierre et Paul de Tarse, deux grandes figures du Nouveau Testament représentant pour tout croyant des modèles de conversion progressive dans le diptyque de Luc–Actes. À l'image de ces deux figures paradigmatiques, le converti, à l'ère moderne, est exhorté à faire sauter les verrous du cloisonnement religieux, social et politique afin de devenir un ferment du développement, un charisme pour la paix et la réconciliation de sa société.



Sébastien Munguiko Bintu, docteur en théologie de l'Université Libre des Pays des Grands Lacs (ULPGL) et de l'Université de Genève en 2017, est Professeur de Nouveau Testament à l'ULPGL et visiteur à l'Université Espoir d'Afrique au Burundi.

Globethics