



## Les lettres insérées narrativement dans les Actes des apôtres

Steeve Bélanger

Volume 75, Number 3, October 2019

Bible, narrativité et politique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1073187ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1073187ar>

[See table of contents](#)

### Article abstract

We find many embedded letters in ancient historiographic narratives. These letters are not simply literary ornaments, but truly historical causes of the narrated events. In other words, they contribute significantly to the course of the plot. Pioneer in Christian historiography, the author of Luke-Acts also uses embedded letters in the second part of his diptych. By reconsidering the embedded letters in the Acts of the Apostles, this paper will question their narrative functions and credibility.

### Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

### ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this article

Bélanger, S. (2019). Les lettres insérées narrativement dans les Actes des apôtres. *Laval théologique et philosophique*, 75(3), 381–416.  
<https://doi.org/10.7202/1073187ar>

# LES LETTRES INSÉRÉES NARRATIVEMENT DANS LES ACTES DES APÔTRES

Steeve Bélanger

Université Paris Nanterre  
Université Catholique de Louvain

*RÉSUMÉ* : Il n'est pas rare de trouver des lettres insérées narrativement dans les récits historiographiques antiques. Loin d'être de simples ornements littéraires, ces lettres doivent être considérées comme des causes historiques des événements narrés, car elles contribuent de manière significative au déroulement de l'intrigue. Pionnier de l'historiographie chrétienne, l'auteur de *Luc-Actes* a également recours aux lettres insérées narrativement dans le second volet de son diptyque. En reprenant le dossier des lettres insérées narrativement dans les *Actes des apôtres*, cette contribution interrogera leurs fonctions et leur crédibilité narratives.

*ABSTRACT* : We find many embedded letters in ancient historiographic narratives. These letters are not simply literary ornaments, but truly historical causes of the narrated events. In other words, they contribute significantly to the course of the plot. Pioneer in Christian historiography, the author of *Luke-Acts* also uses embedded letters in the second part of his diptych. By reconsidering the embedded letters in the *Acts of the Apostles*, this paper will question their narrative functions and credibility.

---

Nombreuses sont les lettres insérées narrativement dans les œuvres historiographiques, telles que celles de Thucydide (*La guerre du Péloponnèse*), de Tacite (*Histoires* et *Annales*), de Flavius Josèphe (*Antiquités juives* et *Guerre des Juifs*) ou d'Eusèbe de Césarée (*Histoire ecclésiastique*)<sup>1</sup>. Tout au long de l'Antiquité, les historiographes — qu'ils soient Grecs, Romains, Juifs ou chrétiens — ont eu recours aux lettres comme l'un des matériaux incontournables pour documenter et pour reconstituer les événements du passé, mais aussi comme preuves légitimes de la véracité des faits qu'ils décrivent. Par ailleurs, « l'utilisation de lettres enrichit le discours histo-

---

1. Sur l'historiographie ancienne, voir A. MOMIGLIANO, *Les fondations du savoir historique*, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Histoire », 15), 1992, 198 p. Sur les lettres insérées narrativement dans les récits historiographiques, voir P.A. ROSENMEYER, *Ancient Epistolary Fictions. The Letter in Greek Literature*, New York, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 45-60 et F. DELARUE, « Les lettres chez les historiens latins », dans L. NADJO, É. GAVOILLE, éd., *Epistulae Antiquae II. Actes du IF colloque international « Le genre épistolaire antique et ses prolongements européens »* (Université François-Rabelais, Tours, 28-30 septembre 2000), Leuven, Paris, Peeters, 2002, p. 127-134.

riographique en montrant la pensée intime des épistoliers<sup>2</sup> », ce que ne permet pas nécessairement d'autres genres de documents plus officiels. Les lettres insérées narrativement dans les œuvres historiographiques peuvent donc assumer diverses fonctions qui, bien souvent, se recourent : documenter certains événements et en expliquer les causes, donner une crédibilité aux récits historiques, persuader le lecteur de la qualité du travail des historiographes, rendre ces récits plus vivants, élaborer ou appuyer l'argumentaire des auteurs (ou des personnages narratifs), ouvrir une fenêtre sur des dimensions plus intimistes de la réalité narrée, etc.<sup>3</sup>

Il convient toutefois, comme l'a bien montré L. Doering, de ne pas confondre (1.) les lettres insérées narrativement, (2.) les lettres documentaires et (3.) les autres écrits en forme de lettre<sup>4</sup> :

1. les premières sont des écrits épistolaires insérés dans une trame narrative ;
2. les secondes sont des écrits épistolaires qui nous sont parvenus comme tels, de manière isolée ou réunis dans une collection, hors de toute trame narrative<sup>5</sup> ;
3. les derniers sont des écrits qui possèdent certaines caractéristiques épistolaires sans être réellement des lettres — tels que les traités ou les sermons en forme de lettres — et qui nous sont également parvenus comme tels, de manière isolée ou réunis dans une collection, hors de toute trame narrative<sup>6</sup>.

---

2. P. FLEURY, « Marc Aurèle épistolier : comment faire écrire un empereur romain de l'Antiquité au XVI<sup>e</sup> siècle ? », *Anabases* [en ligne], 19 (2014), consulté le 23 septembre 2018, <http://journals.openedition.org/anabases/4634>. Dans le traité *Du style*, attribué faussement à Démétrios de Phalère, l'auteur mentionne à ce sujet que « la lettre doit faire une large place à l'expression des caractères, comme d'ailleurs le dialogue. Car c'est presque l'image de son âme que chacun trace dans une lettre. S'il est possible que toute autre espèce de texte laisse voir le caractère de son auteur, on ne le voit nulle part aussi bien que dans une lettre » (DÉMÉTRIUS, *Du style*, 227, trad. P. Chiron, Paris, Les Belles Lettres [coll. « Collection des Universités de France »], 1993).

3. P.A. ROSENMEYER, *Ancient Epistolary Fictions*, p. 60.

4. L. Doering distingue ainsi les « documentary letters », lettres documentaires, qui nous sont parvenues sous forme d'archives et qui ont été rédigées sur différents supports (papyrus, ostraca, etc.), des « embedded letters », les lettres insérées dans un récit, et les autres écrits possédant certaines caractéristiques épistolaires sans être de véritables lettres (L. DOERING, *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*, Tübingen, Mohr Siebeck [coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament »], 2012, p. 5-15).

5. On peut mentionner comme exemples de collections épistolaires les lettres de Cicéron, de Pline le Jeune ou encore celles de Sénèque.

6. Le Pseudo-Démétrios considèrerait que les traités possédant des caractéristiques épistolaires n'étaient plus des lettres : « Trop longues et trop pompeuses d'expression, ce ne sauraient plus, en vérité, être des lettres, mais des traités pourvus de l'en-tête : "Salut !" » (DÉMÉTRIUS, *Du style*, 228). L. DOERING donne comme exemples de traités en forme de lettre, la *Lettre de Baruch* et la *Lettre d'Aristée* (*Ancient Jewish Letters*, p. 5-15). Pour plusieurs exégètes, à l'exception de l'Épître à Philémon, les lettres pauliniennes appartiennent également à cette catégorie de traités (théologiques) en forme de lettre, une catégorisation qui est cependant loin de faire consensus. Pour une discussion récente sur cette question, voir P. DE SALIS, *Autorité et mémoire : la réception de l'autorité épistolaire de Paul de Tarse du I<sup>er</sup> au I<sup>er</sup> siècle* (Thèse), Paris, École Pratique des Hautes Études ; Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 2017, p. 147-154. Une version revue et corrigée de cette thèse vient de paraître : P. DE SALIS, *Autorité et mémoire. Pragmatique et*

En d'autres termes, seules les lettres insérées narrativement sont des écrits épistolaires constituant l'une des nombreuses composantes d'un récit, alors que les lettres documentaires et les autres écrits en forme de lettre existent indépendamment de toute forme de narration.

Ce spécialiste de l'épistolaire antique distingue également deux principaux types de lettres insérées narrativement<sup>7</sup> :

1. les lettres, authentiques ou non, qui ont d'abord (potentiellement) circulé de manière indépendante — par exemple, celles des rois hellénistiques ou des empereurs romains — et qui ont été ultérieurement intégrées dans un récit, notamment de genre biographique ou historiographique, en tant que documents servant, entre autres, de preuves, de renseignements ou de témoignages aux événements narrés ;
2. les lettres fictives, telles que celles que l'on retrouve, entre autres, dans certains romans antiques<sup>8</sup>.

L. Doering distingue finalement deux catégories de lettres insérées narrativement<sup>9</sup> :

1. les lettres introduites dans un récit sous forme de *verbatim*<sup>10</sup> et qui reproduisent, résument ou paraphrasent son contenu, en tout ou en partie<sup>11</sup> ;
2. les lettres mentionnées, explicitement ou implicitement, dans un récit, notamment en lien avec une pratique épistolaire (son écriture, son envoi, sa réception, sa lecture et sa réponse), mais dont le contenu n'est pas, voire très peu, détaillé explicitement par le narrateur ou par les personnages, même si sa teneur peut parfois être déduite — du moins partiellement — par le lecteur à partir d'autres informations du récit.

Il faut toutefois noter que cette seconde catégorie de lettres est malheureusement trop souvent négligée, pour ne pas dire ignorée, par la recherche actuelle, car ces lettres n'offrent évidemment pas la même richesse informative que celles qui appar-

---

*réception de l'autorité épistolaire de Paul de Tarse du I<sup>er</sup> au II<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, Brepols (coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », 18), 2019, 422 p.

7. L. DOERING, *Ancient Jewish Letters*, p. 5-15.

8. Sur les lettres fictives insérées narrativement dans les nouvelles antiques, voir P.A. ROSENMEYER, *Ancient Epistolary Fictions*, p. 133-252.

9. L. DOERING, *Ancient Jewish Letters*, p. 5-15.

10. On les désignera « lettres *verbatim* » dans le reste de cette contribution.

11. Notons toutefois que les lettres *verbatim* insérées narrativement prennent souvent une certaine liberté par rapport aux règles du genre épistolaire, notamment en ce qui concerne les salutations initiales et finales. Cela peut s'expliquer, entre autres, par le fait que les lecteurs auxquels s'adressent ces récits connaissent bien les règles du genre épistolaire, dont les auteurs peuvent faire l'économie, que certaines informations leur sont déjà connues, notamment en ce qui concerne l'identité de l'épistolier et du destinataire, rendant inutile leur réitération, ou tout simplement par le fait que les auteurs choisissent de résumer ou de paraphraser une lettre en ne citant que les informations nécessaires aux besoins du récit. Sur les différentes manières dont sont citées les lettres dans les textes historiographiques, voir P.A. ROSENMEYER, *Ancient Epistolary Fictions*, p. 46-47, qui souligne : « [...] history is often better served by approximation and paraphrase than by direct quotation » (*ibid.*, p. 47).

tiennent à la première catégorie de lettres. Toutefois, elles contribuent, tout comme les lettres *verbatim*, de manière significative au déroulement de l'intrigue, car elles ne sont pas de simples ornements littéraires<sup>12</sup>, et doivent, par conséquent, être prises en considération dans une analyse narrative globale.

Il faut également souligner que, dans les récits antiques, toutes les lettres insérées narrativement, qu'elles soient ou non *verbatim*, s'inscrivent indéniablement dans une pragmatique épistolaire, soit dans un acte efficace de communication à distance entre un épistolier (individuel ou collectif) et un destinataire (individuel ou collectif) en vue de transmettre une information (fausse ou véridique) sur un sujet donné, de persuader ou d'inciter le(s) destinataire(s) à agir<sup>13</sup>. Par conséquent, il ne convient pas de négliger cette pragmatique épistolaire aux dépens du contenu des lettres insérées narrativement, car ils influent tous deux sur le déroulement de l'intrigue.

Dans les textes bibliques, les lettres *verbatim* insérées narrativement sont plutôt rares, alors que l'on rencontre de nombreuses mentions de pratiques épistolaires. En effet, on recense moins d'une vingtaine de lettres *verbatim* (première catégorie de lettres) dans l'Ancien Testament et seulement deux dans le Nouveau Testament<sup>14</sup>, alors que l'on retrouve près d'une centaine de mentions de pratiques épistolaires (seconde catégorie de lettres) dans les deux Testaments<sup>15</sup>. Par ailleurs, ces lettres *verbatim* se recensent presque exclusivement dans les écrits de genre biographique ou historiographique. Dans l'Ancien Testament, ces lettres se rencontrent principalement dans les livres dits « historiques », particulièrement dans le premier et le second livres des Rois<sup>16</sup>, dans le deuxième livre des Chroniques<sup>17</sup> et dans le deuxième livre des Maccabées<sup>18</sup>. Dans le Nouveau Testament, les lettres *verbatim* se retrouvent exclusivement dans le second volet du diptyque lucanien<sup>19</sup>. Cela n'est guère surprenant, car il est

12. Comme l'a rappelé R. Burnet dans un article récent, dans la littérature ancienne, « aucun détail n'est "innocent", aucun n'est là pour "faire vrai", comme nous autres modernes sommes tentés de le penser en lien avec des théories contemporaines romanesques ». Ainsi, poursuit-il, « le moindre petit détail contribue à la construction du personnage », et plus largement de l'intrigue (R. BURNET, « "Petit fait vrai" et construction du personnage : réflexions sur 2 Tm 4,13 », dans A. WÉNIN, dir., *La contribution du discours des personnages à leur caractérisation. Actes du 9<sup>e</sup> Colloque international du RRENAB*, Leuven, Peeters [coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », 311], 2020, p. 331-342).

13. Autrement dit, les lettres insérées narrativement ont recours aux artifices de la pragmatique épistolaire en vue de convaincre, dans le récit, « leurs destinataires à l'action ou du moins de chercher activement à déployer des moyens de les informer efficacement » sur une question donnée. Sur la pragmatique épistolaire, voir les remarques de P. DE SALIS, *Autorité et mémoire*, p. 38-39. Rappelons toutefois qu'au-delà de l'échange communicationnel entre protagonistes du récit, il convient de ne pas oublier que c'est surtout au lecteur que s'adresse l'auteur à travers les lettres insérées narrativement.

14. Auxquelles peuvent s'ajouter les sept lettres mentionnées dans l'Apocalypse, mais dont la nature épistolaire continue de faire l'objet d'un important débat parmi les spécialistes. Voir L. DOERING, *Ancient Jewish Letters*, p. 493-497 ; H.-J. KLAUCK, *Ancient Letters and the New Testament. A Guide to Context and Exegesis*, Waco, Baylor University Press, 2006, p. 349-353.

15. Selon un sondage non exhaustif de l'emploi du terme « lettre », au singulier et au pluriel, dans les textes bibliques. Pour une liste exhaustive des lettres *verbatim* insérées narrativement dans les récits bibliques, voir P. DE SALIS, *Autorité et mémoire*, p. 119-120.

16. 1 R 21,9-10 ; 2 R 5,6 ; 2 R 10,2-3 ; 2 R 10,6 ; 2 R 19,10-13.

17. 2 Ch 2,10-15 ; 2 Ch 21,12-15.

18. 2 M 1,10-2,18 ; 2 M 9,19-27 ; 2 M 11,16-21 ; 2 M 11,22-26 ; 2 M 11,27-33 ; 2 M 11,34-38.

19. Ac 15,23b-29 ; Ac 23,26-30.

désormais acquis pour une majorité de spécialistes que, dans la rédaction de son œuvre, l'auteur de Luc-Actes adopte une démarche historiographique à dimension théologique<sup>20</sup>. Ainsi, cette œuvre apparaît juive quant à son contenu, mais hellénistique quant à sa forme. Son auteur a recours à certaines des techniques propres à la rédaction historiographique, particulièrement l'insertion de lettres *verbatim*.

Il convient alors de s'interroger sur les fonctions narratives des diverses lettres, *verbatim* ou non, insérées narrativement dans le second volet du diptyque lucanien. En d'autres termes, on doit se demander si les lettres insérées narrativement dans les Actes des apôtres ont, comme dans les autres récits historiographiques antiques, pour fonction(s) : de documenter certains événements et d'en expliquer les causes, de donner une crédibilité à ce récit historique, de persuader le lecteur de la qualité du travail de son auteur, de rendre ce récit plus vivant, d'élaborer ou d'appuyer l'argumentaire de l'auteur (ou des personnages narratifs), ou d'ouvrir une fenêtre sur des dimensions plus intimistes de la réalité narrée. Fonctions qui, s'il faut le rappeler, peuvent se recouper.

Mais la question des fonctions narratives des lettres insérées narrativement dans les Actes des apôtres pose également celle de leur authenticité historique qu'il ne convient pas de confondre avec celle, tout aussi complexe, de leur crédibilité narrative. En effet, la manière d'appréhender les lettres, *verbatim* ou non, insérées narrativement varie grandement en fonction des méthodes d'analyse. Bien que ces diverses méthodes parviennent souvent à des perspectives complémentaires, elles ne situent pas nécessairement leurs questionnements sur le même plan. Par exemple, l'approche historico-critique va, en priorité, s'intéresser à l'authenticité de ces lettres (authenticité historique externe à la narration) et à leur valeur documentaire<sup>21</sup>, alors que l'approche narratologique va d'abord s'interroger sur leur(s) fonction(s) narrative(s) — et

20. W.C. van UNNIK, « Remarks on the Purpose of Luke's Historical Writing (Luke I 1-4) », dans ID., *Sparsa Collecta. The Collected Essays of W.C. van Unnik*, Part 1, *Evangelia, Paulina, Acta*, Leiden, Brill (coll. « Supplements to Novum Testamentum », 29), 1973, p. 6-15 ; G.E. STERLING, *Historiography and Self-Definition. Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, Leiden, Brill (coll. « Supplements to Novum Testamentum », 64), 1992, p. 311-389 ; D. MARGUERAT, « Comment Luc écrit l'histoire », dans ID., *La première histoire du christianisme. Les Actes des apôtres*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides (coll. « Lectio Divina », 180), 1999, p. 11-42 ; ID., « Luc, pionnier de l'historiographie chrétienne », *Recherches de Sciences Religieuses*, 92, 4 (2004), p. 513-538 ; H.-J. KLAUCK, *Ancient Letters and the New Testament*, p. 420. Voir également les remarques nuancées de C. CLIVAZ, *L'ange et la sueur de sang (Lc 22,43-44) ou comment on pourrait bien encore écrire l'histoire*, Leuven, Peeters (coll. « Biblical Tools and Studies », 7), 2010, p. 1-197.

21. Comme l'a judicieusement rappelé P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire. Texte intégral*, Paris, Seuil (coll. « Point - Histoire », 226), 1996, p. 24 : « [...] la critique historique a pour seule fonction de répondre à la question suivante que lui pose l'historien : je considère que ce document m'apprend ceci ; puis-je lui faire confiance là-dessus ? » Or, « d'un point de vue historiographique, toute lettre, même fictive, déploie un regard particulier — à partir de l'intention de l'épistolier — sur la réalité, d'abord la sienne, puis celle de son ou de ses destinataires, et enfin, celle de son contexte historique. Pour l'historien, la reformulation épistolaire de ce regard déployé sur la réalité peut prendre une valeur documentaire » (P. DE SALIS, *Autorité et mémoire*, p. 10). Voir également les remarques de B. DIAZ, F. SIMONET-TENANT, « Introduction », dans « La Lettre & l'Histoire », *Épistolaire*, 39 (2013), p. 10-11 sur les trois façons dont l'historien peut appréhender une lettre : (1) comme document, ayant historiquement valeur d'archive, (2) comme témoignage personnel et singulier sur une réalité historique et (3) comme un acte destiné à avoir de l'effet sur le cours des événements.

par le fait même sur le rôle des protagonistes (individuels ou collectifs) impliqués dans ces échanges épistolaires — dans le déroulement de l'intrigue d'un récit particulier. Cette dernière se demandera aussi quels effets ces lettres peuvent avoir sur le lecteur qui fait, à travers l'acte de lecture, l'expérience d'une mise en récit<sup>22</sup>, en s'interrogeant sur les trois axes de lecture possibles de ces lettres<sup>23</sup> : 1. la lecture incluse, soit celle du ou des destinataire(s) premier(s) (les protagonistes du récit) et 2. la lecture se réalisant dans un espace extérieur à celui du duo épistolaire constitué par l'épistolier et son destinataire, ou 3. la lecture de nature méditative ou « moraliste », soit celle du destinataire second (le lecteur du récit). Elle posera également la question de leur crédibilité narrative (crédibilité interne à la narration) en se demandant, entre autres, si, dans la trame narrative, les pratiques épistolaires et les lettres insérées narrativement semblent des éléments crédibles pour le lecteur. Cette double question (authenticité historique/crédibilité narrative) ne pourra, dans le cadre de cette contribution, être résolue dans le détail, mais je tenterai, en conclusion, d'ouvrir sur quelques pistes exploratoires sur la crédibilité narrative des lettres insérées narrativement dans les Actes des apôtres.

Avant de s'intéresser aux fonctions narratives des différentes lettres, *verbatim* ou non, insérées narrativement dans les Actes des apôtres et à leur crédibilité narrative, il me semble cependant nécessaire de faire quelques remarques introductives, à la fois sur cette catégorie particulière de lettres dans la littérature historiographique ancienne et sur certaines règles de composition de ces œuvres dans l'Antiquité.

## I. LES LETTRES INSÉRÉES NARRATIVEMENT DANS LA LITTÉRATURE HISTORIOGRAPHIQUE ANTIQUE

Qu'elles soient documentaires ou insérées narrativement, les lettres antiques qui nous sont parvenues constituent de précieux témoignages pour saisir les réalités passées. On a déjà mentionné qu'un grand nombre de lettres insérées narrativement se rencontre dans les récits historiographiques. Ces lettres prennent souvent la forme des documents administratifs (officiels ou quasi officiels) — pensons, entre autres, aux correspondances des autorités militaires, politiques ou religieuses, aux décrets royaux ou aux rescrits impériaux, aux pétitions d'ambassades, etc. —, et sont généralement

22. Pour D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques : initiation à l'analyse narrative*, 4<sup>e</sup> édition revue et augmentée, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides (coll. « Pour lire »), 2009, p. 10-15 (p. 12 pour la citation), l'analyse narrative centre son attention sur le lecteur et cherche à comprendre l'effet du récit sur ce dernier et la façon dont le texte le fait coopérer au déchiffrement du sens. L'approche narrative repose sur le postulat d'immanence : « [...] rien hors du texte, rien que le texte et tout le texte (tout est pris en compte dans le texte ; aucune information n'est prise hors du texte) ». Les narratologues se demanderont alors : comment la narration fait-elle sens ? Comment, et par quelles étapes, la narration se construit-elle ? Par conséquent, les narratologues cherchent à repérer la stratégie narrative déployée dans le récit en vue d'agir sur le récepteur. Voir également les remarques de G. VAN OYEN, « Du secret messianique au mystère divin. Le sens de la narratologie », dans ID., éd., *Reading the Gospel of Mark in the Twenty-First Century. Method and Meaning*, Leuven, Peeters (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium »), 301, 2019, p. 5-6.

23. Je reprends les trois axes de lecture de lettres tels que décrits par G. HAROCHE-BOUZINAC, *L'épistolaire*, Paris, Hachette (coll. « Contours littéraires »), 2002, p. 5-7.

relatives à des événements, des personnes ou des collectivités ayant existé dans un passé plus ou moins lointain<sup>24</sup>. Il n'est en fait pas surprenant de retrouver une telle concentration de lettres insérées narrativement dans les *Historiae* antiques, car elles sont à la fois l'un des principaux matériaux ayant documenté et alimenté leur rédaction — du moins lorsqu'elles étaient encore accessibles —, et considérées par les Anciens, on y reviendra, comme l'une des causes de certains événements narrés. Recherche des sources (histoire documentaire) et des causes des événements (histoire explicative), telles étaient, avant la mise en récit (histoire « poétique »), les deux principales préoccupations des historiographes anciens<sup>25</sup>.

Cependant, tout comme les lettres documentaires, les lettres insérées narrativement dans les récits historiographiques obligent à se poser la question de leur authenticité qui demeure, dans bien des cas, insoluble, faute de documentation<sup>26</sup>. Pour sortir de cette impasse, il convient de situer le questionnement à un autre niveau : celui du récit. Il ne faut pas perdre de vue que les historiographies antiques sont d'abord et avant tout des récits, plus précisément, selon le Pseudo-Hermogène, l'une des quatre catégories de récits existants : le mythique, le fictif (ou le dramatique), l'historique et le politique (ou le civil)<sup>27</sup>. Or, qu'est-ce qu'un récit ? Pour Aélius Théon, « le récit est un discours qui expose des faits réels ou donnés comme tels<sup>28</sup> ». Ce dernier précise également que « les vertus du récit sont au nombre de trois : la clarté (σαφήνεια), la concision (συντομία) et la crédibilité/plausibilité (πιθανότης)<sup>29</sup> ». La crédibilité est d'ailleurs, toujours selon Aélius Théon, la qualité première d'un récit<sup>30</sup>. Par conséquent, on peut considérer que les historiographies antiques sont des récits crédibles qui exposent des faits réels ou donnés comme tels. Toutefois, les Anciens savaient très bien que les faits inauthentiques étaient parfois plus crédibles que les faits authentiques<sup>31</sup>. Ainsi, tant les lettres authentiques qu'inauthentiques historiquement se devaient d'être considérées par les lecteurs comme narrativement crédibles lorsqu'elles étaient insérées dans le cadre d'un récit historiographique. Est-ce alors affirmer que les historiographes antiques auraient, volontairement et de manière con-

24. P.A. ROSENMEYER, *Ancient Epistolary Fictions*, p. 45-60 ; et F. DELARUE, « Les lettres chez les historiens latins », p. 127-134.

25. Sur les phases de la représentation historique telles que décrites par P. Ricœur, voir les remarques de D. MARGUERAT, « Luc, pionnier de l'historiographie chrétienne », p. 529-530.

26. M. CASEVITZ, « Comment déterminer si une lettre antique est authentique ? », dans L. NADJO, É. GAVOILLE, *Epistulae Antiquae III. Actes du III<sup>e</sup> colloque international « L'épistolaire antique et ses prolongements européens »* (Université François-Rabelais, Tours, 25-27 septembre 2002), Leuven, Paris, Peeters, 2004, p. 53-60.

27. PSEUDO-HERMOGÈNE, *Progymnasmata*, 2,3, dans *Corpus rhetoricum*. Anonyme, *Préambule à la rhétorique*, Aphthonios, *Progymnasmata*, en annexe : PSEUDO-HERMOGÈNE, *Progymnasmata*, trad. M. Patillon, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Collection des Universités de France - Série grecque », 460), 2008.

28. AÉLIUS THÉON, *Progymnasmata*, 78,16-17, trad. M. Patillon, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Collection des Universités de France - Série grecque », 374), 1997.

29. *Ibid.*, 79,20-21 (traduction légèrement modifiée, le terme « πιθανότης » renvoie, selon moi, plus à l'idée de crédibilité ou de plausibilité qu'à celle de vraisemblance. Il ne s'agit pas de faire vrai, mais d'être crédible, plausible du point de vue de la narration des faits).

30. *Ibid.*, 79,28-29.

31. Voir A. MERCIER, « La vraisemblance : état de la question historique et théorique », *Temps zéro*, 2 (2009) [en ligne], consulté le 10 septembre 2018, <http://tempszero.contemporain.info/document393>.



sciente, falsifié leurs narrations de faits vrais en y introduisant des lettres fausses ? La question est plus complexe, mais pour tenter de la résoudre, du moins partiellement, il convient de revenir sur certaines des règles de rédaction des historiographies anciennes en se demandant, notamment, quelles étaient celles qui encadraient l'insertion narrative de lettres, authentiques ou non.

Comme l'écrit Denys d'Halicarnasse, loin de se limiter au divertissement du lecteur, l'un des premiers objectifs d'un récit historiographique est de transmettre, sur un sujet noble, élevé et utile pour beaucoup de gens, des connaissances vraies<sup>32</sup> et complètes, ce qui oblige, dans un premier temps, à rechercher, avec beaucoup de soin et d'ardeur, les sources appropriées<sup>33</sup> pour en faire la rédaction<sup>34</sup>. Cette conception de l'écriture de l'histoire n'est pas sans rappeler le premier prologue de Luc-Actes dans lequel l'auteur mentionne avoir fait des recherches exactes afin de pouvoir exposer, dans un récit suivi, les événements tels qu'ils se sont déroulés :

Plusieurs ayant entrepris de composer un récit des événements qui se sont accomplis parmi nous, suivant ce que nous ont transmis ceux qui ont été des témoins oculaires dès le commencement et sont devenus des ministres de la parole, il m'a aussi semblé bon, après avoir fait des recherches exactes sur toutes ces choses depuis leur origine, de te les exposer par écrit d'une manière suivie, excellent Théophile, afin que tu reconnaisse la certitude des enseignements que tu as reçus<sup>35</sup>.

- 
32. Denys d'Halicarnasse souhaitait que l'histoire soit la prêtresse de la vérité (DENYS D'HALICARNASSE, *Opuscules rhétoriques*, t. IV, *Thucydide*, 7,8,1, trad. G. Aujac, Paris, Les Belles Lettres [coll. « Collection des Universités de France »], 1991). Pour Lucien de Samosate, « l'histoire ne poursuit qu'un seul but, à savoir l'utile, qui ne peut se tirer que de la vérité » (LUCIEN DE SAMOSATE, *Comment écrire l'histoire*, 9, trad. A. Hurst, Paris, Les Belles Lettres [coll. « La roue à livres », 55], 2010). Par conséquent, pour lui, « le travail de l'historien se résume à ceci : dire les choses comme elles se sont passées » et, poursuit-il, « si l'on veut être historien, il ne faut sacrifier qu'à la seule vérité, et tenir tout le reste pour négligeable. D'une manière générale, un seul critère tient lieu d'étalon : prendre en considération non pas les lecteurs d'aujourd'hui, mais ceux de l'avenir » (*ibid.*, 39).
33. DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines*, t. I, I,1,2, trad. V. Fromentin, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Collection des Universités de France »), 1998. On retrouve la même idée chez Lucien de Samosate : « [...] on ne rassemblera pas les faits au hasard, mais on consacra tous ses efforts à reconsidérer souvent les mêmes points, principalement en étant soi-même présent et témoin des faits, ou sinon en prêtant attention à ceux qui les exposent avec le plus d'impartialité, et dont on a des raisons de penser qu'ils n'ont rien soustrait ni rien ajouté aux événements du fait d'un parti pris favorable ou défavorable. Là encore, il faut se montrer désireux d'établir et d'exprimer ce qui emporte le mieux la conviction » (LUCIEN DE SAMOSATE, *Comment écrire l'histoire*, 47-48).
34. DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines*, t. I, I,1,1-1,7,4. Comparant Hérodote et Thucydide, Denys d'Halicarnasse rappelle à Pompée les quatre devoirs de l'historien : « [...] le premier travail, et assurément le plus indispensable, pour un historien quelconque, c'est de choisir un beau sujet, susceptible de plaire aux lecteurs éventuels. [...] Le second travail, pour un auteur de traité historique, c'est de décider où commencer et jusqu'où aller. [...] La troisième tâche d'un historien, c'est de sélectionner les événements à retenir pour la rédaction, ou à éliminer. [...] Le travail suivant, pour un historien, consiste à choisir et à ranger chaque élément de la narration à la place adéquate » (DENYS D'HALICARNASSE, *Opuscules rhétoriques*, t. V, *Lettre à Pompée Gémios*, 3,2-13, trad. G. Aujac, Paris, Les Belles Lettres [coll. « Collection des Universités de France »], 1992). Sur la conception de l'histoire par Denys d'Halicarnasse, voir V. FROMENTIN, « La définition de l'histoire comme "mélange" dans le prologue des *Antiquités romaines* de Denys d'Halicarnasse (I,8,3) », *Pallas, Revue d'Études Antiques*, 39 (1993), p. 177-192 ; ID., « Les Moi de l'historien : récit et discours chez Denys d'Halicarnasse », *Dialogues d'histoire ancienne*, Supplément, 4, 1 (2010), p. 261-277.
35. Lc 1,1-4. Les traductions bibliques sont citées à partir de la version révisée de la traduction de la Bible par Louis Segond, 1910.

Même s'il continue de faire l'objet de nombreuses discussions, sur lesquelles il est inutile de s'étendre, le prologue de Luc-Actes montre indéniablement que son auteur avait une certaine connaissance des principes de rédaction du genre historiographique qu'il adopte dans la composition de son œuvre<sup>36</sup>.

Dans sa *Lettre à Pompée Géminos*<sup>37</sup>, Denys d'Halicarnasse précise également que l'historien « ne se contente pas de relater l'issue des événements, mais aussi leurs causes, les moyens par lesquels ils se produisent et les intentions de ceux qui en ont été les instigateurs<sup>38</sup>. » Or, les Anciens estimaient que les discours étaient assimilables à des actes, en raison des réactions qu'ils peuvent susciter, et qu'ils devaient, par conséquent, être considérés comme des causes historiques à part entière<sup>39</sup> : tel discours prononcé avait conduit à la guerre, tel autre avait restauré la paix ! Cela explique le soin accordé à les reproduire, sinon à les recomposer lorsque les historio-graphes n'avaient pas accès directement ou indirectement aux discours prononcés. Thucydide a dicté la règle d'or à suivre dans une telle situation de reconstitution<sup>40</sup> : s'il ne peut les reproduire à la lettre, car il ne possède ni document, ni témoignage sur lesquels s'appuyer, l'historiographe « tentera de les réécrire en respectant le plus pos-

36. Outre les références mentionnées *supra* dans la n. 20, voir, entre autres, É. TROCMÉ, *Le livre des Actes et l'histoire*, Paris, PUF (coll. « Études d'histoire et de philosophie religieuses », 45), 1957, p. 79-83 ; W.C. van UNNIK, « Once More St. Luke's Prologue », *Neotestamentica*, 7 (1973), p. 7-26 ; S. BROWN, « Role of the Prologues in Determining the Purpose of Luke-Acts », dans C.H. TALBERT, éd., *Perspectives on Luke-Acts*, Danville, Édimbourg, T&T Clark (coll. « Perspectives in Religious Studies », 5), 1978, p. 99-111 ; H. WELZEN, « The Revelatory Text and the Prologue of the Gospel of Luke », *HTS Theologische Studies/Theological Studies*, 74, 3 (2018) [en ligne], consulté le 13 novembre 2018 <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v74i3.4967>.

37. Faisant l'éloge de Théopompe de Chio et de son excellente histoire, Denys d'Halicarnasse s'exprime en ces termes : « [...] il est patent, même s'il n'en a rien dit, qu'il s'est minutieusement préparé pour cette tâche et mis en frais pour la collecte des renseignements. Sans compter qu'il fut le témoin oculaire de bien des événements, et que, dans l'intérêt de son œuvre, il a rencontré beaucoup de personnages importants d'alors, stratèges, politiques, philosophes. Il n'a pas, comme certains, considéré la rédaction de son histoire comme accessoire dans sa vie, mais comme sa mission la plus nécessaire. [...] Relevons une dernière qualité de son œuvre, la plus caractéristique ; aucun autre historien ancien ou moderne ne l'a pratiqué avec autant d'exactitude et de talent. Quelle est-elle ? C'est que, dans chaque action, non seulement il voit et décrit tout ce qui est visible à la plupart des gens, mais il scrute également même les motifs cachés de ces actions, et de leurs exécutants, ainsi que le mouvement de l'âme, que l'on a généralement du mal à appréhender ; il dévoile ainsi tous les secrets de la vertu apparente ou du vice ignoré » (DENYS D'HALICARNASSE, *Lettre à Pompée Géminos*, 6,2-7). Ainsi, précise V. FROMENTIN, « La définition de l'histoire comme "mélange" », p. 180 : « [...] pour Denys, comme pour Thucydide, le rôle de l'historien consiste à faire connaître et à faire comprendre à n'importe quel lecteur les événements passés en dégageant leurs causes », même lorsque celles-ci sont secrètes.

38. V. FROMENTIN, « La définition de l'histoire comme "mélange" », p. 180.

39. *Ibid.*, p. 182 ; V. FROMENTIN, « Les Moi de l'historien », p. 275.

40. « [...] en ce qui concerne les discours prononcés par les uns et les autres [...], il est bien difficile d'en reproduire la teneur même avec exactitude, autant pour moi, quand je les avais personnellement entendus, que pour quiconque me les rapportait de telle ou telle provenance : j'ai exprimé ce qu'à mon avis ils auraient pu dire qui répondit le mieux à la situation, en me tenant, pour la pensée générale, le plus près possible des paroles réellement prononcées : tel est le contenu des discours » (THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, 1,22,1, trad. J. de Romilly, Paris, Les Belles Lettres [coll. « Collection des Universités de France »], 1953). Sur cette règle de Thucydide, voir les remarques de S.E. PORTER, « Thucydides 1.22.1 and Speeches in Acts : Is There a Thucydidean View ? », *Novum Testamentum*, 32, 2 (1990), p. 121-142 ; et M.L. SOARDS, *The Speeches in Acts. Their Content, Context, and Concerns*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1994, p. 134-161.

sible l'esprit des paroles effectivement prononcées<sup>41</sup>. » Cet acte de réécriture était néanmoins codifié. En effet, le Pseudo-Hermogène<sup>42</sup>, Aélius Théon<sup>43</sup> et Lucien de Samosate<sup>44</sup> ont souligné le lien étroit unissant discours, personnages et occasion : à chaque personnage et à chaque occasion conviennent des paroles appropriées. Les historiographes accordaient ainsi une grande importance à reconstituer les discours afin de les rendre crédibles dans le cadre de leur narration. Bien que les avis des historiographes se recoupent, les règles de l'écriture de l'histoire n'étaient pas nécessairement très contraignantes<sup>45</sup> et « l'historiographie antique laissait à la discrétion de chaque auteur l'usage de cet artifice littéraire qu'est l'entrevue symbolique, et parfois même fictive, entre deux ou plusieurs grands hommes ou philosophes, mais confrontation prégnante de signification au cœur de l'événement [...]»<sup>46</sup>. »

Qu'en est-il alors des lettres *verbatim* insérées narrativement dans les récits historiographiques ? Était-il possible, comme pour les discours, de les recomposer ? On ne fait pas référence ici aux lettres pseudépigraphiques placées sous l'autorité de certaines figures importantes, ni aux lettres fausses ou falsifiées<sup>47</sup>, mais plutôt aux lettres qui, pour les historiographes anciens, apparaissent narrativement crédibles dans telle circonstance, mais auxquelles ils n'ont pas eu accès de manière directe ou indirecte (par un autre témoignage oral ou écrit), soit parce qu'elles ont été perdues, soit parce qu'elles n'existaient tout simplement pas, bien que leur existence semble plausible. Les historiographes consultés n'offrent pas de réponse claire à cette question. Notons toutefois que ces derniers définissaient le genre historiographique comme un mélange juste et équilibré entre narration (récit) et parties oratoires (discours)<sup>48</sup>. D'ailleurs,

41. THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, 4,3,4. Voir également V. FROMENTIN, « La définition de l'histoire comme "mélange" », p. 181-182.

42. « Tu respecteras parfaitement les qualités propres qui conviennent aux personnages et aux circonstances donnés ; autres sont en effet les paroles de la jeunesse, autres celles de la vieillesse, autres celles de la joie, autres celles de la tristesse » (PSEUDO-HERMOGÈNE, *Progymnasmata*, 10,5).

43. « Il faut avant tout considérer la qualité du locuteur et celle du destinataire, l'âge qu'ils ont, le moment, le lieu, la condition et la matière donnée comme thème au discours. Et dès lors tâcher de dire les paroles adaptées [...] » (AÉLIUS THÉON, *Progymnasmata*, 115,22-25).

44. « S'il faut à l'occasion introduire un orateur, on veillera surtout à lui faire prononcer des paroles qui conviennent à son personnage et aux circonstances narrées, de surcroît, il faudra qu'elles soient aussi claires que possible. Toutefois, c'est un moment dans lequel on tolérera une démonstration d'éloquence et tu pourras alors exhiber tes compétences en matière de discours » (LUCIEN DE SAMOSATE, *Comment écrire l'histoire*, 58).

45. En effet, « à la différence des philosophes, les historiens n'ont jamais fondé d'écoles, pas plus qu'ils n'ont codifié définitivement leurs usages. C'est pourquoi la lecture de la préface des historiens anciens est si révélatrice : chacun y dévoile la déontologie qu'il entend suivre » (D. MARGUERAT, « Luc, pionnier de l'historiographie chrétienne », p. 521).

46. B. WILDHABER, *Paganisme populaire et prédication apostolique. D'après l'exégèse de quelques séquences des Actes. Éléments pour une théologie lucanienne de la mission*, Genève, Labor et Fides (coll « Le Monde de la Bible », 15), 1987, p. 73, n. 3.

47. Sur ces questions, voir les études de G. BARDY, « Faux et fraudes littéraires dans l'Antiquité chrétienne (à suivre) », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 32, 1 (1936), p. 5-23 ; ID., « Faux et fraudes littéraires dans l'Antiquité chrétienne (fin) », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 32, 2 (1936), p. 275-302 ; M. CASEVITZ, « Comment déterminer si une lettre antique est authentique ? », p. 53-60 ; P. VAN NUFFELEN, « Deux fausses lettres de Julien l'Apostat (la Lettre aux Juifs [Wright], et la Lettre à Arsacius, *Ep. 84 [Bidez]*) », *Vigiliae Christianae*, 56, 2 (2002), p. 131-150.

48. Pour les références, voir V. FROMENTIN, « Les Moi de l'historien », p. 261, n. 1.

Artémon estimait, du moins selon le Pseudo-Démétrios<sup>49</sup>, qu'il convenait de rédiger de la même façon la lettre et le dialogue, la lettre étant en quelque sorte l'autre partie d'un dialogue<sup>50</sup>. On peut alors considérer que les lettres *verbatim* insérées narrative-ment appartiennent moins à la dimension narrative que discursive du récit. D'autant plus qu'elles interrompent la narration de la même manière que les discours. Il apparaît donc probable qu'elles aient, elles aussi, fait l'objet d'un travail rédactionnel de la part des auteurs antiques au même titre que les discours<sup>51</sup>. Lorsqu'elles étaient citées *verbatim*, leur réécriture devait alors suivre les mêmes règles que celles de recomposition des discours afin d'exprimer ce qui aurait pu être écrit par tel personnage dans telle circonstance. L'important était, pour les historiographes antiques, de s'assurer de leur crédibilité dans le cours des événements narrés, non de garantir l'authenticité exacte de leur contenu. De plus, les écrits épistolaires semblent avoir été considérés par les historiographes comme des causes de certains événements, des actes ayant des effets sur le cours des événements narrés dans le cadre du récit historiographique<sup>52</sup>. En effet, si, dans la réalité, les lettres peuvent être des objets potentiellement dangereux lorsque, par exemple, leur contenu incite à la révolte ou ordonne des exécutions, elles peuvent également susciter diverses réactions et permettre de comprendre les motivations derrière certaines actions<sup>53</sup>. Il en va de même dans le cadre des récits historiographiques où elles participent en tant que causes de certains événements narrés, font partie de l'histoire racontée et permettent de comprendre les motivations derrière certaines actions accomplies. Cela explique le soin accordé par les historiogra-

49. « Puisque le style épistolaire demande de la simplicité, nous allons aussi en parler. Artémon, l'éditeur des lettres d'Aristote, dit qu'il faut rédiger de la même façon les lettres et le dialogue, la lettre étant en quelque sorte l'une des deux parties du dialogue. Peut-être a-t-il un peu raison, mais pas totalement, car la lettre doit être un peu plus apprêtée que le dialogue : si celui-ci imite une parole improvisée, celle-là est écrite, et on l'envoie comme un présent, en quelque sorte » (DÉMÉTRIUS, *Du style*, 223-224). Si discours et lettre ne se confondent pas l'un et l'autre, ils demeurent proches l'un de l'autre. Les Anciens avaient ainsi bien saisi la différence aiguë entre lettre et discours. Toutefois, ils ont toujours conservé une méfiance à l'égard de l'écrit, préférant les témoignages oraux, la tradition orale à la tradition écrite. Voir A. MOMIGLIANO, *Les fondations du savoir historique*, p. 49 ; V. FROMENTIN, « La définition de l'histoire comme "mélange" », p. 182 ; R. BURNET, *Épîtres et lettres, I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècle. De Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne*, Paris, Cerf (coll. « Lectio Divina », 192), 2003, p. 69 ; F. DELARUE, « Les lettres chez les historiens latins », p. 127 et 132.

50. On retrouve une idée similaire dans les *Genres épistolaires* du Pseudo-Libanios : « [La] lettre est une sorte d'entretien par écrit tenu par un absent à un absent et remplissant une fonction utilitaire ; on s'y exprime comme quelqu'un de présent face à quelqu'un de présent » (PSEUDO-LIBANIOS, *Genres épistolaires*, 2, dans P.-L. MALOSSE, *Lettres pour toutes circonstances. Les traités épistolaires du Pseudo-Libanios et du Pseudo-Démétrios de Phalère*, introduction, traduction et commentaire, Paris, Les Belles Lettres [coll. « La roue à livres », 42], 2004).

51. On rejoint l'avis de P. de Salis qui considère « [qu']une lettre totalement fictive peut très bien avoir été rédigée de manière réaliste et déployer une vraisemblance historique la faisant ressembler en bien des points à ce qu'aurait été une vraie lettre envoyée en pareille circonstance. » Ainsi, poursuit-il, une lettre citée *verbatim* peut « soit reproduire telle quelle une lettre dont l'auteur [...] disposait, soit être le fruit d'un travail de composition ou de recomposition, à partir d'autres sources d'information générant sous forme *verbatim* une lettre fictive, mais historiquement vraisemblable » (P. DE SALIS, *Autorité et mémoire*, p. 118-119).

52. P.A. ROSENMEYER, *Ancient Epistolary Fictions*, p. 54, estime qu'Hérodote « never saw the letters whose texts he presents, and he includes them not to explain a moment of historical crisis, or to transcribe an important document, but to make his overall story more lively, to bring "ancient history" to life » alors que Thucydide « includes letters in his work primarily because of their importance for the history itself [...] ».

53. P.A. ROSENMEYER, *Ancient Epistolary Fictions*, p. 50.

phes à les reconstituer et à contextualiser dans le cadre narratif les pratiques épistolaires afin de les rendre narrativement crédibles.

Ces quelques remarques illustrent bien que l'insertion de lettres dans une narration à caractère historiographique n'était pas laissée au hasard, car les lettres, *verbatim* ou non, occupaient, tout comme les discours, une fonction importante dans le déroulement de l'intrigue. Ainsi, non seulement les historiographes avaient la responsabilité de reconstituer des discours et des lettres qui exposent des faits réels ou donnés comme tels, mais ils devaient également s'assurer que ceux-ci soient considérés comme crédibles narrativement par leurs lecteurs, même lorsqu'ils n'étaient pas nécessairement authentiques. C'est indéniablement cette vertu de crédibilité narrative qui se trouve en arrière-fond du principe thucydéen de recomposition des discours et qui semble avoir également été appliquée à la recomposition des lettres *verbatim* insérées narrativement. C'est donc en gardant à l'esprit cette idée de crédibilité narrative que je désire maintenant reprendre le dossier des lettres insérées narrativement dans les Actes des apôtres. On se demandera pourquoi l'auteur a délibérément choisi d'insérer une lettre, *verbatim* ou non, dans le récit, quelle est la fonction de cette lettre dans le récit, quel impact elle a sur le cours des événements narrés, en d'autres termes, sur l'intrigue, et si cette lettre apparaît crédible du point de vue narratif.

## II. LES LETTRES INSÉRÉES NARRATIVEMENT DANS LES ACTES DES APÔTRES

Les spécialistes des Actes des apôtres limitent souvent leur attention aux deux lettres *verbatim* insérées narrativement, soit la lettre contenant la décision de l'« Assemblée de Jérusalem », le « Décret apostolique<sup>54</sup> », et celle que le tribun Lysias a envoyée au gouverneur Félix<sup>55</sup>. Ils font généralement abstraction des autres lettres insérées narrativement dans le récit lucanien, mais qui, on le montrera, contribuent néanmoins de manière significative au déroulement de l'intrigue, comme c'est le cas dans d'autres récits historiographiques. Avant de s'intéresser à leurs fonctions, il convient d'établir brièvement le dossier complet des lettres insérées narrativement dans les Actes des apôtres afin d'en mesurer l'importance<sup>56</sup>.

Aux deux lettres citées *verbatim* s'ajoutent quatre autres lettres distinctes dont le contenu n'est pas explicité, mais qui peut néanmoins être déduit à partir d'autres informations du récit. Le dossier des lettres insérées narrativement dans le récit est donc composé de six lettres distinctes dont deux sont réitérées à d'autres occasions du récit<sup>57</sup>. À l'exception des lettres mentionnées en Ac 9,1-2, toutes les autres lettres

54. Ac 15,23b-29.

55. Ac 23,26-30.

56. Voir le tableau « Les six lettres insérées narrativement dans les Actes des apôtres » à la fin de cette contribution.

57. Les lettres que Paul a reçues du grand prêtre (Ac 9,1-2) sont réitérées explicitement et implicitement à deux reprises, soit durant le discours que Paul prononce devant les Juifs de Jérusalem avant son arrestation (Ac 22,5) et durant le discours qu'il prononce devant Agrippa (Ac 26,12). La lettre du « Décret apostolique » (Ac 15,23b-29) est réitérée à deux reprises. Une première fois en Ac 16,4 lorsque Paul et Timothée

appartiennent à la seconde partie du récit (Ac 13-28). Elles sont insérées à partir d'Ac 15, qui narre l'épisode de l'« Assemblée de Jérusalem », qui joue un rôle de pivot dans le récit<sup>58</sup>.

La première de ces quatre lettres non citées *verbatim* correspond à celles que Paul a demandées aux autorités juives pour les synagogues/frères de Damas<sup>59</sup>. La seconde est une lettre de recommandation d'Apollos envoyée par les frères d'Éphèse aux frères d'Achaïe<sup>60</sup>. La troisième est celle que doit composer le gouverneur Festus en vue du transfert de Paul à Rome<sup>61</sup>. Les dernières, mentionnées en Ac 28,21, sont des lettres potentielles, soit celles que les notables juifs de Rome n'ont pas reçues — mais qu'ils auraient pu recevoir — de Judée au sujet de Paul.

Ces six lettres peuvent être divisées en trois catégories :

1. deux lettres juives<sup>62</sup> ;
2. deux lettres romaines<sup>63</sup> ;
3. deux lettres judéo-chrétiennes<sup>64</sup>.

S'il est bien connu qu'aucune mention n'est faite d'une pratique épistolaire paulinienne dans le récit lucanien et qu'à aucun moment Paul assume lui-même le rôle d'épistolier, il demeure néanmoins intimement lié aux rédactions et aux échanges épistolaires dans les Actes des apôtres. En effet, à l'exception de la lettre de la communauté d'Éphèse à celle d'Achaïe<sup>65</sup>, l'ensemble de ces lettres implique directement Paul, soit : une en tant que demandeur et porteur de lettres<sup>66</sup>, une en tant qu'un des porteurs d'une lettre<sup>67</sup>, et trois en tant que le ou l'un des sujets d'une lettre<sup>68</sup>.

Comme la plupart des lettres que l'on retrouve dans les récits historiographiques, les six lettres appartiennent à la catégorie des documents officiels ou quasi officiels. Elles revêtent ainsi une fonction de documents d'autorité. À l'exception de la lettre de la communauté d'Éphèse, les cinq autres lettres sont liées à un contexte de conflits ou d'oppositions — quatre fois entre Juifs et judéo-chrétiens<sup>69</sup> et une fois entre deux

---

« recommandaient aux frères d'observer les décisions des apôtres et des anciens de Jérusalem ». Dans ce passage, la lettre du « Décret apostolique » n'est pas mentionnée explicitement, mais le contexte narratif permet de penser que Paul était encore muni de cette lettre lorsqu'il a fait cette recommandation. La lettre du « Décret apostolique » est réitérée une seconde fois, sous forme de résumé, soit dans le discours de Jacques (Ac 21,25).

58. D. MARGUERAT, *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, Labor et Fides (coll. « Le Monde de la Bible », 41), 2000, p. 107.

59. Ac 9,1-2.

60. Ac 18,27.

61. Ac 25,26-27.

62. Ac 9,1-2 ; 28,21.

63. Ac 23,26-30 ; 25,26-27.

64. Ac 18,27 ; 15,23b-29.

65. Ac 18,27.

66. Ac 9,1-2.

67. Ac 15,23b-29.

68. Ac 23,26-30 ; 25,26-27 ; 28,21.

69. Ac 9,1-2 ; 23,26-30 ; 25,26-27 ; 28,21.

tendances du christianisme naissant<sup>70</sup> —, participant ainsi aux tensions narratives du récit. Quatre lettres sont expédiées de Jérusalem ou de Judée<sup>71</sup> en direction de Damas<sup>72</sup>, d'Antioche (et de Syrie et de Cilicie)<sup>73</sup>, de Césarée<sup>74</sup> et de Rome<sup>75</sup>, une d'Éphèse vers l'Achaïe<sup>76</sup> et une autre de Césarée vers Rome<sup>77</sup>, illustrant l'importance, la diversité et l'étendue de cette communication à distance dans l'Antiquité. Pour une seule lettre<sup>78</sup>, l'auteur mentionne explicitement les porteurs, mais, pour deux autres, cette information peut être déduite du récit<sup>79</sup>. Pour les six lettres, il mentionne le ou les épistulier(s) et le ou les destinataire(s). Parmi les six lettres, deux d'entre elles font explicitement référence à un contexte émotif, soit comme motif justifiant la demande de rédaction<sup>80</sup>, soit à leur réception et à leur lecture publique<sup>81</sup>. À plusieurs reprises, le récit mentionne l'acte d'écriture et de lecture — personnelle ou publique — des lettres, de même que celui de leur envoi par les épistoliers et de leur réception par les destinataires, rendant narrativement crédible la mise en récit de ces pratiques épistolaires. Finalement, les deux lettres citées *verbatim* reprennent des informations déjà mentionnées dans le récit, et donc connues du lecteur, mais en les transformant ou en les précisant.

En ce qui concerne les termes employés pour désigner ces lettres, l'auteur a majoritairement recours à celui d'« ἐπιστολή », au singulier<sup>82</sup> ou au pluriel<sup>83</sup>, mais une fois, pour les lettres que n'ont pas reçues les Juifs de Rome, il utilise le terme « γράμματα<sup>84</sup> ». À deux reprises, les lettres ne sont pas explicitement mentionnées, mais sous-entendues par l'emploi du verbe « γράφω<sup>85</sup> ».

Bien que brossés à grands traits, ces divers éléments suffisent à illustrer la richesse du dossier épistolaire dans les Actes des apôtres qui ne se limite pas qu'aux lettres *verbatim*. Ainsi, loin d'être de simples ornements littéraires, ces différentes lettres ont été soigneusement mises en scène par l'auteur de Luc-Actes et contribuent de manière significative au déroulement de l'intrigue.

---

70. Ac 15,23b-29.

71. Ac 9,1-2 ; 15,23b-29 ; 23,26-30 ; 25,26-27 ; 28,21.

72. Ac 9,1-2.

73. Ac 15,23b-29.

74. Ac 23,26-30.

75. Ac 28,21.

76. Ac 18,27.

77. Ac 25,26-27.

78. Ac 15,23b-29.

79. Ac 9,1-2 ; 18,27.

80. C'est parce que Paul respirait encore la menace et le meurtre contre les disciples qu'il demanda les lettres au grand prêtre (Ac 9,1-2).

81. La lecture de la lettre contenant la décision de l'« Assemblée de Jérusalem » procure une joie à la communauté d'Antioche en raison de l'encouragement qu'elle apportait (Ac 15,30).

82. Ac 15,30 ; 23,25 ; 23,33.

83. Ac 9,1-2 ; 22,5.

84. Ac 28,21.

85. Ac 18,27 ; 25,26.

### III. LES FONCTIONS DE LETTRES INSÉRÉES NARRATIVEMENT DANS LES ACTES DES APÔTRES

Sans reprendre dans le détail l'ensemble du dossier des lettres insérées narrativement dans les Actes des apôtres, je m'attarderai dans cette partie sur certains aspects qui permettront de mieux comprendre leurs fonctions dans le récit.

#### 1. Les deux lettres juives

Tout d'abord, il est intéressant de noter que les différentes phases du destin de Saul/Paul — le persécuteur, le missionnaire et le prisonnier — sont ponctuées de lettres juives, judéo-chrétiennes et romaines. En effet, c'est muni de lettres juives<sup>86</sup> que Saul, après avoir ravagé la communauté judéo-chrétienne<sup>87</sup>, quitte pour la première fois Jérusalem pour Damas, alors qu'il est toujours un persécuteur de la Voie. C'est également par la mention des lettres juives, soit celles que n'ont pas reçues de Judée les notables juifs de Rome<sup>88</sup>, que s'entame le dernier épisode du récit lucanien<sup>89</sup>. Bien qu'ils sachent que la secte à laquelle appartient Paul rencontre partout de l'opposition, les notables n'ont reçu aucune information — ni écrite, ni orale — au sujet de Paul lui-même, ce qui justifie leur demande : « Nous demandons à t'entendre exposer toi-même ce que tu penses<sup>90</sup> ». Cette information témoigne qu'une relation épistolaire entre les communautés juives de Judée et de Rome devait encore exister à l'époque de rédaction de Luc-Actes et qu'elle contribuait à l'échange d'informations entre elles. Les deux lettres juives mentionnées dans les Actes des apôtres encadrent ainsi en amont et en aval l'ensemble des activités et des conditions pauliniennes, mais également de toutes les autres lettres insérées narrativement qui concernent Saul/Paul.

Ce sont les premières de ces lettres, soit celles du grand prêtre<sup>91</sup> — désigné d'abord au singulier —, qui occupent une fonction importante dans l'intrigue, comme le montre leur réitération à deux reprises<sup>92</sup>. Nous sommes peu de temps après l'épisode de la lapidation d'Étienne<sup>93</sup>, que Saul a approuvée<sup>94</sup>, et de la violente persécution de la communauté de Jérusalem qu'il a ravagée<sup>95</sup>. Bien que le contenu de ces

---

86. Ac 9,1-2.

87. Ac 8,3.

88. Ac 28,21.

89. Ac 28,16-31.

90. Ac 28,22.

91. Ac 9,1-2.

92. Ac 22,5 ; 26,12.

93. Ac 6,8-7,54.

94. Ac 8,1.

95. Ac 8,3. Dans les Actes des apôtres, si Saul est présenté comme un persécuteur acharné de la Voie, à aucun moment il ne porte clairement la responsabilité de la mort d'un de ses partisans. En Ac 8,3, même s'il ravage l'Église, son action se limite à arracher les partisans de la Voie de leur maison et à les jeter en prison. Bien qu'en Ac 9,1, il ne respire que menaces et meurtres, rien n'indique un réel passage à l'acte. En Ac 22,4, la formulation « ἐδίωξα ἄχρι θανάτου » (persécuter jusqu'à la mort/persécuter à mort) est ambiguë. Saul a-t-il été responsable de la mort d'un partisan de la Voie ou ses actions persécutrices ont-elles été jusqu'à la frontière du meurtre sans nécessairement la franchir ? Difficile de trancher de manière déci-



lettres ne soit pas explicitement mentionné, leur intention est néanmoins précisée pour le lecteur. L'intentionnalité d'une lettre est, dans un cadre narratif, tout aussi importante que son contenu. Le narrateur précise que Saul, qui respirait toujours menaces et meurtres, avait demandé, et reçu, ces lettres pour lui permettre de rechercher les adeptes de la Voie qui se trouvaient à Damas afin de les amener liés à Jérusalem, sans toutefois préciser l'objectif final de cette action<sup>96</sup>. Il s'agit donc de lettres qui ont un caractère officiel, octroyant à son porteur d'importants pouvoirs répressifs (arrestation, ligotage et transfert de prisonniers), car elles sont cautionnées par l'autorité du grand prêtre — qui demeure à cette époque, malgré sa perte évidente de prestige, la plus haute autorité morale et religieuse juive — dans un contexte de crise entre les autorités juives et les partisans de la Voie<sup>97</sup>.

Mais le récit apprend rapidement au lecteur que le grand prêtre n'est pas le seul responsable des persécutions et des pouvoirs répressifs octroyés à Saul et que l'origine et la nature de ces pouvoirs étaient connues par les disciples de Damas. En effet, dans le dialogue entre le Seigneur et Ananias, ce dernier mentionne qu'il a entendu parler de Saul et de « tout le mal qu'il a fait aux saints à Jérusalem », mais également qu'il dispose à Damas « des pleins pouvoirs reçus des grands prêtres<sup>98</sup> pour ligoter tous ceux qui invoquent ton nom<sup>99</sup> ». Cette information est de nouveau confirmée un peu plus loin par les disciples de Damas : « N'est-ce pas lui qui, à Jérusalem, s'acharnait contre ceux qui invoquent ce nom ? Et n'était-il pas venu tout exprès pour les conduire, enchaînés, aux grands prêtres<sup>100</sup> ? » Ainsi, le lecteur prend conscience que ce n'est pas seulement le grand prêtre, mais l'ensemble des grands prêtres qui ont

---

sive cette question, d'autant plus qu'aucun épisode du récit lucanien ne décrit une mort provoquée directement par une action de Saul. En Ac 26,9-11, lorsque Paul décrit les sévices qu'il a fait subir aux partisans de la Voie, il mentionne qu'il a apporté — tout comme lors de la lapidation d'Étienne (Ac 8,1) — son suffrage quand on les mettait à mort, mais ne déclare pas avoir lui-même mis à mort un de ces partisans. L'action persécutrice de Paul se limite encore une fois à incarcérer les partisans de la Voie et à les forcer à blasphémer, non seulement à Jérusalem, mais également dans les villes étrangères. Ainsi, on peut considérer que si l'action persécutrice de Paul n'a pas provoqué directement la mort d'un partisan de la Voie, elle y a fortement contribué de manière indirecte : la résultante demeure la mort (voir, par exemple, Clément de Rome, *Première Épître aux Corinthiens*, V,2, et Athénagore d'Athènes, *Supplique au sujet des chrétiens*, III,2 qui emploient des formulations similaires pour mentionner que le résultat des persécutions est la mort des chrétiens). Sa fonction principale était d'arrêter, de ligoter et de livrer aux grands prêtres les partisans de la Voie (Ac 9,14.21). Dans ses lettres, Paul rappelle la violence de sa persécution contre les chrétiens, cependant il ne mentionne jamais sa responsabilité dans la mort d'un chrétien. Sur ce dernier aspect, voir S. LÉGASSE, « Paul et l'universalisme chrétien », dans J.-M. MAYEUR *et al.*, dir., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*, t. I, *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI, éd., Paris, Desclée, 2000, p. 105. Sur l'historicité du suffrage de Paul dans les Actes des apôtres, voir D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, Genève, Labor et Fides (coll. « Commentaire du Nouveau Testament - Deuxième série », Vb), 2015, p. 335, n. 30.

96. Ac 9,1-2.

97. Voir D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, Genève, Labor et Fides (coll. « Commentaire du Nouveau Testament - Deuxième série », Va), 2007, p. 327-328 ; L. DOERING, *Ancient Jewish Letters*, p. 360 et 379.

98. Comme le souligne D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, p. 320, n. 20, « le pluriel “grands prêtres” est usuel, car il désigne la caste avec les prédécesseurs ».

99. Ac 9,13-14.

100. Ac 9,21.

octroyé à Saul des pouvoirs répressifs et qu'ils sont les premiers responsables des persécutions contre les disciples de la Voie.

On ne peut souscrire à l'idée que ces lettres peuvent être considérées comme une simple pression ou une mise en garde, ne serait-ce que morale, de la part des grands prêtres, du sanhédrin ou même de Paul à l'intention des Juifs de Damas, ni comme des lettres de recommandation simplement « destinées à [introduire Paul] et à faire pression sur les autorités synagogales de Damas<sup>101</sup> », car il est explicitement fait mention à diverses reprises d'un pouvoir d'arrestation, de ligotage et de transfert de judéo-chrétiens qui se trouvaient dans une ville située en Syrie. Dans le cadre du récit lucanien, ces lettres des grands prêtres permettent, en tant qu'instruments d'autorité en contexte de conflit, l'extension de leur pouvoir en dehors de Jérusalem et de la Judée<sup>102</sup> et soulignent que les persécutions contre les disciples de la Voie ont reçu l'approbation des plus hautes autorités religieuses du judaïsme<sup>103</sup>. Dans ce contexte, l'utilisation du terme « lettre » au pluriel (ἐπιστολαί) n'est pas due au hasard. Il est soigneusement choisi par l'auteur de Luc-Actes pour faire de ces lettres des documents officiels émanant des grands prêtres. Ce n'est d'ailleurs que pour ces documents qu'il est employé au pluriel. Or, au pluriel, celui-ci prend particulièrement le sens d'un « ordre<sup>104</sup> », ce qui confirme le caractère officiel, voire policier ou militaire, des documents remis à Saul de la part des grands prêtres. Dans le récit, Saul avait ordre d'arrêter, de ligoter et de conduire les prisonniers aux grands prêtres de Jérusalem.

La répétition explicite et implicite de ces lettres dans la suite du récit montre également l'importance que l'auteur leur accorde. Pour lui, elles ne sont pas de banals documents. En effet, il est bien connu que le procédé de répétition, souvent ternaire<sup>105</sup>, est très caractéristique de la rédaction lucanienne pour attirer l'attention du lecteur sur certains événements majeurs ou sur certaines informations et décisions importantes<sup>106</sup>. Cependant, lorsqu'il réitère un élément du récit, l'auteur ne se contente pas de reprendre ce qui est mentionné en amont, il le fait généralement en les précisant ou en apportant quelques modifications significatives, ce qui permet d'en varier l'interprétation. Il en va de même en ce qui concerne ces lettres officielles et les pouvoirs que Saul/Paul a reçus. Leurs répétitions surviennent dans deux discours apolo-

101. D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, p. 327-328 ; L. DOERING, *Ancient Jewish Letters*, p. 379.

102. À cette époque, les grands prêtres et le sanhédrin avaient certainement préservé quelques compétences judiciaires, principalement en matière religieuse, mais celles-ci ne devaient probablement pas dépasser les limites de la Judée. Sur cette question, voir, notamment, A.M. RABELLO, « Jewish and Roman Jurisdiction », dans ID., *The Jews in the Roman Empire. Legal Problems from Herode to Justinian*, Aldershot, Ashgate (coll. « Variorum Collected Studies Series », 645), 2000, p. 141-167 ; et ID., « Civil Justice in Palestine from 63 BCE to 70 CE », dans ID., *The Jews in the Roman Empire*, p. 293-306.

103. Comme le mentionne D. Marguerat, « ce n'est pas la première fois que l'auteur des Actes attribue à l'officialité juive, et non au peuple, la responsabilité de l'hostilité anti-chrétienne (voir 4,5-7 ; 5,17-26 ; 6,12-15 ; 7,54-58) » (D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres [1-12]*, p. 328).

104. R. BURNET, *Épîtres et lettres, I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècle*, p. 44.

105. Sur le procédé de triple répétition, voir les exemples donnés par J. DUPONT, « Le discours à l'Aréopage (Ac 17,22-31) : lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme », dans ID., *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, Paris, Cerf (coll. « Lectio Divina », 118), 1984, p. 382-383.

106. Voir, par exemple, les remarques de D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, p. 274-276 sur la répétition de l'événement de Damas.

gético-biographiques de Paul<sup>107</sup>, le premier prononcé devant la foule assemblée dans le Temple de Jérusalem après son arrestation par le tribun Lysias<sup>108</sup> et le second prononcé devant Agrippa à Césarée alors que Paul attend son transfert pour Rome<sup>109</sup>.

Dans le premier discours, Paul dévoile une nouvelle information au sujet de ces lettres : celles-ci lui ont été remises non seulement par le grand prêtre, mais aussi par tout le collège des anciens<sup>110</sup>, l'un des trois groupes qui formaient le sanhédrin<sup>111</sup>, élargissant encore la responsabilité et l'approbation des persécutions par certaines des autorités religieuses juives. Le caractère officiel de ces lettres s'en trouve ainsi confirmé, car elles émanent de ces autorités. Paul précise également pourquoi il devait lier et ramener les partisans de la Voie de Damas à Jérusalem : pour les faire punir, sans détailler quelles peines ils devaient subir, ni qui devait les appliquer<sup>112</sup>.

Dans le second discours, Paul ne mentionne pas explicitement les lettres qu'il a reçues, mais elles sont clairement sous-entendues lorsqu'il déclare qu'il se rendait à Damas « avec pleins pouvoirs et mandat spécial des grands prêtres<sup>113</sup> ». Ainsi le lecteur se voit confirmer l'information qu'il avait apprise d'Ananias et des disciples de Damas<sup>114</sup>, soit que les pouvoirs que Paul a reçus ne lui viennent pas seulement du grand prêtre et du collège des anciens, mais plus largement des grands prêtres, donc de l'ensemble des plus hautes autorités religieuses juives. Le lecteur peut en déduire que ce sont les lettres que Paul a reçues qui lui octroient le mandat spécial de se rendre à Damas avec les pouvoirs d'arrêter, de ligoter et de ramener les partisans de la Voie à Jérusalem. Le caractère officiel de ces lettres est donc encore une fois renforcé, car l'ordre de persécution a été signé par l'ensemble des autorités juives et ils en portent eux-mêmes l'entière responsabilité. Mais ce discours de Paul va apporter deux autres précisions sur cette implication des autorités juives dans la persécution des partisans de la Voie. D'une part, Paul mentionne que c'est en vertu de ce pouvoir qu'il tenait des grands prêtres qu'il a incarcéré un grand nombre de saints à Jérusalem, et, d'autre part, qu'avant de se rendre à Damas, il les avait poursuivis jusque dans les villes étrangères<sup>115</sup>. Avant de devenir un instrument du Seigneur, Paul avait donc d'abord été un instrument des grands prêtres dans les persécutions des disciples de la Voie qu'ils ont orchestrées. Pour ces autres mandats spéciaux, muni des mêmes pleins pouvoirs, Paul avait également dû recevoir des lettres officielles, similaires à celles qu'il avait reçues pour Damas, de la part des grands prêtres.

---

107. Sur ces discours, voir notre article, S. BÉLANGER, « “M'est-il permis de te dire quelque chose ?” ou comment l'auteur des Actes des apôtres construit-il le personnage de Paul à travers ses discours ? », dans A. WÉNIN, dir., *La contribution du discours des personnages*, p. 355-368.

108. Ac 22,1-21.

109. Ac 26,2-23.

110. Ac 22,5.

111. D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, p. 278.

112. Ac 22,5.

113. Ac 22,12.

114. Ac 9,14.21.

115. Ac 26,10-11.

Ce sont donc ces lettres officielles qui justifient le départ de Paul vers Damas — le conduisant vers sa rencontre avec le Seigneur qui bouleversa son destin —, qui le mandatent d’agir au nom des plus hautes autorités juives, et qui pointent en direction des autorités juives la responsabilité et l’approbation du conflit entre les disciples de la Voie et les autres Juifs. Toutefois, Paul insiste également sur sa propre responsabilité dans la persécution des disciples de la Voie. Ces lettres sont donc l’une des causes des événements narrés et elles apparaissent comme de véritables instruments d’autorité dans un contexte de crise.

## 2. Les deux lettres romaines

En ce qui concerne les deux lettres romaines, soit celle du tribun Lysias<sup>116</sup> et celle du gouverneur Festus<sup>117</sup>, on est encore une fois en présence d’une correspondance épistolaire officielle, soigneusement mise en scène par l’auteur de Luc-Actes, qui s’inscrit dans le contexte d’un conflit soumis au jugement des autorités romaines où Paul doit se défendre des accusations portées contre lui par les Juifs. Soulignons que, contrairement à ce que prétend H.W. Tajra et D. Marguerat<sup>118</sup>, ces deux lettres n’appartiennent pas à la catégorie des *litterae dimissoriae* ou *apostoli* (ἀπόστολοι) comme l’a bien montré J. Dauvillier. En effet, selon le *Digeste* (49,6,1)<sup>119</sup>, lorsqu’un condamné faisait appel par écrit (*libelli appellatorii*) d’une sentence prononcée par un juge, celui-ci devait rédiger, dans un délai de trente jours, l’acte d’appel (*litterae dimissoriae*) qui devait être transmis à l’intention d’une juridiction supérieure, l’empereur ou quelqu’un d’autre, qui était chargé d’examiner à nouveau la cause<sup>120</sup>. Cela implique donc minimalement qu’une sentence soit prononcée et que celle-ci soit contraire aux lois civiles ou criminelles. Or, ni Lysias, ni Festus ne prononcent de sentence concernant Paul. Dans les Actes des apôtres, aucune procédure judiciaire impliquant Paul n’est conduite réellement à son terme. Toutes les procédures avortent avant le prononcé de la sentence<sup>121</sup>. Par conséquent, Paul n’a pas interjeté appel à l’empereur,

116. Ac 23,26-30.

117. Ac 25,26-27.

118. H.W. TAJRA, *The Trial of St. Paul. A Juridical Exegesis of the Second Half of the Acts of the Apostles*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 2, 35), 1989, p. 106 ; D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, p. 299, n. 14, et p. 333.

119. *Les 50 livres du Digeste de l’Empereur Justinien*, t. III, *Digeste, Livres 44-50. Commentaire sur l’Édit du préteur d’Ulpian*, trad. D. Gaurier, Paris, La mémoire du droit, 2017.

120. J. DAUVILLIER, « À propos de la venue de saint Paul à Rome. Notes sur son procès et son voyage maritime », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 61, 1 (1960), p. 9-10.

121. Sur les procès dans les Actes des apôtres, dont le nombre est indéniablement surestimé, voir, entre autres, A.A. TRITES, « The Importance of Legal Scenes and Language in the Book of Acts », *Novum Testamentum*, 16, 4 (1974), p. 278-284 ; J.H. NEYREY, « The Trials of Jesus in Luke-Acts », dans ID., *The Passion According to Luke. A Redaction Study of Luke’s Soteriology*, New York, Mahwah, Paulist Press (coll. « Theological Inquiries - Studies in Contemporary Biblical Theological Problems »), 1985, p. 84-85 ; H.W. TAJRA, *The Trial of St. Paul*, 225 p. ; S. SCHWARTZ, « The Trial Scene in the Greek Novels and in Acts », dans T.C. PENNER, C. VANDER STICHELE, éd., *Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, Atlanta, Society of Biblical Literature (coll. « Symposium Series - Society of Biblical Literature », 20), 2003, p. 105-137 ; J. DAUVILLIER « Les procès de saint Paul », dans ID., *Le Nouveau Testament et les droits de l’Antiquité*, présenté et annoté par M.-B. BRUGUIÈRE, Toulouse, Presses de

mais a demandé à comparaître devant lui, déclinant par le fait même la compétence du tribunal provincial<sup>122</sup>. Ainsi, la lettre de Lysias correspond plutôt à un rapport policier (*elogium*) accompagnant un accusé lors de son transfert à un magistrat romain afin que celui-ci puisse prendre connaissance du dossier de l'accusé qui lui était déféré en vue de le juger. Celle de Festus correspond plutôt à un rapport judiciaire, dans lequel était nécessairement inclus l'*elogium* de Lysias, accompagnant un cas déféré par un magistrat romain à une autre autorité compétente pour instruire le procès d'un prévenu<sup>123</sup>.

La lettre de Lysias a fait couler beaucoup d'encre<sup>124</sup>. Il est en effet douteux que l'auteur de Luc-Actes ait pu avoir accès directement à ce document romain officiel, mais il est tout à fait possible qu'il ait eu connaissance de son existence, voire de l'essentiel de son contenu, par un témoin direct<sup>125</sup>, ou qu'il ait décidé de la recomposer, à partir des informations qu'il possédait, telle qu'elle aurait pu être rédigée. Cela expliquerait pourquoi il introduit la lettre dans le récit par cette formulation : « γράψας ἐπιστολὴν ἔχουσαν τὸν τύπον τοῦτον<sup>126</sup> ». Or, le terme « τύπος » signifie « de cette manière », « ainsi conçu » ou « ayant cette forme ou cette tournure ». Il est courant dans d'autres récits historiographiques, mais n'implique pas nécessairement une reproduction exacte du texte cité<sup>127</sup>, mais plutôt ce qui aurait pu être sa forme et son contenu<sup>128</sup>. Ce terme indique que la lettre de Lysias porte indéniablement en elle les traces d'une activité rédactionnelle de la part de l'auteur. De même, on peut se demander pourquoi l'auteur de Luc-Actes a choisi de citer *verbatim* cette lettre, et non celle de Festus, alors que cette dernière, rédigée par un gouverneur romain, apparaît

---

l'Université des sciences sociales de Toulouse (coll. « Études d'histoire du droit et des idées politiques », 9), 2005, p. 169-213.

122. « Trompés par les termes de la *Vulgate*, “Caesarem appello”, qui rendent cette expression, bon nombre d'auteurs ont cru que saint Paul avait interjeté appel devant l'empereur. Mais c'est une erreur de donner à ces termes le sens technique, d'appeler. En réalité, aucune sentence, même interlocutoire, n'avait été rendue par les “procurator” successifs Felix et Festus. Saint Paul invoque, en sa qualité de citoyen romain, le droit d'être jugé directement par le tribunal impérial, et décline la compétence du tribunal du “procurator”. Il serait plus juste de comparer cette demande à un déclinatoire de compétence. Ἐπικαλοῦμαι a le sens général d'invoquer, d'appeler à son secours, de citer à comparaître, en même temps que d'interjeter appel. Ce n'est qu'en donnant à ce terme un sens large qui relève de la langue vulgaire, qu'on peut traduire : “J'en appelle à César”. Le sens littéral en est : “J'invoque le secours de César”, et pour employer la langue du droit, il faudrait traduire : “Je demande à comparaître devant César” » (J. DAUVILLIER, « À propos de la venue de saint Paul à Rome », p. 9-10).
123. Voir « Elogium », dans C. DAREMBERG, E. SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*, t. 2, Première partie (D-E), Paris, Hachette et C<sup>ie</sup>, 1892, p. 590-591.
124. T.W. THOMPSON, « Writing in Character : Claudius Lysias to Felix as a Double-Pseudepigraphon (Acts 23:26-30) », dans A. WEISSENRIEDER, R.B. COOTE, éd., *The Interface of Orality and Writing. Speaking, Seeing, Writing in the Shaping of New Genres*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 260), 2010, p. 393-407 ; H.-J. KLAUCK, *Ancient Letters and the New Testament*, p. 434.
125. É. TROCMÉ, *Le livre des Actes et l'histoire*, p. 142, n. 3 ; D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, p. 296, n. 2.
126. Ac 23,25.
127. T.W. THOMPSON, « Writing in Character », p. 399-401 ; D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, p. 299, n. 16 ; H.-J. KLAUCK, *Ancient Letters and the New Testament*, p. 431.
128. Voir « τύπος », dans C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Cerf, 1991, p. 1524-1527.

beaucoup plus importante et prestigieuse que celle d'un simple tribun. Encore une fois, c'est en s'interrogeant sur la fonction de cette lettre dans le déroulement de l'intrigue qu'on tentera de répondre à cette question.

La lettre du tribun Lysias, adressée au gouverneur Félix, ne se contente pas de reprendre de manière résumée les événements survenus entre Ac 21,31-23,10<sup>129</sup>, elle en omet certains et en transforme d'autres significativement<sup>130</sup>. Cette relecture des événements est réalisée selon une perspective romaine où ne sont retenues que les informations pertinentes à la rédaction de l'*elogium*. Elle permet au tribun de se présenter sous un jour favorable et d'affirmer au gouverneur qu'il s'est montré digne de son pouvoir de *coercitio*<sup>131</sup>, son pouvoir policier de maintien de l'ordre<sup>132</sup>, et qu'il a protégé un citoyen romain dont la vie était menacée<sup>133</sup>. Cette lettre apporte également deux nouvelles informations au lecteur : le *praenomen* du tribun (Claude), mais surtout son avis — et non son jugement — sur le cas de Paul : « J'ai constaté que l'accusation portait sur des discussions relatives à leur loi, mais sans aucune charge qui ne méritait la mort ou la captivité<sup>134</sup>. » Par cette lettre, sont ainsi anticipées les deux autres déclarations mentionnant qu'aucune charge ne peut être retenue contre Paul en vertu du droit romain<sup>135</sup>. Dans le cadre de l'intrigue, cette lettre a une répercussion directe sur la suite des événements. Si c'est le complot des Juifs qui justifie le transfert de Paul à Césarée, selon le droit romain, c'est la réception de l'*elogium* de Lysias qui oblige le gouverneur Félix à instaurer l'unique et véritable procès de Paul. La tenue de ce procès est à la fois anticipée dans l'*elogium*, lorsque Lysias écrit qu'il a

129. Les événements résumés dans la lettre se limitent à l'arrestation de Paul dans le Temple, son interrogation par Lysias, la citoyenneté de Paul, sa présentation devant le sanhédrin et le complot fomenté contre lui par les Juifs.

130. Pour une présentation de ces transformations et omissions, voir T.W. THOMPSON, « Writing in Character », p. 395-404.

131. Sur la *coercitio*, voir T. MOMMSEN, *Le droit public romain*, t. I, 2<sup>e</sup> éd., trad. F. GIRARD, Paris, Ernest Thorin (coll. « Manuel des antiquités romaines », 1), 1893, p. 156-185 ; W. NIPPEL, « Policing Rome », *The Journal of Roman Studies*, 74 (1984), p. 22-23 ; C. LOVISI, « Coercitio (Droit romain) », dans J. LECLANT, dir., *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, PUF (coll. « Quadriges »), 2005, p. 524.

132. D.W.J. GILL, « Acts and Roman Policy in Judaea », dans R. BAUCKHAM, éd., *The Book of Acts in its Palestinian Setting*, Grand Rapids, Eerdmans ; Carlisle, Paternoster Press (coll. « The Book of Acts in its First Century Setting », 4), 1995, p. 23.

133. H.W. TAJRA, *The Trial of St. Paul*, p. 107 ; H.-J. KLAUCK, *Ancient Letters and the New Testament*, p. 433.

134. Ac 23,29. Cette affirmation de Lysias est à rapprocher de celle du proconsul Gallion : « S'il s'agissait d'un délit ou de quelque méfait éhonté, je recevrais votre plainte, ô Juifs, comme de raison ; mais puisque vos querelles concernent une doctrine, des noms et la loi qui vous est propre, je ne veux pas, moi, être juge en pareille matière » (Ac 18,14-15). À la différence de Gallion qui refuse de juger, Lysias statue qu'aucune charge, selon le droit romain, ne peut être retenue contre Paul. On peut encore la rapprocher de celle de Festus : « Les accusateurs n'ont avancé aucune des charges graves que j'aurais pu supposer. Ils avaient avec lui je ne sais quelles querelles relatives à la religion qui leur est propre et en particulier à un certain Jésus qui est mort, mais que Paul prétendait toujours en vie » (Ac 25,18-19). Les trois discours concordent, le cas de Paul ne relève pas de la justice romaine, mais d'un débat interne au judaïsme.

135. Cela est réaffirmé par Festus (Ac 25,25) et par Festus et Agrippa (Ac 26,31-32). Elle est également rappelée par Paul lui-même lors de son arrivée à Rome (Ac 28,18). Il est bien connu que ces trois déclarations sont à mettre en parallèle avec les trois déclarations similaires au sujet de Jésus (Lc 23,4.14-16.22). R.J. CASSIDY, *Society and Politics in the Acts of the Apostles*, Maryknoll, Orbis Books, 1987, p. 100, a certainement raison de considérer qu'il ne s'agit pas de déclarations d'innocence, mais plutôt de celles qu'aucune charge principale selon le droit romain ne peut être retenue contre Paul.

demandé « aux accusateurs [les Juifs] d'avoir à porter plainte contre lui [Paul] devant toi [Félix]<sup>136</sup> », et confirmée par Félix lorsqu'il déclare à Paul après avoir lu la lettre : « Je t'entendrais [...] quand tes accusateurs seront là<sup>137</sup>. »

En ce qui concerne la lettre de Festus<sup>138</sup>, quelques mots suffisent, car elle partage le même objectif que celle de Lysias, soit de transmettre à l'empereur un rapport judiciaire concernant l'accusé qui lui est transféré. Alors que Festus connaissait pourtant bien la cause, celui-ci continue d'être embarrassé par l'affaire de Paul, comme il le signale à Agrippa qui lui rendait alors visite<sup>139</sup>. Ce dernier émet le souhait d'entendre Paul, ce que Festus accepte. La lettre n'est donc pas la cause première de cette audience. Cependant, lors de cette audience, Festus déclare qu'il a fait comparaître Paul devant Agrippa, car il « ne dispose d'aucune donnée sûre pour écrire au souverain<sup>140</sup> » et « afin d'être en mesure de lui écrire, à la suite de l'audience. Il serait absurde en effet me semble-t-il d'envoyer un prisonnier sans même spécifier les charges qui pèsent sur lui<sup>141</sup>. » La lettre permet ainsi de comprendre quelle était l'intention de Festus en acceptant la tenue d'une audience, mais aussi quelles attentes il avait envers celle-ci : mieux comprendre, à la lumière de cette audience, les charges qui pèsent contre Paul afin de les transmettre par lettre, comme l'exige la procédure, à l'empereur. Cette lettre est donc l'une des causes qui permettent d'expliquer les événements narrés. Ces deux lettres peuvent également être considérées comme des instruments d'autorité rédigés dans un contexte de crise.

### 3. Les deux lettres judéo-chrétiennes

La première lettre judéo-chrétienne est celle envoyée par les frères d'Éphèse pour recommander Apollos aux frères d'Achaïe<sup>142</sup>. Le modèle de cette lettre est probablement hérité d'une pratique synagogale répandue à l'époque et qui avait pour fonction d'introduire un membre d'une synagogue auprès d'une autre communauté synagogale<sup>143</sup>. La lettre de recommandation était également bien connue dans le monde hellénistique. Le Pseudo-Démétrios de Phalère décrit ce type de lettre en ces termes : « La lettre de recommandation, c'est celle que nous écrivons à quelqu'un en faveur d'un autre, à la fois en y tressant des louanges et en parlant à des gens jusque-là in-

---

136. Ac 23,30.

137. Ac 23,35.

138. Ac 25,26-27.

139. Ac 25,14-21.

140. Ac 26,26.

141. Ac 26,26-27.

142. Ac 18,27. D. Marguerat souligne que le texte occidental (D, P<sup>38</sup> et une version syriaque) précise le verset 27 en mentionnant pourquoi Apollos désirait se rendre à Corinthe : « *Or certains Corinthiens résidant à Éphèse, l'ayant entendu, le priaient de passer avec eux dans leur patrie. Comme il avait donné son assentiment, les Éphésiens ont écrit aux disciples de Corinthe pour qu'ils reçoivent l'homme. Lui, résidant en Achaïe, fut très utile dans les églises* » (D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres [13-28]*, p. 184, n. a [italique dans le texte cité]).

143. D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, p. 189, n. 15.

connus comme s'ils étaient connus<sup>144</sup>. » Comme le souligne P. de Salis, « la plupart des lettres de recommandation ont pour but de demander d'accorder l'hospitalité, à des fins de facilitation des voyages et des séjours temporaires<sup>145</sup> ». Plus précisément, poursuit-il, il « s'agit ainsi de donner une orientation positive à la lettre, de façon à bien disposer le destinataire à agir dans le sens voulu en faveur du bénéficiaire de la recommandation<sup>146</sup> ». Le contenu de la lettre de recommandation d'Apollos n'est pas explicite, mais se laisse aisément deviner tellement ce genre de billet était courant dans l'Antiquité<sup>147</sup>. Si cette lettre peut sembler banale, elle apparaît néanmoins comme étant la plus énigmatique des Actes des apôtres, tout comme l'est, dans le récit, le personnage d'Apollos, un Juif d'Alexandrie, « homme éloquent et versé dans les Écritures<sup>148</sup> ». Sur ce dernier, le narrateur mentionne également « [qu'il] était instruit dans la voie du Seigneur, et, fervent d'esprit, [qu'il] annonçait et enseignait avec exactitude ce qui concerne Jésus, bien qu'il ne connût que le baptême de Jean<sup>149</sup> ». Lors de son passage à Éphèse, Apollos « se mit à parler librement dans la synagogue<sup>150</sup> ». C'est à ce moment qu'Aquila et Priscille l'entendirent, qu'ils le prirent avec eux afin de lui exposer « plus exactement la voie de Dieu<sup>151</sup> ». C'est après avoir reçu cet enseignement qu'il partit en Achaïe, plus précisément à Corinthe<sup>152</sup>, muni de cette lettre de recommandation, où « il se rendit, par la grâce de Dieu, très utile à ceux qui avaient cru<sup>153</sup> » et qu'il réfuta « vivement les Juifs en public, démontrant par les Écritures que Jésus est le Christ<sup>154</sup> ».

On pourrait se contenter de mentionner qu'il s'agit d'une simple lettre de recommandation qui a pour fonction d'assurer à Apollos un accueil favorable en Achaïe, mais cela ne permet pas de résoudre son caractère énigmatique. Si la fonction première de cette lettre de recommandation est évidente, il est plus difficile de comprendre pourquoi Apollos est le seul protagoniste du récit à recevoir une telle lettre, alors que plusieurs autres voyagent de communauté en communauté.

Pour répondre à cette question, il convient d'abord de mentionner que l'épisode d'Apollos<sup>155</sup> interrompt le récit des voyages de Paul qui reprend ensuite par le retour de ce dernier à Éphèse, une cité qu'il avait quittée avant l'arrivée d'Apollos, tout en laissant sur place Aquila et Priscille. Or, comme le rappellent D. Marguerat et Y. Bourquin, une scène enchâssée et une scène enchâssante « s'interprètent l'une par

144. PSEUDO-DÉMÉTRIUS DE PHALÈRE, *Types épistolaires*, 2, dans P.-L. MALOSSE, *Lettres pour toutes circonstances*.

145. P. DE SALIS, *Autorité et mémoire*, p. 189.

146. *Ibid.*, p. 191.

147. Sur les lettres de recommandation, voir H.-J. KLAUCK, *Ancient Letters and the New Testament*, p. 72-77.

148. Ac 18,24.

149. Ac 18,25.

150. Ac 18,26.

151. *Ibid.*

152. Ac 19,1.

153. Ac 18,27.

154. Ac 18,28.

155. Ac 18,24-28.



rapport à l'autre et l'une grâce à l'autre<sup>156</sup> ». Ainsi, l'épisode d'Apollos est enchâssé par deux séjours pauliniens à Éphèse et ce sont ces derniers qui permettent de mieux le comprendre.

Lors du premier passage à Éphèse, Paul s'entretint avec les Juifs qui le prièrent de prolonger son séjour, ce à quoi il ne consentit pas, car il voulait célébrer la fête prochaine à Jérusalem. Il partit ensuite, en leur promettant, si Dieu le veut, de revenir à Éphèse<sup>157</sup>. On ne sait toutefois rien de l'enseignement de Paul dans cette ville, pas plus d'ailleurs que celui d'Apollos. Le second séjour de Paul à Éphèse est centré sur deux questions qu'il pose à une douzaine d'hommes de cette communauté : « Avez-vous reçu l'Esprit saint, quand vous avez cru<sup>158</sup> ? » et « [de] quel baptême avez-vous donc été baptisés<sup>159</sup> ? » À ces questions, la douzaine d'hommes répondit : « Nous n'avons pas même entendu dire qu'il y ait un Esprit saint<sup>160</sup> » et qu'ils avaient reçu le « baptême de Jean<sup>161</sup> ». Paul leur explique alors que « Jean a baptisé du baptême de repentance, disant au peuple de croire en celui qui venait après lui, c'est-à-dire, en Jésus », puis les baptise au nom du Seigneur Jésus. Après leur avoir « imposé les mains, l'Esprit saint vint sur eux, et ils parlaient en langues et prophétisaient », signe manifeste de cette réception. Dans la rédaction lucanienne, la question du baptême au nom du Seigneur et celle de la réception de l'Esprit saint sont étroitement liées, même si l'ordre de ces deux éléments varie parfois. Ainsi, comme le souligne D. Marguerat, baptême d'eau et réception de l'Esprit saint sont deux faces d'un même événement<sup>162</sup>.

Il convient donc de relire l'épisode d'Apollos à la lumière des deux questions pauliniennes en se demandant de quel baptême Apollos a été baptisé et s'il a reçu l'Esprit saint. Dans la présentation qu'il fait d'Apollos, le narrateur précise que celui-ci n'a reçu que le baptême de Jean<sup>163</sup>. Par conséquent, on comprend que, tout comme le groupe d'hommes que Paul rencontre, il n'a pas reçu le baptême au nom du Seigneur Jésus. L'aurait-il reçu après qu'Aquilas et Priscille lui ont enseigné plus exactement la voie de Dieu ? Sur cette question, le récit reste silencieux. Avait-il reçu l'Esprit saint ? Cela revient à se demander s'il est possible, dans les Actes des apôtres, de posséder l'Esprit saint sans recevoir le baptême au nom de Jésus. Si, dans certains épisodes lucaniens, le fait d'être baptisé ne s'accompagne pas explicitement de la réception de l'Esprit saint<sup>164</sup>, l'inverse n'est pas attesté dans le récit, même s'il existe parfois un certain décalage temporel entre les deux réceptions. Cela permet de lever l'ambiguïté de la formulation « fervent d'esprit » dont le narrateur qualifie

156. D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, p. 53.

157. Ac 18,19-21.

158. Ac 19,2.

159. Ac 19,3.

160. Ac 19,2.

161. Ac 19,3.

162. D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, p. 300 (voir également p. 96, 296, 398-399).

163. Ac 18,25.

164. Par exemple, les épisodes d'Ac 8,26-39 ; 16,13-15 ; 16,24-34 où certains protagonistes du récit reçoivent le baptême, sans qu'il soit fait mention de la réception de l'Esprit saint.

Apollos<sup>165</sup>, dans laquelle le terme « πνεῦμα » ne revoit pas à l'Esprit saint, mais plutôt à la qualité émotive ou psychologique qui animait Apollos dans son annonce et son enseignement : il était animé d'un esprit bouillonnant, enthousiaste<sup>166</sup>. Ce trait de caractère d'Apollos semble confirmer lorsque le narrateur emploie le terme « εὐτό-  
 νως » (avec énergie, vigueur, véhémence) pour qualifier la manière dont il réfutait les Juifs à Corinthe<sup>167</sup>. Apollos apparaît ainsi comme un personnage d'une grande intensité. Cette absence de l'Esprit saint permet également d'expliquer pourquoi Apollos, versé dans les Écritures, était instruit dans la voie du Seigneur, sans l'être dans celle de Dieu<sup>168</sup>. Comment aurait-il pu ignorer la voie de Dieu s'il était rempli de l'Esprit saint ?

C'est donc sans avoir reçu le baptême au nom de Jésus et sans être rempli de l'Esprit saint qu'Apollos partit pour l'Achaïe. Cela permet de mieux comprendre la seconde fonction de la lettre de recommandation qu'il a reçue des frères d'Éphèse. Non seulement elle permet d'assurer un bon accueil à Apollos par la communauté d'Achaïe, mais elle vient souligner implicitement la nécessité pour ce dernier de recevoir une caution humaine qui engage l'autorité de la communauté d'Éphèse en sa faveur. C'est parce qu'il n'a pas reçu le baptême au nom de Jésus et l'Esprit saint qu'il a besoin de cette caution humaine, ce qui n'est pas le cas des autres protagonistes du récit, tels que Pierre et Paul, qui, remplis de l'Esprit saint et guidés par lui, n'ont pas besoin de lettres de recommandation. Ces derniers ont ainsi reçu une caution divine à leur mission respective. Ainsi, non seulement la lettre de recommandation d'Apollos participe explicitement aux événements narrés, favorisant le voyage et le bon accueil de ce dernier en Achaïe, engage l'autorité de la communauté d'Éphèse, mais elle assume implicitement une fonction argumentative permettant de départager deux types de prédication — celle cautionnée divinement et celle cautionnée humainement —, correspondant à deux types de croyants — ceux ayant reçu le baptême au

165. Ac 18,25.

166. On ne peut, pour cinq raisons, partager l'avis de F.F. Bruce et de D. Marguerat qui considèrent que Rm 12,11.21 définit le sens de cette expression qui renvoie sans ambiguïté à l'Esprit saint et qu'il s'agit d'une expression courante dans le langage chrétien d'édification. Premièrement, comme je l'ai mentionné, il n'existe aucun autre exemple dans le récit lucanien de la réception de l'Esprit saint sans celle du baptême au nom de Jésus. Deuxièmement, l'expression n'est pas, à cette époque du moins, courante, car elle se limite à ces deux occurrences pour l'ensemble du Nouveau Testament. Il ne convient donc pas d'en faire une généralisation. Troisièmement, le contexte énonciatif de Rm 12,11 est certes celui d'une édification, mais certainement pas celui d'Ac 18,25. Quatrièmement, elle est inhabituelle dans le récit lucanien pour mentionner qu'un personnage a reçu l'Esprit saint. Finalement, sa signification dans l'Épître aux Romains ne fait pas consensus et continue d'alimenter le débat. F.F. Bruce reconnaît toutefois que cette expression peut simplement dénoter l'enthousiasme du tempérament d'Apollos. F.F. BRUCE, *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary*, third revised and enlarged edition, Grand Rapids, Eerdmans, 1990, p. 402. Voir les remarques de D.L. BOCK, *Acts*, Grand Rapids, Baker (coll. « Baker Exegetical Commentary on the New Testament »), 2007, p. 591-592 ; D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, p. 188, n. 11.

167. Ac 18,28. L'auteur de Luc-Actes est le seul à employer ce terme dans le Nouveau Testament. En Lc 23,10, il l'emploie pour préciser avec quelle intensité extrême les grands prêtres accusaient Jésus.

168. Ac 18,24-25. Pour une discussion de l'épisode d'Apollos, voir J.H.A. HART, « Apollos », *The Journal of Theological Studies*, 7, 25 (1905), p. 16-28 ; B.T.D. SMITH, « Apollos and the Twelve Disciples at Ephesus », *The Journal of Theological Studies*, 16, 62 (1915), p. 241-246 ; D.L. BOCK, *Acts*, p. 590-594.

nom de Jésus et étant remplis de l'Esprit saint, et ceux n'ayant pas reçu ce baptême et n'étant pas animés par l'Esprit saint.

La seconde lettre judéo-chrétienne est celle rédigée immédiatement après l'« Assemblée de Jérusalem<sup>169</sup> ». La rédaction de cette lettre s'inscrit dans le contexte d'une crise interne survenue dans la communauté d'Antioche concernant les conditions d'accès au salut pour les frères d'origine non juive. S'est alors posée la question suivante : est-ce que la circoncision, selon le rite de Moïse, était une condition nécessaire pour être sauvé ? Cette question a engendré un important débat et une dissension (στάσις) qui ont opposé, d'une part, certains hommes venus de Judée, mais sur lesquels on ne sait rien de plus, et, d'autre part, Paul et Barnabas. Pour résoudre ce conflit, les frères d'Antioche ont décidé que Paul et Barnabas, accompagnés de quelques-uns des leurs, monteraient à Jérusalem, vers les apôtres et les anciens, pour traiter cette question<sup>170</sup>. Après l'arrivée de cette délégation à Jérusalem, certains du parti des pharisiens, qui avaient cru, ont élargi le débat pour y inclure également la question de l'observance complète de la loi de Moïse par les frères d'origine non juive<sup>171</sup>. C'est pour examiner ces deux questions distinctes que les apôtres et les anciens de la communauté de Jérusalem se réunirent afin de trouver une solution à cette crise<sup>172</sup>. Cette rencontre et la décision qui en découle revêtent un caractère très officiel<sup>173</sup>. Au terme de la discussion, surtout accaparée par les discours de Pierre, faisant écho à l'épisode de la conversion de Corneille et de sa famille<sup>174</sup>, puis de Paul et Barnabas, qui racontent tous les miracles et les prodiges que Dieu avait faits par eux au milieu des gentils<sup>175</sup>, Jacques prend la parole et énonce son jugement de l'affaire qui consiste à ne pas créer des difficultés à ceux des gentils qui se convertissent à Dieu, à écrire aux frères d'Antioche et à imposer aux gentils qui ont cru de s'abstenir des souillures des idoles, de l'impudicité, des animaux étouffés et du sang<sup>176</sup>. Puis, dans une décision collégiale, « il parut bon aux apôtres et aux anciens, et à toute l'Église, de choisir parmi eux et d'envoyer à Antioche, avec Paul et Barnabas, Jude, appelé

169. Ac 15,23b-29.

170. Ac 15,1-2.

171. Ac 15,5.

172. Ac 15,6.

173. Dans les Actes des apôtres, le verbe « συνάγω » est régulièrement employé pour signifier l'action de se réunir lors d'une rencontre qui prend un caractère officiel (Ac 4,5.31 ; 11,26 ; 13,44 ; 14,27 ; 15,6.30 ; 20,7). La répétition de la formulation « les apôtres et les anciens » — mentionnée à six reprises, dont cinq fois dans l'épisode de l'« Assemblée de Jérusalem » (Ac 15,2.4.6.22.23) et une fois dans un passage rappelant la décision de cette dernière (Ac 16,4) — montre l'insistance de l'auteur à placer l'adoption du « Décret apostolique » sous une double autorité : celle de Pierre, qui réapparaît le temps de cette rencontre et disparaît ensuite pour ne plus intervenir dans le récit, puis celle de Jacques, dont la figure devait jouir déjà à l'époque d'une certaine notoriété. Comme le mentionne S.C. MIMOUNI, *La circoncision dans le monde judéen aux époques grecque et romaine. Histoire d'un conflit interne au judaïsme*, Paris, Leuven, Peeters (coll. « Revue des Études juives », 42), 2007, p. 188 : « [...] il est à souligner que Pierre prend la parole au nom des apôtres tandis que Jacques la prend au nom des anciens, deux collègues paraissent être à la tête de la communauté de Jérusalem : celui des apôtres représentant les disciples choisis par Jésus ; celui des anciens représentant les chefs de la communauté. »

174. Ac 10.

175. Ac 15,7-12.

176. Ac 15,19-20.

Barsabas, et Silas, hommes considérés entre les frères<sup>177</sup> », munis d'une lettre, le fameux « Décret apostolique<sup>178</sup> », renfermant la décision prise lors de l'« Assemblée de Jérusalem<sup>179</sup> ».

Avant de s'intéresser au contenu de la lettre, il convient de mentionner que Jacques, qui a un rôle effacé dans l'ensemble du récit lucanien<sup>180</sup>, semble jouir dans cet épisode d'une grande autorité au sein de la communauté de Jérusalem, si ce n'est de la plus haute autorité. En effet, peu de commentateurs de ce passage (Ac 15,19-21) ont signalé que Jacques semble être le seul qui possède l'autorité suffisante pour trancher le débat survenu à Antioche. Si la *TOB* et le *Nouveau Testament Osty et Trinquet* traduisent « ἐγὼ κρίνω » par « je suis d'avis, moi », il semble que la traduction de la *Bible de Jérusalem*, « je juge, moi », soit plus appropriée. Dans le contexte d'un débat ou d'un litige, comme c'est le cas pour l'« Assemblée de Jérusalem », le verbe « κρίνω » semble plutôt prendre le sens de « juger », de « décider » ou de « trancher ». De plus, dans l'épisode de l'« Assemblée de Jérusalem », Jacques est le seul qui, après avoir approuvé le discours de Pierre, tranche réellement le débat en édictant oralement la règle à suivre, d'autant plus que les versets qui suivent ne concernent plus la décision à prendre sur la question débattue, qui semble alors être réglée, mais sur le choix de la délégation. Pour É. Delebecque « [...] les deux discours de Pierre et de Jacques sont solennellement ratifiés par “les apôtres et les prêtres, suivis par l'Église entière” », mais, à mon avis, la décision d'Ac 15,22 ne concerne plus les prescriptions édictées par Jacques, mais se limite au choix des membres qui composeront la délégation qui sera envoyée à Antioche avec Paul et Barnabas<sup>181</sup>.

Ainsi, après le discours de Jacques, la question débattue ne sera plus abordée par la communauté réunie, comme si le discours de Jacques et son « jugement » avaient

177. Ac 15,22.

178. Le « Décret apostolique » a fait l'objet de nombreux commentaires auxquels on ne peut que renvoyer. Voir, entre autres, L. CERFAUX, « Le chapitre XV<sup>e</sup> du Livre des Actes à la lumière de la littérature ancienne », dans *Recueil Lucien Cerfaux. Études d'exégèse et d'histoire religieuse de Monseigneur Cerfaux réunies à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, t. II. *Autour des Évangiles. Théologie. Les Actes des apôtres et le christianisme primitif. Horae Paulinae*, Louvain, Presses de l'Université de Louvain, Éditions J. Duculot, S.A. Gembloux (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium - Série I », VII), 1954, p. 114-115 (= *Studi e testi*, 121 [*Miscellanea Giovanni Mercati*], 1946, p. 117-118) ; M. SIMON, « De l'observance rituelle à l'ascèse : recherches sur le Décret apostolique », *Revue de l'histoire des religions*, 193, 1 (1978), p. 27-104 ; C. PERROT, « Les décisions de l'assemblée de Jérusalem », *Recherches de Science Religieuse*, 69, 2 (1981), p. 195-208 ; C.N. JEFFORD, « An Ancient Witness to the Apostolic Decree of Acts 15 ? », *Proceedings : Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies*, 10 (1990), p. 204-213 ; T. CALLAN, « The Background of the Apostolic Decree (Acts 15:20,29 ; 21:25) », *Catholic Biblical Quarterly*, 55, 2 (1993), p. 284-297 ; A.J.M. WEDDERBURN, « The 'Apostolic Decree' : Tradition and Redaction », *Novum Testamentum*, 35, 4 (1993), p. 362-389 ; C.-B. AMPHOUX, « Les variantes et l'histoire du "Décret apostolique". Actes 15,20.29 ; 21,25 », dans A. DENAUX, éd., *New Testament Textual Criticism and Exegesis. Festschrift J. Delobel*, Leuven, Leuven University Press (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium », 161), 2002, p. 209-226 ; C.H. SVELLE, « Reexamination of The Prohibitions in Acts 15 », *Bibliotheca Sacra*, 161 (2004), p. 449-468.

179. Ac 15,22-23.

180. Il n'est mentionné qu'à quatre reprises et de manière très succincte : Ac 1,13 ; 12,17 ; 15,13 ; 21,18.

181. É. DELEBECQUE, « Deux études de critique littéraire sur les deux versions du Concile de Jérusalem en 49 », dans ID., *Études sur le grec du Nouveau Testament*, Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 1995, p. 214 (= *Revue belge de philologie et d'histoire*, LXII, 1 [1984]).

mis un terme au débat. Ces indices laissent donc penser que c'était Jacques — non seulement en tant que chef du collège des anciens, mais en tant que chef de l'ensemble de la communauté hiérosolymitaine après le départ de Pierre (Ac 12,17) — qui possédait l'autorité suffisante pour rendre un jugement sur le débat en cours. Pour É. Trocmé, « les Actes n'accordent pas à Jacques le titre d'apôtre ou de témoin ne lui reconnaissant ainsi qu'une autorité limitée<sup>182</sup> ». Or, cette affirmation minimise le rôle déterminant que Jacques a joué dans le récit lucanien de l'« Assemblée de Jérusalem » et de l'autorité qu'il incarne, avec l'appui du collège des anciens, à Jérusalem lors du dernier séjour de Paul et à laquelle ce dernier se soumet (Ac 21,17-26). Jacques n'est certes pas qualifié d'apôtre ou de témoin, mais cela ne l'empêche pas de représenter une figure d'autorité importante, à la tête du collège des anciens, voire de l'ensemble de la communauté de Jérusalem, bien que l'auteur des Actes des apôtres ne lui consacre qu'une attention limitée.

Revenons maintenant à la première lettre citée *verbatim* dans le récit lucanien. Cette dernière revêt un caractère officiel, tant par sa forme que par son contenu très solennel. Elle s'apparente à une lettre juive de diaspora de type encyclique, car elle est adressée aux frères d'origine non juive d'Antioche, mais aussi à ceux de Syrie et de Cilicie, et à une lettre d'administration halakhique en raison des prescriptions qu'elle contient<sup>183</sup>. Sa forme adopte celle des décrets civiques hellénistiques ou romains<sup>184</sup>.

Les épistoliers sont composés de l'ensemble des membres de la communauté de Jérusalem et sont mentionnés, dans la lettre, dans l'ordre de leur ancienneté au sein de cette dernière : d'abord les apôtres, ensuite les anciens, puis finalement les frères<sup>185</sup>. La lettre informe les destinataires que les hommes, venus de Judée, qui ont troublé la communauté d'Antioche n'étaient pas mandatés par la communauté de Jérusalem. Elle mentionne ensuite la décision collégiale d'envoyer, avec la délégation venue d'Antioche (Paul et Barnabas), une délégation de Jérusalem (Judas/Barsabas et Silas). Cette dernière a non seulement pour responsabilité de porter la lettre, mais aussi, de manière similaire à une ambassade officielle, de garantir la fiabilité des informations contenues dans celle-ci, de les commenter et de les interpréter<sup>186</sup>. La lettre mentionne également la décision qui a été prise lors de l'« Assemblée de Jérusalem ». Le lecteur apprend que c'est finalement le « jugement » de Jacques qui a été retenu par l'« Assemblée ». Cette décision consiste à ne pas imposer aux frères d'origine non juive d'autre fardeau que ce qui est nécessaire, soit l'obligation de s'abstenir des souillures des idoles, de l'impudicité, des animaux étouffés et du sang. Dans la lettre, cette décision est présentée comme relevant d'une décision collégiale et unanime

182. É. TROCMÉ, *Le livre des Actes et l'histoire*, p. 68.

183. L. DOERING, *Ancient Jewish Letters*, p. 463-471.

184. *Ibid.* ; H.-J. KLAUCK, *Ancient Letters and the New Testament*, p. 423 ; D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, p. 106.

185. Ac 15,23.

186. Ac 15,25-27. Le porteur d'une lettre, notamment officielle, assumait parfois cette fonction. Voir P.A. ROSENMEYER, *Ancient Epistolary Fictions*, p. 57-58 ; D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, p. 106 ; H.-J. KLAUCK, *Ancient Letters and the New Testament*, p. 424.

(ὁμοθυμαδόν) de la communauté hiérosolymitaine<sup>187</sup>. Seule la lettre apprend au lecteur que cette décision est placée sous le signe de l'Esprit<sup>188</sup>, trait rédactionnel très fréquent dans la seconde partie du diptyque lucanien visant à conférer une légitimité supplémentaire à la décision prise lors de l'« Assemblée de Jérusalem<sup>189</sup> ». Par conséquent, cette décision ne saurait être remise en question. L'obligation pour les frères d'origine non juive à respecter ces quatre prescriptions est renforcée par l'exhortation finale<sup>190</sup>. Finalement, mentionnons que les salutations initiale (salut !) et finale (Adieu) d'usage sont mentionnées explicitement dans la lettre<sup>191</sup>.

Si cette lettre est indéniablement un instrument d'autorité en contexte de crise, elle a également pour fonction de préciser certains éléments des événements narrés et d'apporter au lecteur des informations complémentaires. Elle est également la cause de certains des événements narrés. En effet, sa réception et sa lecture par les frères d'Antioche provoquent la joie de la communauté. On notera que la lettre apostolique suffit à elle seule à régler le conflit, car aucune contestation ou protestation ne s'élève dans la communauté, même de la part de ceux qui avaient causé le débat et la dissension. Toutefois, le récit est lacunaire sur leur situation et il est impossible de savoir s'ils ont regagné la Judée, d'où ils provenaient, ou s'ils étaient encore à Antioche lors du retour de la délégation. Finalement, c'est parce que la lettre est également adressée aux frères de Syrie et de Cilicie que Paul et Silas se rendent dans ces régions pour fortifier les communautés.

C'est donc munis de cette lettre qu'ils effectuent leur voyage, auquel s'est joint Timothée<sup>192</sup>, et durant lequel « ils recommandaient aux frères d'observer les décisions (τὰ δόγματα) des apôtres et des anciens de Jérusalem<sup>193</sup> ». Si ce passage ne mentionne pas explicitement la lettre, il y fait implicitement référence. Par ailleurs, l'emploi du terme « δόγμα » vient confirmer le caractère officiel de la décision de l'« Assemblée de Jérusalem », car il « s'applique aux décrets officiels des rois et des empereurs et désigne une prescription contraignante<sup>194</sup> ». C'est d'ailleurs ce terme que l'auteur de Luc-Actes emploie à deux reprises pour désigner des édits impé-

---

187. Les expressions « il a paru bon » (ἔδοξε) et « il nous a paru bon » (ἔδοξε ἡμῖν) sont des formules impersonnelles en grec qui équivalent au fait de décider. Elles sont employées à trois reprises : une fois en amont de la lettre (Ac 15,22-23) pour évoquer la décision d'envoyer, avec Paul et Barnabas, Judas (Barsabas) et Silas à Antioche avec une lettre, et deux fois dans la lettre (Ac 15,25.28) pour évoquer cette première décision et celle des prescriptions qui doivent être respectées par les frères d'origine non juive. D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, p. 105-106. Également, H.-J. KLAUCK, *Ancient Letters and the New Testament*, p. 423, pour des exemples de cette formulation.

188. Ac 15,28.

189. J.-N. ALETTI, *Quand Luc raconte. Le récit comme théologie*, Paris, Cerf (coll. « Lire la Bible », 115), 1998, p. 22-68.

190. Ac 15,29. « Le verbe διατηρέω (*se garder de, se préserver de*) se lit dans le contexte de la fidélité à l'alliance et à ses commandements (Gn 17,10 ; Nb 18,7 ; Dt 7,8 ; 33,9 ; Si 1,26). L'argument tient de la réciprocité : qui s'abstient s'en trouvera bien » (D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres [13-28]*, p. 107).

191. Ac 15,23.29.

192. Ac 16,1-3.

193. Ac 16,4.

194. D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, p. 119.

riaux<sup>195</sup>. Comme le souligne D. Marguerat, « pour la première fois dans l'histoire du christianisme, il est fait état d'une norme juridique par laquelle l'Église régule le comportement de ses adeptes<sup>196</sup> ». Mais la réitération implicite de cette lettre n'est pas sans liens avec l'épisode qui précède, soit celui de la circoncision de Timothée par Paul<sup>197</sup>. En effet, Timothée est le fils d'une femme juive fidèle et d'un père grec, mais n'est pas circoncis, bien qu'il soit juif en vertu de l'héritage matrilineaire<sup>198</sup>. C'est pourquoi Paul a décidé de le circoncire avant de le prendre avec lui dans la poursuite de sa mission. Le narrateur précise que c'est « à cause des Juifs qui étaient dans ces lieux-là, car tous savaient que son père était grec<sup>199</sup> », que Paul a pris cette décision. En pratiquant lui-même la circoncision de Timothée, Paul montrait que le respect des prescriptions du « Décret apostolique » ne concernait que les convertis provenant de la gentilité et que les Juifs devaient, pour leur part, continuer à pratiquer la circoncision et à respecter la loi de Moïse<sup>200</sup>. Ainsi, tant la circoncision de Timothée que la demande de respecter les prescriptions du « Décret apostolique » viennent confirmer que les gestes et l'enseignement de Paul demeurent conformes à la décision de l'« Assemblée de Jérusalem ».

C'est lors du dernier séjour de Paul à Jérusalem, plus précisément lors de la rencontre entre Paul, Jacques et les anciens, que la lettre et son contenu sont de nouveau invoqués explicitement<sup>201</sup>. Comme l'a bien montré D. Marguerat, cet épisode est calqué sur celui de l'« Assemblée de Jérusalem<sup>202</sup> » et les deux rencontres hiérosolymitaines assument un rôle structurel important, car « elles encadrent la mission paulinienne et inaugurent chacune une section narrative du livre<sup>203</sup> », soit : la mission autonome de Paul (Ac 15,36-21,17), qui suit l'« Assemblée de Jérusalem » (Ac 15,1-35), et la « Passion de Paul » (Ac 21,26-28,31), qui suit la rencontre avec Jacques et les anciens (Ac 21,18-25)<sup>204</sup>.

Lors de ce séjour à Jérusalem, Paul entre de manière officielle chez Jacques, où viennent se réunir les anciens de la communauté<sup>205</sup>, pour leur raconter « ce que Dieu avait fait au milieu des gentils à travers son ministère<sup>206</sup> ». C'est alors que Jacques et

195. Lc 2,1 ; Ac 17,7.

196. D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, p. 119.

197. Ac 16,3.

198. D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, p. 118-119.

199. Ac 16,3.

200. D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, p. 119.

201. Ac 21,25.

202. Pour les détails, voir D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, p. 256-257.

203. *Ibid.*, p. 256.

204. *Ibid.*

205. Comme l'a fait remarquer D. Marguerat, le verbe « εἰσεῖμι » (entrer), employé ici, connote l'admission dans une assemblée ou dans un temple (3,3 ; 21,26) (cf. *ibid.*, p. 258). Cette rencontre prend donc un caractère officiel tout comme celle de l'« Assemblée de Jérusalem ».

206. Ac 21,19. On remarquera encore une fois que la réitération par Paul de ce que Dieu avait fait auprès des nations par son service, un renvoi évident à Ac 14,27 et à Ac 15,4, vise à souligner de nouveau que l'ouverture de l'Alliance à la gentilité était une volonté divine et que Paul n'en était que l'instrument et non l'initiateur.

les anciens prennent collectivement la parole et disent à Paul : « Tu vois, frère, combien de milliers de Juifs ont cru, et tous sont zélés pour la loi<sup>207</sup>. » Ils informent ensuite Paul que les frères d'origine juive qui vivent parmi les gentils, ont « entendu dire » ou ont « appris par un bruit qui a retenti à leurs oreilles » — selon le sens que l'on peut donner au verbe « κατήκέω » qui est ici employé — que ce dernier « [enseigne] (διδάσκεις) à tous les Juifs qui sont parmi les nations (τὰ ἔθνη) à renoncer (ἀποστασίαν) à Moïse, leur disant de ne pas circoncire les enfants et de ne pas se conformer aux coutumes (τοῖς ἔθεσιν)<sup>208</sup> ». Pour contrer cette rumeur, Jacques et les anciens demandent alors à Paul de se rendre au Temple pour accompagner quatre autres hommes qui avaient fait un vœu et de pourvoir à leur dépense, de même que de se purifier avec eux. Ainsi, poursuivent-ils, « tous sauront que ce qu'ils ont entendu dire (ou qu'ils ont appris par un bruit qui a retenti à leurs oreilles [κατήχηνται]) est faux (οὐδὲν ἔστιν), mais que toi aussi tu te conduis en observateur de la loi<sup>209</sup> ». Ils concluent leur discours en rappelant l'envoi du « Décret apostolique » et la décision prise lors de l'« Assemblée de Jérusalem » à l'intention des frères d'origine non juive qui ont cru en ce qui concerne les prescriptions à respecter, soit : « [...] s'abstenir des viandes sacrifiées aux idoles, du sang, des animaux étouffés, et de l'impudicité<sup>210</sup> ».

Soulignons que, dans cet épisode, le collège des apôtres ne joue aucun rôle. À notre avis, cela constitue un indice montrant que le collège des anciens, avec Jacques pour dirigeant, avait désormais complètement remplacé celui des apôtres à la tête de la communauté de Jérusalem. Même dans la réitération de la décision prise lors de l'« Assemblée de Jérusalem », elle-même marquée par la réitération du verbe « κρίνω » (décider, juger) qui renvoie à une décision officielle<sup>211</sup>, le « nous » (ἡμεῖς)<sup>212</sup> ne semble pas inclure l'ensemble des participants de l'« Assemblée de Jérusalem » — apôtres, dont il n'est pas fait allusion, et anciens —, mais uniquement à Jacques et aux anciens réunis. Cette formulation semble donc confirmer que c'est bien Jacques, appuyé des anciens, qui a pris la décision des prescriptions à imposer aux frères d'origine non juive. La réitération de la lettre et du « Décret apostolique » permet ainsi de confirmer l'autorité de Jacques, non seulement sur la communauté de Jérusalem, mais également sur l'ensemble des communautés en diaspora.

Notons également que ce discours est construit de manière concentrique et fait écho au débat qui a eu lieu lors de l'« Assemblée de Jérusalem », en revenant sur la distinction qui avait été établie entre les frères d'origine juive et les frères d'origine

207. Ac 21,20.

208. Ac 21,21.

209. Ac 21,24. Sur ce phénomène rumoral, voir nos remarques, S. BÉLANGER, M.L. CHAIEB, « Φήμη et fama : enquête sur la rumeur populaire dans la polémique anti-chrétienne et dans la vie des communautés chrétiennes des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles », dans J. ROUX, dir., *Rumeurs et renommées (Actes du colloque de l'Université Catholique de l'Ouest, 25-27 octobre 2017)*, Paris, Honoré Champion (à paraître).

210. Ac 21,25. Les clauses du « Décret », réitérées explicitement pour une seconde fois de manière orale, sont reprises, sous l'aspect formulaire, dans le même ordre et les mêmes termes que ceux d'Ac 15,29, mais avec un passage du pluriel au singulier pour la première et la troisième clause. Sur ces variantes, voir l'étude de C.-B. AMPHOUX, « Les variantes et l'histoire du "Décret apostolique" ». Actes 15,20.29 ; 21,25 ».

211. Ac 21,25.

212. *Ibid.*



non juive en ce qui concerne le respect de la loi et des traditions de Moïse, particulièrement de la circoncision. Ils mentionnent d'abord que tous les Juifs, et non seulement quelques-uns d'entre eux, sont zélés pour la loi<sup>213</sup>, affirmant ainsi implicitement qu'il s'agit de l'attitude juste à avoir envers la loi pour les frères d'origine juive. Ils réitèrent un peu plus loin la décision qui a été prise lors de l'« Assemblée de Jérusalem » en ce qui concerne les quatre prescriptions minimales à respecter par les frères d'origine non juive et qui leur a été officiellement communiquée dans une lettre par les dirigeants de la communauté de Jérusalem. La mention de la lettre et des prescriptions qu'elle contient vient rappeler qu'il s'agit d'un jugement officiel émanant de Jacques et du collège des anciens, et non d'une décision de Paul, qui avait réglé définitivement les conditions à respecter pour les frères d'origine juive. Mais on constate également que cette décision semble désormais étendue à l'ensemble des frères d'origine non juive qui ont cru, car il n'est plus question de ceux d'Antioche, de Syrie et de Cilicie, mais bien de ceux qui viennent des nations, une formulation qui désigne l'ensemble des frères de la gentilité. Le contraste entre la première affirmation et la seconde insiste sur le fait que la décision prise lors de l'« Assemblée de Jérusalem » ne concernait que les convertis provenant de la gentilité, et nullement les Juifs qui devaient, pour leur part, continuer à pratiquer la circoncision et à respecter la loi de Moïse, donc les traditions des pères.

La question de la rumeur qui se répand, notamment parmi les frères de la diaspora, au sujet de l'enseignement de Paul et la solution trouvée pour la contrer se trouvent insérées entre ces deux dernières affirmations, et c'est par elles qu'elles doivent se comprendre. Soulignons qu'en amont de cette rencontre avec Jacques et les anciens, une accusation similaire à cette rumeur avait été formulée en Ac 18,12-13 par les Juifs d'Achaïe qui reprochaient à Paul d'« exciter les gens à servir Dieu d'une manière contraire à la loi ». Il en va de même des accusations qui seront portées contre Paul, après cette rencontre, lors de l'émeute qui survient dans le Temple et lors de laquelle les Juifs affirment qu'il enseigne « à tous et partout contre le peuple (*λαός*), contre la loi (*νομός*) et ce lieu-ci (le Temple)<sup>214</sup> ». Dans ce contexte, le terme « peuple » (*λαός*) ne peut renvoyer qu'à l'*ethnos* juif<sup>215</sup>. Par conséquent, cette rumeur et les accusations portées contre Paul par les Juifs, en amont et en aval de la rencontre avec Jacques et les anciens, concernent directement l'enseignement de Paul, moins celui qu'il adresse aux gentils que celui qu'il dispense aux Juifs. Mais elles remettent également en cause sa propre fidélité envers le peuple juif, la loi, les traditions juives et le Temple de Jérusalem. C'est d'ailleurs cette remise en cause et ces accusations qui seront au cœur des épisodes suivants. Le problème que soulève la rumeur n'est plus celui des frères d'origine non juive, définitivement réglé par le « Décret apostolique », mais bel et bien celui des frères d'origine juive en diaspora confondant

213. Ac 21,20.

214. Ac 21,27-30.

215. Sur l'utilisation du terme « *λαός* », réservé au peuple d'Israël dans les Actes des apôtres, voir les remarques de S.D. BUTTICAZ, *L'identité de l'Église dans les Actes des apôtres. De la restauration d'Israël à la conquête universelle*, Berlin, New York, W. de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche », 174), 2011, p. 312-320.

l'enseignement professé par Paul aux frères d'origine non juive à celui professé aux frères d'origine juive.

On a déjà mentionné qu'en Ac 16,1-3, passage qui précède le rappel implicite des décisions prises à Jérusalem (Ac 16,4), Paul avait montré, en pratiquant lui-même la circoncision de Timothée, que les prescriptions du « Décret » ne concernaient que les convertis provenant de la gentilité et que les Juifs devaient, pour leur part, continuer de pratiquer la circoncision et de respecter la loi de Moïse. Paul demeurait ainsi conforme à l'esprit du « Décret apostolique » en ce qui concerne les frères d'origine non juive et agissait conformément à la loi et les traditions de Moïse envers ceux d'origine juive. Non seulement il continuait de fréquenter les synagogues, mais avait également accompli le vœu de naziréat<sup>216</sup>. De même, dans ses discours apologético-biographiques qui ponctuent la dernière section du récit, Paul ne cesse de réaffirmer sa judaïté, l'excellence de sa formation auprès de Gamaliel, sa connaissance exacte (ἀκριβεία) de la loi, son zèle envers Dieu et son respect des traditions juives, etc.<sup>217</sup> Bien qu'ils sachent que le bruit qui court au sujet de Paul est faux, Jacques et les anciens semblent conscients du poids des rumeurs, de leur importance, mais surtout de leur dangerosité. On ne saurait alors la négliger<sup>218</sup>. En exigeant que Paul accomplisse le rite de purification, Jacques et les anciens désiraient prouver aux Juifs que celui-ci, également d'origine juive, se conduit comme les autres frères d'origine juive mentionnés préalablement, « en observateur de la loi<sup>219</sup> ». Ici encore l'autorité de Jacques au sein de la communauté de Jérusalem est de nouveau affirmée, car Paul accepte de se soumettre à sa décision.

### **DES LETTRES NARRATIVEMENT CRÉDIBLES : BRÈVES REMARQUES CONCLUSIVES**

En reprenant le dossier complet des lettres insérées narrativement dans les Actes des apôtres, on a pu constater combien celui-ci est riche et varié, comprenant non seulement deux lettres *verbatim*, mais également quatre autres lettres non *verbatim*, de même que plusieurs éléments décrivant divers aspects de la pratique et de la pragmatique épistolaires. On a ainsi pu saisir l'incroyable qualité du travail rédactionnel de l'auteur de Luc-Actes qui a soigneusement mis en scène ces lettres, en portant une attention particulière aux différents détails de la pratique épistolaire antique et aux protagonistes (individuels ou collectifs) impliqués dans ces échanges épistolaires.

On a montré que ces six lettres, loin d'être de simples ornements littéraires, assument plusieurs fonctions et contribuent de manière significative au déroulement de l'intrigue. En effet, elles apparaissent comme l'une des causes directes ou indirectes

---

216. Ac 18,18.

217. Ac 22,3. Sur ces discours, voir notre article, S. BÉLANGER, « "M'est-il permis de te dire quelque chose ?" ».

218. Sur le danger que représentent les rumeurs dans l'Antiquité, voir S. BÉLANGER, M.L. CHAIEB, « Φήμη et fama ».

219. Ac 21,23-24.

des événements narrés. Parfois, elles justifient, d'autres fois cautionnent, les déplacements spatiaux de certains protagonistes du récit, permettant ainsi le passage d'un épisode à un autre. Dans certaines situations, leur rédaction est motivée par un contexte émotif négatif, dans d'autres, elles engendrent une réaction émotive positive lors de leur lecture. Dans certains cas, elles obligent les destinataires à l'action, dans d'autres, à se conformer à une décision prise officiellement. Parfois encore, c'est leur rédaction qui motive la tenue de certains événements. Émanant de diverses autorités juives, judéo-chrétiennes et romaines, ces lettres assument aussi une fonction d'instrument d'autorité, liée majoritairement à des contextes de crise, mais également de recommandation. Dans tous les cas, elles engagent l'autorité du ou des épistolier(s) auprès du ou des destinataire(s), particulièrement sur des enjeux précis ou des actions à accomplir, et contribuent à la circulation d'informations entre épistolier(s) et destinataire(s) éloigné(s) par la distance. Par conséquent, on peut considérer que ces six lettres appartiennent à la catégorie des documents officiels ou quasi officiels. Cinq de ces lettres impliquent directement le personnage de Paul alors que la sixième se laisse mieux saisir à la lumière des actions et des paroles de ce dernier. Finalement, ces lettres participent à la stratégie rhétorique et narrative de l'auteur de Luc-Actes. Cela apparaît particulièrement évident lors de leur réitération, procédé qui focalise l'attention du lecteur sur certaines lettres particulières tout en permettant à l'auteur de préciser certains éléments des événements narrés, afin d'apporter au lecteur des informations complémentaires et de contribuer à varier la compréhension que ce dernier a de ces événements.

Si la question de leur authenticité continue de susciter un important débat entre spécialistes, on peut néanmoins considérer qu'elles apparaissent crédibles narrative-ment. En effet, dans les sociétés anciennes, les membres éminents d'une communauté, particulièrement ceux dépositaires d'une quelconque forme d'autorité, étaient régulièrement appelés à rédiger des lettres afin de transmettre leurs ordres, leurs décisions, leurs avis, leurs recommandations ou des informations à leurs supérieurs ou à des membres d'une autre communauté. Il n'est dès lors pas surprenant que, dans le récit lucanien, l'ensemble des lettres émane de ce type de personnalités éminentes. De plus, ce genre de lettres officielles ou quasi officielles engage la responsabilité des épistoliers qui doivent, en tant que signataires, assumer la véracité de leur contenu. Mais pour garantir la fiabilité de ces informations, les lettres étaient généralement expédiées par un ou des porteur(s) de confiance ayant également pour fonction de les commenter et de les interpréter. Dans certains cas, le porteur d'une lettre se voyait confier par le ou les épistolier(s) un mandat particulier avec l'autorité d'agir au nom de ce(s) dernier(s). Plusieurs de ces divers éléments des pratiques épistolaires antiques sont finement reproduits dans le récit lucanien, particulièrement en ce qui concerne les lettres des autorités juives et des autorités judéo-chrétiennes de Jérusalem qui semblent les plus importantes du récit en raison de leur réitération. Il en va de même lorsque l'auteur de Luc-Actes introduit une lettre *verbatim*. En effet, ce dernier a soigné les termes employés dans ces lettres afin qu'ils correspondent à ce qu'aurait pu écrire tel épistolier (individuel ou collectif) dans telle circonstance, demeurant ainsi conforme au principe thucydidéen de recomposition des discours qu'il applique

à la recomposition des lettres. Ces divers éléments contribuent à rendre ces lettres et les pratiques épistolaires qui y sont associées extrêmement crédibles d'un point de vue narratif. Ainsi, comme tout bon historiographe antique, l'auteur de Luc-Actes insère des lettres narrativement afin d'expliquer les causes de certains événements, de donner une crédibilité à son récit historiographique, de persuader le lecteur de la qualité de son travail tel qu'il l'énonce dans son premier prologue, de rendre ce récit plus vivant, donc plus distrayant pour ses lecteurs, d'élaborer ou d'appuyer son argumentaire ou celui de ses personnages, tout en ouvrant parfois une fenêtre sur une dimension plus intimiste de la réalité narrée laissant découvrir l'émotivité de certains personnages. L'étude du dossier des lettres insérées narrativement dans les Actes des apôtres permet d'apporter de nouveaux éléments confirmant l'intuition de plusieurs spécialistes qui considèrent que l'auteur de Luc-Actes s'inscrit dans une démarche historiographique dont la vertu première est celle de la crédibilité des faits narrés, présentés comme réels ou donnés comme tels.

## Les six lettres insérées narrativement dans les Actes des apôtres

Lettres	Passage(s)	Épistolier(s)	Destinataire(s)	Objet de la lettre	Porteur(s) de la lettre	Lieu d'envoi	Lieu de réception	Catégorie de lettre	Verbatim
1.	9,1-2	Le grand prêtre	Les synagogues de Damas	[La mission de <b>Paul</b> ] d'emmener les adeptes de la Voie, liés, à Jérusalem	[Saul (= <b>Paul</b> )]	[Jérusalem] (?)	Damas	Juive	
	22,5	<i>Le grand prêtre et tout le collègue des anciens</i>	<i>Nos frères [juifs de Damas]</i>	<i>[La mission de <b>Paul</b>] de lier et d'amener à Jérusalem les partisans de la Voie pour les punir</i>	<i>[<b>Paul</b>]</i>	<i>Jérusalem (?)</i>	<i>Damas</i>	<i>Juive</i>	
	26,12	<i>Les grands prêtres (?)</i>	<i>[Juifs de Damas]</i>	<i>Pleins pouvoirs de <b>Paul</b> et mandat spécial des grands prêtres</i>	<i>[<b>Paul</b>]</i>	<i>Jérusalem (?)</i>	<i>Damas</i>	<i>Juive</i>	
2.	15,23b-29	Les apôtres, les anciens et les frères	Les frères d'origine non juive	Décision de l'« Assemblée de Jérusalem », soit le « Décret de Jérusalem »	<b>Paul</b> , Barnabas, Judas (= Barsabas) et Silas	Jérusalem	Antioche (+ Syrie et Cilicie)	Judéo-chrétienne	X
	16,4	<i>Les apôtres, les anciens et les frères</i>	<i>Les frères d'origine non juive</i>	<i>Décision de l'« Assemblée de Jérusalem », soit le « Décret de Jérusalem »</i>	<i><b>Paul</b>, Silas, et Timothée</i>	<i>Jérusalem</i>	<i>Les villes (?)</i>	<i>Judéo-chrétienne</i>	
	21,25	<i>Nous [Jacques et les anciens]</i>	<i>Les gentils qui sont devenus croyants</i>	<i>Décision de l'« Assemblée de Jérusalem », soit le « Décret de Jérusalem »</i>	<i>[<b>Paul</b>, Barnabas, Judas (= Barsabas) et Silas]</i>	<i>[Jérusalem]</i>	<i>[Antioche (+ Syrie et Cilicie)]</i>	<i>Judéo-chrétienne</i>	<i>[sous forme de résumé]</i>
3.	18,27	Les frères d'Éphèse	Les disciples d'Achaïe	Recommandation d'Apollos	[Apollos]	Éphèse	Achaïe	Judéo-chrétienne	
4.	23,26-30	Le tribun Claudius Lysias	Le gouverneur Félix	Les accusations et le complot contre <b>Paul</b>	Les cavaliers romains (?)	Jérusalem	Césarée	Romaine	X
5.	25,26-27	Le gouverneur Porcius Festus	L'Empereur romain	Les charges judiciaires contre <b>Paul</b>	Le centurion Julius, de la Cohorte Augusta (?)	Césarée	Rome	Romaine	
6.	28,21	Juifs (?) de Judée	Les notables juifs de Rome	Informations au sujet de <b>Paul</b>	(?)	Judée	Rome	Juive	

## Légende :

- (?) : Information inconnue ou incertaine.  
 (=) : Autre nom du personnage.  
 [ ] : Information pouvant être déduite du récit.  
 Italique : Répétition de la lettre qui précède.