

## Paul après Paul: une histoire de réception\*

DANIEL MARGUERAT

*Faculté de Théologie, Université de Lausanne, Anthropole, CH 1015 Lausanne, Switzerland*

The article addresses the problem of the reception of Paul: how does the construction of the image of Paul in the Deuteropauline letters (Colossians, Ephesians, 2 Thessalonians), the Pastoral letters, the Acts of the Apostles and the apocryphal Acts of Paul relate together? The difficult question of the relationship between Paul in his letters and Paul in Acts is treated first. A typology of the reception of Paul is proposed following three poles: documentary (his letters), biographical (his life) and doctoral (his permanent authority for the Church). The conception that Paul's letters were the only regulation for the memory of Paul in the first century is denied. This three poles typology is applied to some topics of the Pauline tradition: the status of the apostle, the suffering of the apostle, and his teaching. It is possible to observe finally how the writings which honor the memory of the apostle have interpreted these topics by working out a feature present in the writings of the apostle.

**Keywords:** Paul, reception of Paul, Acts, Pastorals, Ephesians, Acts of Paul

La question de la réception de Paul est aussi ancienne que la critique historique. Je l'énonce ainsi: dans cette destinée fabuleuse qu'a connue la figure de Paul dans le premier christianisme, comment comprendre et relier ses différentes traces? Quel paradigme appliquer pour relier à la fois les épîtres deutéro-pauliniennes (Col, Ep, 2 Th), les Pastorales (1–2 Tm, Tt), les Actes des apôtres et les *Actes apocryphes de Paul*?

Chacun de ces écrits se livre en effet à une construction spécifique de la figure de Paul. Les Deutéro-pauliniennes tout comme les Pastorales reprennent explicitement des motifs thématiques et biographiques des lettres de l'apôtre. Les Actes s'en distinguent en dressant de Paul l'image non pas d'un écrivain, mais d'un missionnaire fondateur d'églises. Quant aux *Actes apocryphes de Paul*, émanant de la fin du II<sup>e</sup> siècle, ils font droit autant à la figure du missionnaire qu'à

\* Cet article est la *Presidential Address* que j'ai prononcée lors de la 62<sup>e</sup> assemblée de la SNTS à Sibiu, le 1<sup>er</sup> août 2007. Une première version de la thèse que j'expose ici a été présentée à l'Université de Manchester dans le cadre de la *Manson Memorial Lecture* le 26 octobre 2006. Je remercie les collègues qui, en ces deux occasions, m'ont fourni d'intéressantes suggestions.

celle de l'écrivain (3<sup>e</sup> lettre aux Corinthiens). La façon dont je définis mon sujet indique que sur le plan littéraire, j'adopte la position qui me paraît toujours et encore comme la plus éclairante, même si elle est objet de débat: les Deutéropauliniennes et les Pastorales font partie d'un 'après Paul', quelles que soient les instances d'élaboration (secrétaire? école paulinienne?) de cette tradition post-paulinienne. Je traite donc ces épîtres comme provenant non de la main de l'apôtre, mais relevant de l'héritage de la pensée paulinienne.

Je commencerai (1) par poser le problème de la réception de Paul à propos de la relation entre les Actes des apôtres et la correspondance paulinienne. Je proposerai en second lieu un modèle de la réception de Paul (2). Puis j'appliquerai ce modèle à trois thèmes communs entre Paul et les écrits appartenant à son héritage: le statut de l'apôtre (3.1), la souffrance de l'apôtre (3.2) et l'enseignement (3.3). Brève conclusion (4).

### 1. Le Paul des épîtres et le Paul des Actes: entre rupture et harmonisation

La question du rapport entre l'image de Paul telle qu'elle ressort de ses écrits et l'image qui émerge des Actes est posée avec acuité depuis l'école de Tubingue. Elle donne lieu, encore et toujours, à l'affrontement de deux thèses: d'un côté les deux images de Paul sont déclarées inconciliables (thèse de rupture), de l'autre elles sont harmonisées.

Les divergences entre les données des épîtres et celles des Actes sont connues; je ne fais que les rappeler brièvement. Elles surgissent au niveau *informatif*: Paul se reconnaît piètre orateur (1 Co 2.4; 2 Co 10.10), alors que Luc lui attribue à l'image des orateurs anciens de brillants discours (Ac 13; 14; 17; 20; 22; 26).<sup>1</sup> L'assemblée de Jérusalem, qui doit trancher le désaccord entre la mission de Paul aux non-juifs et les judéo-chrétiens de Jérusalem, se conclut dans les Actes par l'imposition de quatre abstentions pour les non-juifs (Ac 15.20, 29), alors que Paul se vante en Ga 2.5–10 que rien ne lui fut imposé hormis la collecte pour Jérusalem. Paul s'élève contre le retour des chrétiens à la circoncision (Ga 5.1–12), mais en Ac 16.3 il concilie Timothée. On relève par ailleurs de troublants *silences*: pourquoi l'auteur des Actes ne mentionne-t-il ni les conflits théologiques auxquels Paul a dû faire face dans ses communautés, ni son activité épistolaire? Pourquoi Luc refuse-t-il à l'homme de Tarse le titre d'apôtre, qui joue pourtant un rôle fondamental dans la compréhension que Paul a de lui-même (Ga 1.1; 1 Co 9.1; 15.9)? Sur le plan *théologique*, les désaccords deviennent flagrants. Il est connu que le combat théologique essentiel de Paul s'est déroulé sur le terrain de la Torah: pour l'apôtre,

<sup>1</sup> J. C. Lentz, *Luke's Portrait of Paul* (SNTSMS 77; Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

le salut en Jésus-Christ est un salut 'sans les œuvres de la Loi' (Rm 3.20), et on lit en Galates que Paul n'admet là-dessus pas le moindre compromis; or cette polémique est absente des Actes, qui montrent un Paul affichant un attachement sans faille aux coutumes des pères (Ac 28.17b). De plus, à la cristallisation de la théologie paulinienne sur la croix répond, dans les discours des Actes, une focalisation du kérygme sur la résurrection du Christ: le désaccord entre juifs et chrétiens dans les Actes ne porte pas sur la croix, comme pour Paul, mais sur la résurrection de Jésus (Ac 2.22–36; 3.15–21; 13.26–39; 23.6–9; 26.6–8).

La thèse de la rupture a trouvé son expression classique dans un fameux article de Philipp Vielhauer de 1950.<sup>2</sup> L'auteur soutenait avec véhémence l'idée que Luc contrevenait dans les Actes à l'enseignement de Paul, d'une part en défendant une théologie naturelle dans le discours de Paul à Athènes (Ac 17.22–31), d'autre part en abandonnant la position paulinienne sur la Torah au nom d'une continuité christianisme/judaïsme, en quittant la christologie de la croix et en témoignant d'une eschatologie affaissée. Bref, concluait-il, 'der Verfasser der Apg ist in seiner Christologie vorpaulinisch, in seiner natürlicher Theologie, Gesetzesauffassung und Eschatologie nachpaulinisch. Es findet sich bei ihm kein einziger spezifisch paulinischer Gedanke'.<sup>3</sup> Voici Luc renvoyé de l'école paulinienne pour mauvais résultats! Or dans sa massivité, la position de Vielhauer s'est avérée intenable. Il n'est pas exact de dire qu'Ac 17 défend une théologie naturelle; l'échec de la connaissance païenne de Dieu y est aussi affirmé qu'en Rm 1.18–32: Dieu met fin maintenant, dit le Paul lucanien à Athènes, aux χρόνοι τῆς ἀγνοίας (Ac 17.30a), les temps d'ignorance, en annonçant la nécessité de se convertir à Celui qu'il a désigné comme Juge du monde (17.30b); la nécessaire *metanoia* fait intervenir le moment du changement qui rompt avec la théologie naturelle. En outre, opposer la circoncision de Timothée (Ac 16.3) à la non-circoncision de Tite (Ga 2.3) ne tient pas compte du fait que Tite est païen alors que Timothée est de mère juive; cela correspond à la position qu'énonce l'apôtre en 1 Co 9.20–21: 'J'ai été pour les juifs comme un juif [...] pour les sans-loi comme un sans-loi'; Paul fait explicitement état d'une position différenciée de sa part en fonction du statut religieux. En outre, opposer la version paulinienne de l'assemblée de Jérusalem (Ga 2.5–10) à celle de Luc (Ac 15.5–21) ne tient pas compte de la différence des genres littéraires: Paul argumente, alors que Luc décrit une pratique.<sup>4</sup>

2 P. Vielhauer, 'Zum "Paulinismus" der Apostelgeschichte', *Aufsätze zum Neuen Testament* (ThB 31; München: Kaiser, 1965) 9–27.

3 'Zum "Paulinismus" der Apostelgeschichte', 26.

4 L'argument est exploité dans la littérature gréco-romaine par T. Hillard, A. Nobbs et B. Winter, 'Acts and the Pauline Corpus I; Ancient Literary Parallels', *The Book of Acts in Its First Century Setting*, vol 1 (ed. B. W. Winter et A. D. Clarke; Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 1993) 183–213.

Il faut ajouter à cela que méthodologiquement, la visée propre de chaque écrit doit être prise en compte. Luc décrit Paul comme un débatteur à l'externe, avec la synagogue ou avec des auditoires païens, donc comme un *outsider*; dans sa correspondance, l'apôtre prend position au sein d'un débat à l'interne, il argumente comme un *insider*. Le Paul de Luc proclame l'Évangile, le Paul des épîtres en fait l'exégèse. On peut également attendre d'un écrit biographique qu'il fasse état de traits de l'apôtre que l'intéressé passe sous silence dans ses lettres ou mentionne brièvement; c'est le cas des actes de guérison, j'y reviendrai plus tard. Le défaut méthodologique de la position de Vielhauer est de superposer deux genres littéraires en considérant les lettres de Paul comme la norme à laquelle devraient se plier les Actes; en bref, sa thèse de la trahison lucanienne du paulinisme n'est plus défendable. On pourrait montrer d'ailleurs que l'opposition frontale construite par Vielhauer entre Luc et Paul est fortement imprégnée de la controverse théologique entre Barth et Brunner dans les années 1930, et que Vielhauer pense devoir rédupliquer le 'non' signifié par Barth à Brunner sur les relations entre la nature et la grâce.<sup>5</sup>

À l'autre extrémité, harmoniser les données des épîtres et des Actes, n'est pas satisfaisant pour autant.<sup>6</sup> Si elles plaident à juste titre pour la complémentarité des données de l'apôtre et de Luc, les positions déployées de part et d'autre sur la question de la Torah ne sont pas superposables. Vielhauer a raison: l'acuité du débat sur la validité de la Loi n'est plus du tout le souci de Luc. La christologie des Actes n'est pas du tout celle de Paul, focalisée sur la croix. Pas plus que celle de la rupture, la thèse harmonisante n'est à mes yeux défendable jusqu'au bout.

Que faire, sinon de sortir de l'alternative entre rupture et harmonisation? Une approche différenciée de la réception paulinienne devrait le permettre.

## 2. Une typologie de la réception de Paul

De quelles informations l'auteur des Actes disposait-il pour écrire son œuvre? Défendre l'idée d'un auteur compagnon de Paul ne me paraît guère possible, dans la mesure où l'état de la chrétienté reflétée par les Actes est proche de celui des Pastorales, dans les années 80. Il a été maintes fois montré que le discours d'adieu aux anciens d'Éphèse (Ac 20.18–35) témoigne d'une situation analogue à celle qu'adressent les Pastorales: annonce de tensions internes,

5 E. Brunner, *Natur und Gnade* (Tübingen: Mohr, 1934); K. Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner* (TEH 14; München: C. Kaiser, 1934). Je dois ces références à M. Wolter.

6 F. F. Bruce, 'Is the Paul of Acts the Real Paul?', *BJRL* 58 (1976) 282–305; C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (WUNT 49; Tübingen: Mohr, 1989); S. E. Porter, *The Paul of Acts: Essays in Literary Criticism, Rhetoric, and Theology* (WUNT 115; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999); A. Mittelstaedt, *Lukas als Historiker. Zur Datierung des lukanischen Doppelwerkes* (TANZ 43; Tübingen: Franke, 2006).

contestation de l'intégrité de Paul et polémique contre des prédications déviantes.<sup>7</sup> Maintenir l'idée du témoignage oculaire ne fait qu'aggraver le problème: comment un témoin, un auditeur jour après jour de Paul, pourrait-il omettre son activité épistolaire ou taire le titre d'apôtre pour lequel il s'est battu?

Il faut donc nous réinterroger sur les informations dont dispose Luc. Le modèle de l'harmonie et le modèle de la rupture ont en commun un présupposé: Luc a connu les lettres de Paul, mais pour des raisons inexplicables ne les cite pas. Question: en est-on si sûr? Est-on certain que Luc a eu connaissance de la correspondance paulinienne? L'intense travail mené actuellement sur la littérature apocryphe chrétienne conduit en effet à nous réinterroger sur les modalités de transmission de la tradition. L'existence de nombreux évangiles apocryphes ou actes apocryphes d'apôtres nous fait réaliser qu'en dehors et à côté de la tradition qui s'est fixée dans les écrits canoniques, nombre de traditions orales ou partiellement écrites, que vont recueillir plus tard les apocryphes, circulaient dans les communautés. Nous savons plus distinctement aujourd'hui que la rédaction des écrits canoniques n'a pas, et de loin, épuisé les possibilités de la tradition sur Jésus et les apôtres. Bien d'autres traditions, et des communautés vivant de ces traditions répétées de bouche à oreille ou véhiculées par des prophètes ou des enseignants, composaient le tissu du christianisme aux deux premiers siècles.

Que s'est-il passé après la mort de Paul, autour de l'année 60? La circulation de ses lettres est attestée déjà de son vivant (2 Co 10.10). Ses écrits ont été progressivement collectés et rassemblés, les premières traces d'un canon des épîtres pauliniennes datant de la fin du premier siècle. *1 Clément*, Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne font état d'une connaissance de ses écrits, mais sans s'intéresser à la personne de l'apôtre.<sup>8</sup> Entre 60 et 100, que s'est-il passé d'autre? L'héritage de Paul a été préservé selon d'autres modes, selon d'autres voies que le rassemblement de ses écrits. C'est à mon avis un anachronisme que d'imaginer Luc écrivant l'histoire de Paul avec, sous les yeux, les lettres de l'apôtre. Entre les Actes et le canon des lettres pauliniennes, une étape historique est négligée: le phénomène complexe et multiforme de la réception de Paul.

### 2.1 *Les trois pôles de la réception de Paul*

Parler de 'réception' signale, par rapport aux confrontations immédiates auxquelles se livrent les tenants de la rupture ou de l'harmonie, un changement de paradigme. Le phénomène de réception implique qu'une dialectique d'iden-

7 J. Dupont, *Le discours de Milet. Testament pastoral de saint Paul (Actes 20,18–36)* (LeDiv 32; Paris: Cerf, 1962); B. Roberts Gaventa, 'Theology and Ecclesiology in the Miletus Speech: Reflections on Content and Context', *NTS* 50 (2004) 36–52.

8 A. Lindemann, 'Der Apostel Paulus im 2. Jahrhundert', *Paulus. Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999) 294–322.

tité et de déplacement caractérise la relation entre une pensée originelle et sa reprise ultérieure. La diversité des formes qu'a prise la tradition paulinienne correspond à ce constat: d'un côté des lettres imitent le style de l'apôtre et présentent un enseignement en son nom, ce sont les épîtres deutéro-pauliniennes et les Pastorales; d'un autre côté, la mémoire de l'apôtre est magnifiée par le rappel de son action: c'est le cas des Actes des apôtres et des *Actes de Paul*. François Bovon a défendu la thèse que la réception de l'apôtre, au premier siècle, avait pris ces deux formes: d'un côté Paul survit dans les lettres comme 'document', de l'autre dans les écrits biographiques comme 'monument'.<sup>9</sup> La proposition est intéressante, mais réclame un correctif: tant Colossiens et Éphésiens que 2 Timothée poursuivent l'activité épistolaire de Paul, mais sans négliger pour autant la dimension biographique du personnage, notamment sa vie de souffrance (Col 1.1–11; 1.24–2.4; Ep 3; 2 Tm 1.12–2.7; 4.6–8).

Poursuivant cette intuition, je dirais que la réception de Paul s'est organisée autour de trois pôles: *documentaire, biographique et doctoral*. Le pôle 'documentaire' retient en Paul l'écrivain: ses écrits sont recueillis, copiés, reconfigurés pour certains, rassemblés en une collection qui s'intégrera au canon du Nouveau Testament. Sur le pôle 'biographique', Paul est célébré comme le héraut de l'Évangile, le missionnaire des nations, dont on narre les hauts faits (Luc le fait dans les Actes); une hagiographie se prépare ici, dont les *Actes de Paul* seront le dépôt un siècle plus tard. Sur le pôle 'doctoral', Paul est invoqué comme le docteur de l'Église: on imite ses sentences dans des lettres pseudépigraphiques, on étend son enseignement dans le domaine de l'ecclésiologie et de l'éthique, on écrit en son nom; ce sont les Deutéro-pauliniennes et les Pastorales.

Le plus important à réaliser est que ces trois types de réception sont parallèles et synchrones; ils se déroulent entre les années 60 et 100. Ils représentent trois façons d'assumer l'absence de l'apôtre, soit en fixant la mémoire de sa vie (héritage 'biographique'), soit en préservant ses écrits (héritage 'documentaire'), soit en l'instituant comme icône théologique garante de l'interprétation orthodoxe (héritage 'doctoral'; cf. Col 2.5). Chacune de ces gestions de l'héritage paulinien sélectionne les traits qui lui conviennent dans la figure de l'apôtre et confère à cette figure un statut spécifique. La figure de l'apôtre s'est donc construite sur trois voies parallèles. J'insiste: le canon des épîtres pauliniennes ne constitue pas le socle documentaire commun, la toile de fond sur laquelle se serait construite toute la réception de l'apôtre. La réception documentaire constitue en elle-même une filière dans la réception de la figure de Paul, une filière spécifique, qui retient de lui son statut d'écrivain polémiste. Encore une fois, il est anachronique de penser que puisque nous avons sous les yeux aujourd'hui sa correspondance, ses

9 F. Bovon, 'Paul comme Document et Paul comme Monument', *Chrétiens en conflit. L'Épître de Paul aux Galates* (ed. J. Allaz, etc.; Essais bibliques 13; Genève: Labor et Fides, 1987) 54–65.

lettres constituaient au premier siècle l'unique medium de connaissance de l'apôtre. Ce que nous savons de la rareté de l'écrit dans l'Antiquité doit nous conduire à penser le contraire: le souvenir de l'apôtre s'est maintenu prioritairement par les récits traditionnels préservés dans les communautés qu'il avait fondées. Seuls les lettrés avaient accès à l'écrit; en aucun cas, la mémoire sociale de l'apôtre ne s'est transmise suivant des canaux purement littéraires.

Les conséquences du paradigme que je propose sont importantes pour la construction de la figure de Paul. Le pôle 'doctoral' poursuit l'activité littéraire de l'apôtre et se nourrit de ses écrits; cette activité de lecture et de relecture peut être repérée aux effets d'intertextualité qu'entretiennent les lettres pseudépigraphes avec les lettres proto-pauliniennes.<sup>10</sup> Il n'en va pas de même sur le pôle 'biographique', ce que traduit le silence de Luc sur les écrits de Paul: la connaissance que l'auteur a de son héros n'est pas une connaissance littéraire. Luc travaille avec la mémoire de la vie et de l'enseignement de Paul préservée dans son milieu, où vingt ans après, le débat de Paul sur la Torah a perdu son actualité. Le souvenir en a été préservé (Ac 15.1–35; 16.1–6; 21.17–26), mais la discussion comme telle est absente des Actes: non parce que Luc aurait mal lu Paul, mais parce qu'il dépend d'une autre source d'information. En revanche, la mémoire des communautés fondées par l'apôtre des Gentils lui fournit un abondant matériau narratif absent des épîtres. Il est donc inadéquat de mesurer la fiabilité de l'historiographie lucanienne à une norme que constituerait le corps des écrits pauliniens, dans la mesure où précisément, ces écrits ne constituaient pas encore la norme de la tradition paulinienne.

## 2.2 *Paul guérisseur*

Un exemple: l'image de Paul guérisseur. Le livre des Actes nous rapporte de lui cinq actes miraculeux (13.9–11; 14.8–10; 16.16–18; 28.7–8), ainsi qu'une résurrection de mort (20.7–12) et un sommaire de guérisons (19.11–12). L'école de Tubingue a pointé le doigt sur le procédé de *syncrisis* entre Pierre et Paul systématiquement construit dans les Actes, et conclu que Luc aurait distribué entre Pierre et Paul les mêmes qualités pour modeler le portrait de l'un sur l'autre. Jacob Jervell a eu raison de protester en invoquant l'activité thérapeutique de Paul attestée par ses lettres.<sup>11</sup> Il a attiré l'attention sur les 'signes de l'apôtre' (τὰ σημεῖα τοῦ ἀποστόλου) revendiqués par l'apôtre en 2 Co 12.12. La modalité des 'signes de l'apôtre' est explicitée par la triade 'signes, prodiges et actes de puissance', que

<sup>10</sup> A. Merz, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe* (NTOA 52; Göttingen/Fribourg: Vandenhoeck & Ruprecht/Academic Press, 2004).

<sup>11</sup> J. Jervell, *The Unknown Paul: Essays on Luke-Acts and Early Christian History* (Minneapolis: Augsburg, 1984) 76–95.

l'on retrouve dans les Actes.<sup>12</sup> En Rm 15.18b–19, l'apôtre synthétise son ministère à l'aide des mêmes termes: Christ a œuvré par lui 'pour l'obéissance des nations, par la parole et l'action, par la puissance des signes et prodiges (ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων)'. Aux Thessaloniens, il parle de l'Évangile 'qui n'a pas été pour vous en parole seulement, mais en puissance et en Esprit saint' (1 Th 1.5).

Bref, ce sur quoi Paul demeure si discret, la mémoire 'biographique' nous l'a préservé. Les Actes l'inscrivent au sein d'un schématisme de corrélation Jésus–Pierre–Paul, alors que les *Actes de Paul*, dans leur relecture des Actes canoniques, cèdent à l'amplification légendaire; mais sur le fond, c'est-à-dire en décrivant Paul comme un guérisseur, ces écrits n'ont rien inventé. Plus encore: ils nous permettent de mieux comprendre ce que fut 'l'effet Paul' dans les communautés qu'il a fondées, et qui l'ont accueilli, à l'instar des Galates, comme 'un ange de Dieu' (Ga 4.14).

### 2.3 Les points de contact

Les contacts terminologiques entre les Actes et le langage paulinien ne sont pas nombreux.<sup>13</sup> Le même verbe πορθεῖν désigne l'opposition de Paul au mouvement chrétien (Ga 1.13; Ac 9.21) ainsi que la formule ζηλωτῆς ὑπάρχων (Ga 1.14; Ac 22.3). Dans l'épisode de la fuite de Damas, on lit les mêmes expressions 'à travers la muraille' (διὰ τοῦ τεύχους) et 'faire descendre' (χαλᾶν) en 2 Co 11.33 et Ac 9.25. Ces contacts s'expliquent aisément par la diffusion de la légende paulinienne: comme on s'en aperçoit à la lecture de Ph 3.6, Paul a lui-même contribué à la diffusion de son image de persécuteur repent. Les contacts terminologiques touchant son enseignement, présents dans le discours de Pierre chez Corneille (Ac 10.43) et dans l'homélie de Paul à Antioche de Pisidie (13.38–39), seront abordés sous 3.3; il ne s'agit pas de citations, mais d'une utilisation de *logia* de l'apôtre en circulation dans les communautés pauliniennes.

J'illustre ma thèse sur les deux points de contact narratif entre les Actes et les lettres pauliniennes: le résultat de l'assemblée de Jérusalem et la fuite de Damas.

Alors que Paul fait le bilan de l'assemblée de Jérusalem à l'intention des Galates: 'À eux, nous ne nous sommes pas soumis, même pour une concession momentanée, afin que la vérité de l'Évangile fût maintenue pour vous' (Ga 2.5), le récit des Actes met en place les quatre abstinences du décret apostolique (Ac 15.20, 29): idolâtrie, immoralité (πορνεία), viande étouffée et sang sont interdits aux pagano-chrétiens. Encore une fois, l'opposition frontale du texte de Paul et du texte de Luc a le plus souvent conduit à soupçonner Luc d'insérer ici un disposi-

<sup>12</sup> Ac 2.22; 8.13. Voir aussi 2.19, 43; 4.30; 5.12; 6.8; 7.36; 14.3; 15.12.

<sup>13</sup> Cf. W. O. Walker, 'Acts and the Pauline Corpus Reconsidered', *JSNT* 24 (1985) 3–23 ou *The Pauline Writings* (ed. S. E. Porter et C. E. Evans; The Biblical Seminar 34; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995) 55–74.



tif tardif et local adopté par des communautés judéo-chrétiennes; peut-être Luc a-t-il effectivement recueilli un tel dispositif. Le plus important à mon avis est qu'il rend ainsi compte de la pratique effective de Paul. Lorsque Paul requiert, à Corinthe (1 Co 8) ou à Rome (Rm 14), l'égard des forts envers les faibles, il plaide en effet sotériologiquement pour la liberté des forts, mais leur recommande pragmatiquement l'abstinence: 'Si en prenant telle nourriture tu attristes ton frère, tu ne marches plus selon l'amour; garde-toi, pour une question de nourriture, de faire périr celui pour lequel Christ est mort' (Rm 14.15). Ne retrouve-t-on pas dans le dispositif du décret apostolique cet écho de l'attitude de l'apôtre, à la fois théologiquement ferme et éthiquement souple, au nom de l'*agapè*?<sup>14</sup> On conçoit que dans la stratégie rhétorique de Ga 2, Paul défende le principe sotériologique et non ses modulations éthiques; celles-ci ont été retenues dans la mémoire de l'apôtre recueillie par Luc.

Le second point de contact narratif est le fameux incident de la fuite dans la corbeille, par dessus la muraille de Damas. L'hostilité qui fait fuir l'apôtre est attribuée par Paul à l'ethnarque du roi Arétas (2 Co 11.32–33), par Luc aux juifs (Ac 9.25). Les deux versions ne concordent donc pas. Les propositions consistant à créditer Luc d'une relecture falsifiante de l'épisode de 2 Co 11 n'ont pas manqué dans l'exégèse. Mais il est plus vraisemblable qu'une anecdote aussi spectaculaire ait donné lieu, dans la tradition orale, à de multiples variantes; c'est là que l'auteur des Actes a puisé sa version, choisissant sans nul doute celle qui convenait le mieux à son propos, à savoir de présenter les juifs dans le rôle des persécuteurs d'un Paul tout juste converti de son activité de persécuteur du Christ (9.26–30).<sup>15</sup> Ici encore, la tradition à laquelle puise l'auteur des Actes ne se nourrit pas premièrement des écrits de l'apôtre, mais de son histoire de vie.

On est en droit, bien entendu, de s'interroger sur la plausibilité historique d'un tel paradigme. Un aussi grand admirateur de Paul qu'est l'auteur des Actes a-t-il pu ignorer l'existence des lettres attribuées à son héros? L'existence dans les communautés pauliniennes de la copie de certaines lettres ne pouvait guère passer inaperçue. On ne peut donc pas affirmer avec certitude que Luc ne les a pas connues; mais au vu de son œuvre, on peut constater qu'il les a ignorées. Leur éclipse dans les Actes ne prouve pas l'ignorance littéraire de l'auteur, mais signale que dans le milieu traditionnel auquel il appartient, les lettres ne régulaient pas la mémoire de l'apôtre. Considérer qu'une connaissance 'authentique' de Paul passe par la médiation exclusive de ses écrits, au mépris de la trace que son action a laissée dans l'histoire, est un préjugé qui date du siècle des Lumières.

14 K. Loening, 'Das Evangelium und die Kulturen. Heilsgeschichtliche und kulturelle Aspekte kirchlicher Realität in der Apostelgeschichte', *ANRW* II,25.3 (Berlin: W. de Gruyter, 1985) 2604–46, surtout 2623–5.

15 Voir D. Marguerat, *Les Actes des apôtres (1–12)* (CNT 5a; Genève: Labor et Fides, 2007) 340–1.

E.J. Goodspeed a lancé en son temps l'idée que le canon des lettres pauliniennes avait été constitué par un admirateur anonyme de Paul, dont l'intérêt avait été éveillé par la lecture des Actes récemment publiés, et qu'il était allé collecter ses lettres dans les communautés fondées par l'apôtre.<sup>16</sup> Compte tenu du processus long et complexe qui a présidé à la constitution du canon paulinien et à la reconfiguration de plusieurs de ses lettres, cette idée romantique doit être abandonnée; mais l'intuition qui la guidait peut être retenue: au moment où Luc écrit, le canon des lettres pauliniennes n'est encore ni vraiment constitué, ni achevé – car la rédaction des Pastorales est en cours – ni surtout érigé en corpus référentiel de la mémoire de l'apôtre.<sup>17</sup>

J'illustre maintenant cette gestion différenciée de l'héritage paulinien en montrant comment la présence de motifs sur le pôle 'biographique' et le pôle 'doctoral' développe des potentialités inscrites dans les lettres de l'apôtre. Autrement dit: je veux montrer comment le choix de motifs différents, sur l'un ou l'autre des pôles de la réception paulinienne, correspond à des potentialités présentes dans les lettres de Paul, mais développées diversement en fonction des besoins de la tradition.

### 3. Une réception différenciée de Paul

Comment la figure de Paul a-t-elle été construite dans les écrits que j'affilie aux pôles biographique et doctoral? et peut-on identifier dans les lettres de Paul la source traditionnelle des motifs retenus dans cette construction différenciée selon les écrits? Je répète que ce qui différencie à mes yeux la filière biographique de la filière doctorale, c'est que les écrits 'doctoraux' se livrent à une relecture des épîtres proto-pauliniennes, tandis que les écrits 'biographiques' dérivent d'une mémoire de l'apôtre non normée par les écrits de la main de Paul.

#### 3.1 *Le statut de Paul*

Quel statut est accordé à Paul du point de vue de l'histoire du salut?

Dans les *Actes des apôtres*, la situation est claire. Le récit témoigne d'un intérêt marqué pour le personnage de Paul, qui domine la narration dès le chapitre 13. Paul est le  $\sigma\kappa\epsilon\upsilon\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\kappa\lambda\omicron\gamma\eta\varsigma$  (9.15), l'instrument choisi par Dieu pour proclamer l'Évangile hors de son espace originaire, le judaïsme. Luc voit en lui l'homme providentiel par qui le témoignage du Ressuscité gagnera l'ἔσχατον τῆς γῆς (1.8). La concentration progressive de la narration sur la figure de Paul est le résultat d'une stratégie narrative: introduit subrepticement dans le récit à l'occasion du martyre d'Étienne (7.58–8.3), converti (9.1–31), actif à Antioche (11.25–26), Saul/Paul est le

16 E. J. Goodspeed, *New Solutions of the New Testament Problems* (Chicago, 1927).

17 C. K. Barrett, 'Acts and the Pauline Corpus', *ET* 78 (1976) 2–5.

compagnon de Barnabé en Ac 13–14, puis il joue le premier rôle dans le second voyage missionnaire d'Ac 15–21; dès le chapitre 22, il figure seul en témoin accusé, proclamant l'Évangile à la face de Jérusalem et de l'officialité de l'Empire. Luc a savamment organisé une montée en puissance de son héros d'Ac 7 à Ac 28.<sup>18</sup>

Mais il faut tout aussitôt ajouter que l'intrigue des Actes met en place une série de personnages avant lui: Paul est précédé. Il n'est ni le premier, ni – comme on le dit trop souvent – le partenaire d'un récit à deux têtes, Pierre et Paul. Luc, pour qui l'argument de la continuité est théologiquement structurant, a mis en place, entre le temps des Douze apôtres à Jérusalem (Ac 1–6) et le temps de Paul (Ac 13–28), une série de figures intermédiaires: Étienne qui provoque la crise avec le judaïsme jérusalémite (6.8–7.60), Philippe qui évangélise hors de la Judée (8.5–40), Barnabé qui introduit Paul dans la communauté de Jérusalem (9.27) et l'associe à l'évangélisation d'Antioche (11.25–26). Cette succession narrative insère Paul dans une chaîne de témoins qui préserve le lecteur de l'isoler. Plus important encore, Paul n'est pas l'inaugurateur de l'ouverture de la mission aux non-juifs; ce privilège est attribué à Pierre, dans la fameuse rencontre avec Corneille qui sanctionne l'abandon de la barrière millénaire entre le pur et l'impur (10.1–11.18). Ce dispositif narratif est signifiant: l'ouverture programmatique à l'évangélisation des non-juifs, à laquelle Dieu pousse Pierre, est insérée entre le récit de la conversion de Paul à Damas (Ac 9) et le début de sa mission (Ac 13); Paul ne fait que poursuivre une ouverture inaugurée par Pierre et mise en œuvre avant lui par les chrétiens hellénistes réfugiés à Antioche (11.19–20). Ce statut second de Paul par rapport aux Douze se vérifie dans le surprenant refus lucanien de lui accorder le titre d'ἀπόστολος, réservé aux compagnons de Jésus (1.21–22).<sup>19</sup> Peut-on imaginer qu'un lecteur des épîtres ose une pareille privation? L'image finale d'un Paul accueillant et prêchant à Rome à 'tous ceux qui viennent à lui' (28.30), juifs et non-juifs, concrétise le lien que constitue dans les Actes l'homme de Tarse entre Israël et l'Église – un lien que Luc réaffirme malgré la notification du refus signifié par Israël à l'Évangile (28.26–27).

Dans les *Deutéro-pauliniennes*, Paul est aussi une figure d'inclusivité, non plus entre Israël et l'Église, mais entre juifs et païens. Le slogan de Ga 3.28, mais aussi Rm 3.22–23 et 10.12–13 devaient résonner dans la tradition paulinienne. En Colossiens, Paul apparaît comme le proclamateur par excellence de la parole de Dieu (1.25), une parole identifiée à l'Évangile (1.5) et interprétée comme un μυστήριον (1.26); ce mystère caché depuis les siècles et maintenant manifesté, et dont Paul est le destinataire privilégié, n'est pas simplement Christ, mais Christ év

18 D. Marguerat, 'L'image de Paul dans les Actes des Apôtres', ACFEB, *Les Actes des Apôtres. Histoire, récit, théologie* (ed. M. Berder; LeDiv 199; Paris: Cerf, 2005) 121–54.

19 Je considère que l'exception de 14.4, 14, où ἀπόστολος désigne au pluriel Barnabé et Paul, est un lapsus signalant que l'auteur est conscient du titre apostolique accordé à Paul, mais décide de ne pas le lui attribuer.

ὑμῖν (1.27), ‘Christ parmi vous’. La catégorie du μυστήριον, fondamentale en Colossiens (1.26, 27; 2.2; 4.3), trouve sa concrétisation ultime dans la présence de l’Évangile parmi les nations, et l’existence de l’église de Colosses en est un signe. L’épître aux Éphésiens apporte au μυστήριον son interprétation ecclésiologique. Le mystère, dont Paul a reçu connaissance par révélation (3.3), est toujours le ‘mystère du Christ’, mais son contenu est décrit en 3.6: ‘les païens sont associés au même héritage, au même corps, à la même promesse dans le Christ Jésus par l’Évangile’. Éphésiens dégage donc les implications ecclésiologiques du ‘Christ parmi vous’ de Colossiens: il s’agit de créer l’homme nouveau à partir des juifs et des païens, et de les réconcilier tous les deux avec Dieu en un seul corps au moyen de la croix (2.15–16 condense 2.11–22). Le ‘mystère’ n’est donc autre que l’interprétation ecclésiologique et missiologique de l’Évangile paulinien. Ce qui est significatif ici, c’est que Paul n’est plus seulement le récepteur de la révélation, mais son proclamateur autorisé par Dieu. Il devient partie intégrante de l’Évangile qu’il annonce, puisqu’il s’agit pour lui d’accomplir (πληρῶσαι) la parole de Dieu (Col 1.25). Paul appartient désormais au μυστήριον.<sup>20</sup>

Le tableau change notablement dans les *Pastorales*. Paul est le seul auteur des lettres (diff. Col 1.1) et le seul apôtre nommé dans les lettres. Paul est le πρῶτος (1 Tm 1.15), le premier des pécheurs sauvés, le modèle (ὑποτύπωσις 2 Tm 1.13) de tous ceux qui viennent à la foi. Il est à l’origine de la καλὴ παραθήκη (2 Tm 1.14), le ‘bon dépôt’ que Timothée a charge de préserver. Paul exhorte ainsi à garder son enseignement, sa saine doctrine, régissant la vie de l’Église suivant le modèle de l’οἶκος gréco-romaine: 1 Tm et Tt sont les témoins de cette organisation de la maison, distribuant à chaque catégorie (évêque, diacre, ancien, veuve, esclave) sa place, son comportement et son rôle. Paul est posé ici comme le fondateur et l’organisateur de l’Église. La priorité qui lui est reconnue comme πρῶτος (1 Tm 1.15) est à la fois une priorité temporelle dans l’ordre de la conversion et une priorité théologique en tant que modèle des croyants à venir. La contradiction est flagrante avec la déclaration de 1 Co 15.8–9, où l’apôtre se dégrade face aux premiers bénéficiaires des apparitions pascales en se posant comme l’ἔσχατος πάντων, le dernier de tous, le moindre, l’ἐλάχιστος; c’est à Céphas que, de fait, le statut de πρῶτος est reconnu (1 Co 15.5). Mais en réalité, une tension domine le passage puisque Paul affirme au verset 10: ‘mais j’ai travaillé plus qu’eux tous (περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα)’. Il y a tension entre la postériorité de

20 “Paulus” nun selbst zum Inhalt der Verkündigung gehört, also in das “Mysterium” hineingeht. H. Merklein, ‘Paulinische Theologie in der Rezeption des Kolosser- und Epheserbriefes’, *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften* (ed. K. Kertelge; QD 89; Freiburg: Herder, 1981) 25–69, citation 29. Entre Colossiens et Éphésiens, une différence est perceptible dans la mesure où le Paul des Colossiens est seul habilité à proclamer le mystère (Col 4.4), aucune référence n’étant faite à la tradition apostolique commune; en revanche, le μυστήριον en Ep 3.5 est révélé ‘par l’Esprit à ses saints apôtres et prophètes’.

Paul (l'ἔσχατος πάντων) et sa revendication d'une grâce plus efficiente en lui. Paul lui-même ne se présente jamais comme le premier d'une lignée, et Éphésiens le pose comme 'le dernier de tous les saints' (Ep 3.8). L'argument de la priorité, dont on sait qu'il était largement diffusé dans la philosophie populaire, s'est donc inversé entre 1 Co 15.5 et 1 Tm 1.15, si bien que la priorité pétrinienne de 1 Co 15 a été affectée à Paul en 1 Tm.<sup>21</sup> Il m'apparaît que les Pastorales radicalisent le paradoxe paulinien de 1 Co 15, mais en le simplifiant à partir du περισσότερον de 1 Co 15.10, qui devient l'élément dominant; c'est ainsi qu'elles construisent le type du 'premier pécheur/premier sauvé'. Le fondement théologique n'en est pas moins maintenu: de part et d'autre l'agir vient de Dieu, en 1 Co (cf. 15.10a) comme en 1 Tm (cf. le passif divin ἡλεήθην, 'j'ai été pris en miséricorde', de 1.13, 16).

2 Tm, qui occupe une place singulière au sein des Pastorales, se distingue par l'ancrage biographique qu'elle assure à l'enseignement de Paul, à la différence de 1 Tm et Tt. Son image de l'auteur emprisonné à Rome et prêchant (1.17) reprend le dernier tableau d'Ac 28.30–31 pour en faire la situation d'énonciation de l'épître; elle envisage donc visiblement le temps après Paul. La sédentarisation forcée de l'apôtre explique la situation instable de l'Église où d'anciens collaborateurs agissent sans être fiables; c'est dans cette fragilité successorale qu'intervient 2 Tm. Le réseau des collaborateurs de Paul est largement cité (1.5, 15–18, 20; 2.17; 3.12–13; 4.9–21). Ceux qui l'ont abandonné (1.15; 4.9–10) contrastent avec ceux qui lui sont fidèles (1.16; 4.11). La tradition paulinienne mêle ici des données venues des épîtres et des Actes à des données propres, avec un souci de relier le pôle 'doctoral' au pôle 'biographique'.<sup>22</sup>

De l'intégration de Paul dans une chaîne de témoins (Actes) à la posture de fondateur de l'Église (Pastorales), on voit se dessiner une ligne évolutive où Paul reçoit un statut progressivement hiératique. Les Deutéro-pauliniennes, qui affectent à l'apôtre une fonction de médiateur du 'mystère' (Col/Ep), occupent une position médiane dans cette évolution. Elle s'accroît encore si l'on passe aux *Actes de Paul*, un écrit que Tertullien attribue à un presbytre admirateur de Paul – un auteur mal inspiré selon lui (*De Baptismo* 17.5). Ce à quoi l'on assiste ici, c'est à la superposition de la figure du Christ et de celle de l'apôtre.

Les exemples ne manquent pas. Traînée au théâtre pour être brûlée, Thècle cherche Paul des yeux et voit 'le Seigneur assis, sous les traits de Paul'; au moment où elle le fixe des yeux, celui-ci s'en va au ciel (*AcPl* 3.21). Paul avait été auparavant chassé de la ville, et c'est le Christ qui emprunte son visage pour rassurer Thècle

21 Avec M. Wolter, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition* (FRLANT 146; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988) 51–6.

22 Cette conjonction des pôles est-elle un indice que 2 Tm a été rédigée avant les autres Pastorales en un temps où le souvenir de Paul était encore vif ou (plutôt) le signe que l'écriture de 2 Tm témoigne d'une volonté tardive d'harmonisation entre les différents pôles de la réception de Paul?

avant l'épreuve. Plus tard, lorsque Paul est emprisonné avec ses compagnons avant d'être livré aux bêtes, il prie Dieu pour être délivré. Un miracle se produit: les portes de la prison s'ouvrent, les gardes sont endormis, mais voici qu'un 'jeune homme ressemblant [au] corps de Paul, éclairant non avec une lanterne, mais par le rayonnement de son corps, les précédait jusqu'à ce qu'ils parvinssent à la mer' (9.20). C'est le Christ sous les traits de Paul qui les guide vers la délivrance.

Le procédé est subtil, notons-le. Jésus n'est pas confondu avec Paul, mais il arbore ses traits. La conviction que le Seigneur intervient au travers de lui est si forte qu'elle génère une image brouillée: est-ce Paul qui agit, ou plutôt Jésus? On perçoit ici l'émergence d'un stade de vénération de l'apôtre atteint vers le milieu du II<sup>e</sup> siècle: Paul n'est plus le disciple, l'apôtre, mais le saint, le bienheureux; son image rejoint celle du Christ jusqu'à fusionner temporairement avec elle. Par glissements successifs, le Christ est absorbé par la sphère divine, et l'apôtre tend à s'identifier avec le Sauveur. Au terme de l'itinéraire biographique des *Actes de Paul*, l'apôtre est décapité sur ordre de Néron. Après son exécution, il apparaît devant l'empereur et devant sa cour: 'César, voici Paul, le soldat de Dieu; je ne suis pas mort, mais je vis' (14.6). Le retour de Paul à la vie réduplique le miracle de Pâques, et sa résurrection devient une preuve confondant les païens incrédules. De médiateur, l'apôtre est devenu source de la révélation.

Ce qui m'apparaît au terme de cette concentration croissante sur l'unicité de Paul, c'est que les différents statuts accordés à l'apôtre correspondent à diverses faces de la compréhension que Paul avait de lui-même. Chaque pôle de la réception paulinienne a concrétisé une potentialité présente dans les écrits de l'apôtre. L'inscription de Paul dans une chaîne de témoins (Ac), son statut second par rapport au fondement apostolique (Ep), correspondent au positionnement de l'apôtre en 1 Co 15.5–11, où il s'aligne en dernier lieu après Céphas, après le cercle des Douze et une série de témoins, comme le dernier des apôtres. Paul se déclare précédé d'une tradition apostolique. Mais lorsque les Pastorales construisent la figure du fondateur de l'Église, elles valorisent une tradition qui s'est développée à partir d'autres déclarations de Paul: là où il se dit au bénéfice d'une révélation qui ne doit rien aux médiations humaines, mais à une révélation directe de Jésus Christ (Ga 1.11–12); là où Paul se pose en tant que père (1 Th 1.11) ou mère (1 Th 1.7) de la communauté; là où il se déclare 'bonne odeur du Christ' (2 Co 2.15) pour l'Église. De même, dans le conflit avec les chrétiens de Galatie, Paul n'hésite pas à réfuter toute possibilité d'un 'autre Évangile' que celui qu'il annonce, et qui se confond avec 'l'Évangile du Christ' (Ga 1.6–7). L'image de Paul contenue dans ses lettres n'est ni lisse, ni uniforme. On rencontre chez lui cette ambivalence d'être à la fois inscrit dans une tradition qui le précède et à l'origine d'un mouvement qui tient de son Évangile. L'histoire de sa réception a amplifié cette ambivalence jusqu'à construire des images de l'apôtre aussi divergentes.

### 3.2 La souffrance de l'apôtre

Le fondement christologique donné à la souffrance de l'apôtre, et par elle à la souffrance de la communauté, est une structure théologique fondamentale de la théologie de Paul. Ce fondement se concrétise par la catégorie de la *κοινωνία*: 'pour le connaître, lui et la puissance de sa résurrection, et la communion (*κοινωνία*) à ses souffrances, étant conformé (*συμμορφιζόμενος*) à sa mort' (Ph 3.10). La communion aux souffrances du Christ est commentée par la tournure participiale *συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ*, dont le présent signale qu'elle ne s'applique pas au baptême, mais aux épreuves de la vie apostolique. Ainsi la condition apostolique est le lieu d'une double expérimentation, à la fois de la puissance de la résurrection (sous horizon eschatologique: Ph 3.11) et de la conformité au destin souffrant du Christ. Le même champ sémantique mort/résurrection apparaît en 2 Co 13.4, où le parallélisme structurel aligne le destin de l'apôtre sur celui de Jésus:

il a été crucifié dans la faiblesse, mais il vit de la puissance de Dieu; et nous aussi sommes faibles en lui, mais nous vivons avec lui de la puissance de Dieu pour vous.<sup>23</sup>

La même catégorie de la *κοινωνία* s'applique à la souffrance des croyants. Les chrétiens de Corinthe ont été 'participants (*κοινωνοί*)' de ses souffrances (2 Co 1.7), ils ont enduré 'les mêmes souffrances' (2 Co 1.6). La souffrance apostolique constitue l'horizon de compréhension de la souffrance de la communauté, de la même façon que celle du Christ constitue l'horizon de compréhension de la souffrance de l'apôtre.<sup>24</sup> Cette double corrélation communauté/apôtre et apôtre/Christ est explicitée dans les sentences d'imitation: 'et vous, vous nous avez imités, nous et le Seigneur' (1 Th 1.6; voir 1 Co 1.11).

Que devient ce fondement christologique de la souffrance apostolique dans la réception de Paul?

Regardons les *Deutéro-pauliniennes*. Dans sa construction de l'image de Paul prisonnier, l'épître aux Éphésiens a retenu la souffrance de l'apôtre 'pour vous, les nations' (Ep 3.1). Mais la dimension christologique est plutôt à chercher dans la fameuse formule de Col 1.24: 'Je me réjouis maintenant dans les souffrances pour vous et je remplis ce qui manque aux détresses du Christ dans ma chair pour son

23 Cette conformité à la souffrance du Christ revient sous une terminologie changeante: les *παθήματα* τοῦ Χριστοῦ sont accordées avec profusion à l'apôtre (2 Co 1.5), il porte en son corps la *νέκρωσις* τοῦ Ἰησοῦ (2 Co 4.10), il porte les *στίγματα* τοῦ Ἰησοῦ (Ga 6.17). Ces génitifs ont valeur qualitative: c'est la participation à la souffrance de Jésus qui est le marqueur irréfutable de l'apostolat et le garant de son authenticité (2 Co 10–13). Cette communion au destin du Crucifié assure dans la vie de la communauté la dimension salutaire de la croix: 'de sorte que la mort est à l'œuvre en nous, mais la vie en vous' (2 Co 4.12).

24 M. Wolter, 'Der Apostel und seine Gemeinden als Teilhaber am Leidensgeschick Jesu Christi: Beobachtungen zur paulinischen Theologie', *NTS* 36 (1990) 535–57, surtout 551.

corps, qui est l'Église'. La difficulté bien connue de ce verset vient du fait qu'il semble postuler une insuffisance de l'œuvre salutaire du Christ, que dément l'hymne christologique de 1.15–20. Sans vouloir explorer le dossier complexe, à la fois sémantique et théologique, de ce verset, je me contente de deux remarques pour justifier ma lecture.

Νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν  
 ὑπὲρ ὑμῶν  
 καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου  
 ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία

D'une part, le verset se compose de deux énoncés parallèles: l'un est consacré aux souffrances 'pour vous', l'autre aux détresses 'pour son corps, qui est l'Église'. Nous sommes donc au-delà de l'ecclésiologie de Paul, qui comprend la communauté locale comme une concrétion du corps du Christ; mais cela nous fait conclure que le déficit des détresses qualifie non pas son engagement pour l'église de Colosses, mais pour l'Église universelle conçue comme une entité cosmique. D'autre part, l'ordre syntactique place ἐν τῇ σαρκί μου après τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ. Le déficit n'affecte pas les détresses du Christ en elles-mêmes, mais leur présence dans la chair de Paul; c'est dans l'histoire de Paul qu'elles ont encore un accomplissement à trouver.<sup>25</sup> Par ailleurs, θλίψις désigne toujours chez Paul les tribulations de l'apôtre et de ses églises. Bref, Colossiens reprend la structure paulinienne de l'engagement apostolique comme participation aux souffrances du Christ, mais lui donne une extension qui correspond à la dimension universelle de son ecclésiologie.

Dans les *Pastorales*, seul 2 Timothée dresse l'image d'un Paul souffrant. D'emblée, Timothée est exhorté à co-souffrir avec Paul pour l'Évangile (2 Tm 1.8); il est donc invité à s'engager dans une vie d'épreuves dont l'apôtre est le modèle (1.12). Mais le passage le plus intéressant est 2.11b–13, qui établit une corrélation entre le destin de souffrance et la sanction eschatologique qu'il recevra. C'est un morceau traditionnel, formé déjà d'éléments composites; il rappelle par sa structure la sentence de Q 12.8–9, et par le συναπεθάνομεν Rm 6.8: 'Car si nous sommes morts avec lui (συναπεθάνομεν), nous vivrons avec lui (συζήσομεν). Si nous tenons ferme, nous régnerons avec lui (συμβασιλεύσομεν). Si nous le renions, lui aussi nous reniera ...'.

La *koinonia* paulinienne est présente dans les constructions au préfixe συν-, mais qu'en est-il du fondement christologique? Le contexte de 2.8–13 indique que la clef d'interprétation de ce credo réside dans la situation de Paul: sa souffrance permettra le salut des élus (2.10). La référence historico-salutaire a donc changé: la souffrance est devenue la passion de Paul pour l'Église; elle permet de vérifier

<sup>25</sup> Je rejoins ici, notamment, la lecture proposée par J.-N. Aletti, *Saint Paul. Épître aux Colossiens* (EtB 20; Paris: Gabalda, 1993) 134–7.



la corrélation eschatologique de la solidarité. C'est l'existence engagée de l'apôtre qui fournit sa condition de crédibilité à notre passage, et l'on remarque ici à quel point le statut paradigmatique conféré à l'apôtre dans les Pastorales exerce sa pression sur la christologie.<sup>26</sup>

Jusqu'ici, nous avons constaté que Col 1 maintient le fondement christologique de la souffrance de l'apôtre, tandis que 2 Tm 2 l'évoque sans le travailler théologiquement. Qu'en est-il des *Actes des apôtres*? D'emblée, la destinée souffrante de Paul est affichée lors de sa conversion à Damas; il est l'instrument choisi pour 'porter le nom' du Christ et s'engager sur un chemin d'épreuve: 'c'est moi qui lui montrerai tout ce qu'il doit souffrir (παθεῖν) pour mon nom' (Ac 9.16). Significativement, sa conversion est immédiatement suivie (εὐθέως 9.20) d'une activité de prédication dans les synagogues de Damas, à quoi les juifs réagissent en complotant sa mort (9.23). Sa fuite de Damas l'amène à Jérusalem, où à nouveau un complot de juifs hellénistes menace sa vie (9.29). La séquence de 9.1–30 est programmatique de la destinée de Paul, qui passe du statut de persécuteur du Christ à celui de témoin persécuté du Christ. L'épisode d'Antioche de Pisidie (13.13–52) présente le scénario qui se répétera tout au long de la mission paulinienne: une réception initialement favorable de sa prédication à la synagogue est suivie d'une seconde entrevue, où Paul est violemment rejeté. Luc a reproduit ce scénario avec une régularité frisant la monotonie: à Iconium (14.1–7), à Thessalonique (17.1–9), à Bérée (17.10–14), à Corinthe (18.1–10), à Éphèse (19.8–10), le schéma se répète, Paul récoltant l'hostilité d'une grande part de la synagogue (synthétisée sous l'appellation οἱ Ἰουδαῖοι), mais éveillant l'intérêt de craignant-Dieu et de Grecs. L'hostilité n'est pas exclusivement juive, à voir l'émeute des orfèvres d'Éphèse (19.21–40). Les difficultés rencontrées ne sont pas non plus propres à Paul; elles frappent aussi ses collaborateurs, Silas, Jason, Sosthène ou Alexandre: tous participent aux détresses de Paul.

Le fondement christologique de ces épreuves paraît à première vue absent, parce qu'il n'est pas formulé. Or méthodologiquement, il n'est pas recommandé d'interroger une théologie narrative de la même manière qu'une théologie argumentative. Luc n'explicite pas dans les Actes le fondement christologique, mais il le signifie narrativement, et c'est rendre justice aux outils dont dispose un narrateur que d'y prêter attention. Je rappelle pour mémoire que Vielhauer ne s'était basé dans son analyse que sur les discours des Actes, négligeant leur partie narrative; ce défaut méthodologique a aussi contribué à l'unilatéralité de sa lecture. Le procédé que met en œuvre l'auteur des Actes est perceptible dans la séquence finale du livre, les chapitres 21–28, où Paul n'est plus le missionnaire fondateur de

26 Sur ce texte, voir Y. Redalié, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite* (Monde de la Bible 31; Genève: Labor et Fides, 1994) 193–9.

communautés, mais le témoin mis en procès.<sup>27</sup> À partir de son arrestation à Jérusalem (Ac 21) et jusqu'à son arrivée à Rome (Ac 28), Paul est le témoin emprisonné appelé à se justifier de son innocence. L'auteur des Actes a multiplié les apologies de Paul: devant le peuple de Jérusalem (Ac 22), devant le sanhédrin (Ac 23), devant Félix (Ac 24), devant Agrippa et sa cour (Ac 26), devant la délégation juive de Rome (Ac 28). Or, tout au long de cette séquence, il a multiplié aussi les analogies avec la Passion de Jésus. Paul se retrouve seul face au peuple qui veut sa mort (21.36; 22.22), comme Jésus s'est retrouvé seul. Paul comparait devant le sanhédrin, devant l'autorité romaine et devant le roi Agrippa (Ac 21.40–26.32) comme Jésus a comparu devant le sanhédrin, devant Pilate et devant le roi Hérode (Lc 22.66–23.25). Paul comme Jésus est accusé de propager un enseignement qui agite le peuple et se répand largement (Ac 24.5; Lc 23.5). À trois reprises Pilate innocente Jésus (οὐδὲν εὐρίσκω αἴτιον Lc 23.4; οὐδὲν ἄξιον θανάτου 23.15; οὐδὲν αἴτιον θανάτου 23.22); à trois reprises, une autorité romaine affirme l'innocence de Paul (μηδὲν δὲ ἄξιον θανάτου ἢ δεσμῶν Ac 23.29; μηδὲν ἄξιον θανάτου 25.25; ἀπολελύσθαι ἐδύνατο 26.32). Le cri de la foule réclamant la mort de Paul (αἶρε αὐτόν Ac 21.36; αἶρε ἀπὸ τῆς γῆς τὸν τοιοῦτον Ac 22.22) fait écho au cri de la foule à la Passion (αἶρε τοῦτον Lc 23.18).

Luc a mis en place un dispositif narratif qui, par un jeu d'échos intertextuels à l'interne de son œuvre, sollicite chez le lecteur une mémoire d'évangile. La *syn-thesis* Jésus/Paul fait comprendre que le destin du témoin réduplique celui de son maître. Ainsi, contrairement aux apparences, le fondement christologique de la souffrance de Paul est préservé dans ce témoin du pôle 'biographique' que sont les Actes des apôtres. La narration le suggère plutôt qu'elle ne le décrit, et c'est au lecteur de faire le travail de connexion entre les deux parties de l'œuvre de Luc, les Actes et l'évangile.<sup>28</sup>

Quant aux *Actes de Paul*, la superposition entre la figure de l'apôtre et celle du Christ, déjà relevée auparavant, se vérifie. L'annonce du martyre de l'apôtre est faite par le Christ lui-même: 'Paul, je vais être crucifié une nouvelle fois' (AcPl 13.2). La *koinonia* entre Jésus et Paul tend à l'identification. La dévotion vouée à l'apôtre efface la distance entre le Seigneur et son serviteur.

### 3.3 *L'enseignement: Luc et Paul*

Je reviens pour terminer sur le face-à-face avec lequel j'ai commencé: Luc et Paul. Comment identifier la réception de la théologie paulinienne dans l'image

27 M.-E. Rosenblatt, *Paul the Accused: His Portrait in the Acts of the Apostles* (Collegeville: Liturgical Press, 1995).

28 J'ai développé ailleurs l'idée que réaliser l'unité de Lc-Ac est le résultat d'un travail suggéré par le narrateur, mais qui incombe au lecteur: 'Luc-Actes: une unité à construire', *The Unity of Luke-Acts* (ed. J. Verheyden; BETHL 142; Leuven: Leuven University Press, 1999) 57–81; voir aussi D. Marguerat, *The First Christian Historian. Writing the "Acts of the Apostles"* (SNTSMS 121; Cambridge: Cambridge University Press, 2002) 43–64.

lucanienne de Paul? Comment évaluer le paulinisme dans la théologie que Luc prête à Paul dans les Actes? Le parcours de ma réflexion a débuté par le refus d'un face-à-face immédiat entre les lettres de l'apôtre et le texte des Actes, pour envisager Luc construisant son portrait de Paul à partir des traditions narratives sur sa vie. Je vois Luc comme un enquêteur, un curieux, un reporter, collectant au cours de ses nombreux voyages la mémoire de l'apôtre fondateur préservée dans les communautés. Il ne m'étonnerait pas que Luc appartienne à une mouvance d'évangélistes perpétuant non seulement la mémoire, mais aussi la pratique missionnaire de leur héros. La question qui se pose dès lors est de savoir de quel accès à la théologie de Paul disposait Luc.

Les contacts terminologiques avec les lettres, on l'a dit, sont peu nombreux. Outre quelques termes déjà relevés,<sup>29</sup> quelques formules théologiques pauliniennes surgissent dans le discours de Pierre chez Corneille (10.34b–35, 43b) sur le Dieu impartial et le pardon octroyé à la foi au Christ, et dans l'homélie de Paul à Antioche de Pisidie (13.38b–39) sur l'incapacité de la Loi à sauver.<sup>30</sup> Des formules pauliniennes sont donc présentes, mais sans le libellé des épîtres; c'est trop peu pour parler d'intertextualité. J'y vois la confirmation que Luc n'est pas un lecteur des épîtres, mais dépend d'un résumé, une sorte d'*epitomè* de la théologie de Paul, où il sait puiser des formules adéquates. C'est le même Luc qui, adéquatement, résume la première prédication de Paul converti à Damas par les mots 'proclamer que Jésus est le *fils de Dieu*' (9.20). Le chantier du paulinisme de Luc devrait donc être réouvert sur cette base. Cette valorisation des Actes en tant que réception de Paul, je l'esquisse, pour finir, sur trois champs: la sotériologie, le rapport à Israël et la christologie.

Sur la *sotériologie*: la déclaration d'Ac 13.38 sur le pardon de 'tous les péchés dont vous n'avez pu être justifiés par la loi de Moïse' montre que Luc défend la disqualification de la Torah en tant que chemin de salut; Ac 15.9–11 vient le confirmer. Ac 10.34–35 et 10.43 attestent que le salut par la foi est accordé à quiconque croit, indépendamment de son statut religieux. On sait que le verbe de la justification dans le NT n'est nulle part aussi présent qu'en Lc–Ac (8 occurrences de δικαιώω: Lc 7.29; 7.35 par. Mt 11.19; 10.29; 16.15; 18.14; Ac 13.38, 39). Mais il faut surtout remarquer que les énoncés sur la justification impossible par la Loi et sur l'impartialité de Dieu ont été insérés dans les Actes en des lieux stratégiques: d'une part le discours de Pierre chez Corneille (1.34–43), d'autre part l'homélie programmatique de Paul à Antioche de Pisidie (13.16–41); ils sont à chaque fois suivis de leurs conséquences ecclésiologiques, où l'on retrouve l'articulation ty-

29 Voir plus haut, p. 324.

30 Ac 10.34b–35 est proche de Rm 2.10–11, mais ἐργαζέσθαι δικαιοσύνην n'est pas paulinien.

En Ac 10.43b, seule la dernière formule trouve une analogie en Rm 1.16; 3.22; 10.11. Ac 13.38b–39 peut être rapproché de Ga 2.16, à l'exception de la négative οὐκ ἐξ ἔργων νόμου.

piquement paulinienne entre la justification et l'ecclésiologie. Le maintien de l'*ethos* mosaïque chez le Paul lucanien (Ac 28.17), son attachement aux coutumes des pères, témoigne du fait que la Torah assume ici une fonction identitaire; elle marque la continuité entre Israël et l'Église, et pour Luc, le christianisme n'est pas imaginable sans cette continuité visible. Le rôle dévolu à la Loi est identitaire, il n'a plus de relevance théologique.

Sur le *rapport à Israël*, je n'estime pas que la position lucanienne soit vraiment éloignée de ce que Paul défend en Rm 9–11. Il s'agit plutôt d'une reprise en différé. Que les promesses de salut soient destinées au peuple élu et que Jésus soit le sauveur d'Israël (Ac 13.23) est l'affirmation constante des discours des Actes destinés aux juifs; cf. Rm 9.4–5. Qu'Israël ait rejeté le Messie que Dieu lui destinait (Rm 10.1–4), la dernière scène des Actes en tire le constat par la citation d'Es 6.9–10 (Ac 28.26–27). Que le salut soit destiné 'au juif, puis au Grec', le scénario de la mission paulinienne, débutant toujours par la fréquentation de la synagogue, en est la traduction narrative. Mais d'une part Luc se tait sur le salut eschatologique d'Israël (cf. Rm 11.25–26); d'autre part, il pense le rapport au judaïsme dans une situation de séparation en cours entre Église et Synagogue, qui n'est pas la situation de Paul. Cela n'empêche pas Luc d'espérer une chrétienté où judéo-chrétiens et pagano-chrétiens se retrouvent, à l'image de Paul accueillant à la fin des Actes 'tous ceux qui viennent vers lui' (Ac 28.31).

C'est sans doute sur le plan de la *christologie* que les différences entre Luc et Paul sont les plus spectaculaires. Ce n'est pas seulement la dimension sacrificielle que Luc hésite à affecter à la mort de Jésus, mais une valeur rédemptrice; c'est à la vie entière de Jésus, et non à l'instant de sa mort, que Luc reconnaît une dimension de rédemption (Ac 2.22; 3.26; 10.36–39; 13.23–26). Sa compréhension de la croix est dominée par la formule de contraste, qui oppose à l'action mortifère des humains l'agir résurrectionnel de Dieu: 'Le Dieu de nos pères a ressuscité Jésus que vous, vous avez maltraité en le pendant au bois' (Ac 5.30; cf. 2.23–24; 3.13–15; 10.39–40; 13.28–30). La croix est le lieu de l'échec d'Israël, à quoi Dieu répond par l'initiative salutaire de la résurrection. Cette valeur rédemptrice reconnue à l'envoi de Jésus et l'insistance sur la culpabilité humaine dans sa mort me paraissent renvoyer, non à Paul, mais à ce que l'on sait de la théologie des Hellénistes telle qu'elle apparaît dans le discours d'Étienne en Ac 7 (voir notamment 7.51–53).<sup>31</sup> On

31 La compréhension de la croix des chrétiens hellénistes d'Antioche est plutôt marquée par une théologie de la providence et du martyr (D. Boyarin, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism* [Stanford: Stanford University Press, 1999]). Je dois cette référence à F. Bovon, 'La mort de Jésus en Luc-Actes. La perspective sotériologique', *Christ est mort pour nous. Études sémiotiques, féministes et sotériologiques en l'honneur d'Olivette Genest* (ed. Alain Gignac, Anne Fortin; Sciences bibliques – Études/Instruments 14; Montréal: Médiaspaul, 2005) 370–1.

trouverait ici la confirmation que la réception de Paul chez Luc se combine avec un héritage du judéo-christianisme helléniste.<sup>32</sup>

#### 4. Conclusion

1. Ma proposition de considérer la réception de Paul autour de trois pôles devrait permettre de moduler la relation avec les écrits de Paul selon que l'on se situe en régime d'intertextualité (pôle 'doctoral') ou de construction d'une mémoire biographique. Elle devrait décharger les Actes du fardeau indu de devoir justifier leur label paulinien devant le tribunal des écrits de l'apôtre; ceux-ci ne constituaient pas la norme du savoir sur Paul.
2. Notre connaissance du Paul historique ne doit pas hésiter à prendre au sérieux la mémoire biographique telle qu'elle s'est déposée dans les Actes. L'influence de Paul a été faite d'une pratique et d'un discours; la mémoire biographique nous a préservé le souvenir de sa pratique missionnaire plutôt que de son discours.
3. Tout phénomène de réception implique cohérence *et* déplacement, continuité *et* rupture face à l'origine. À quel moment la réception de Paul quitte-t-elle la cohérence pour rompre avec son modèle, sinon même le trahir? L'exégète doit aussi répondre à cette question.<sup>33</sup> Mais j'invite à le faire sous deux conditions: d'une part en ayant vérifié notre connaissance de qui fut Paul, d'autre part en ayant reconnu la nécessité et la légitimité du phénomène de réception.

32 J. Pichler, *Paulusrezeption in der Apostelgeschichte* (Innsbrucker Theologische Studien 50; Innsbruck: Tyrolia, 1997) 314–54.

33 Lire à ce sujet les propos éclairants d'U. Luz, 'Rechtfertigung bei den Paulusschülern', *Rechtfertigung. Festschrift E. Käsemann* (Tübingen/Göttingen: Mohr/Vandenhoeck & Ruprecht, 1976) 365–83.