

Daniel Marguerat (Université de Lausanne)

Luc, pionnier de l'historiographie chrétienne

« En histoire, nos constructions sont au mieux des reconstructions [...].
C'est à tous les stades de l'opération historiographique que l'interprétation
qualifie le désir de vérité en histoire. Et cela face au vœu de fidélité de la mémoire. »
Paul Ricoeur¹

I. Le premier historien du christianisme

Qui a écrit la première histoire du christianisme ?

La recherche historique a rarement hésité à pointer le doigt vers Eusèbe de Césarée (265-340), et sa monumentale *Histoire Ecclésiastique*. Il faut dire que l'intéressé s'auto-désigne dans le rôle : « *Le propos réclame dès maintenant que me pardonnent les nobles esprits, dès lors que je reconnais que la promesse de remplir la tâche complètement et sans failles dépasse nos forces, puisqu'étant aujourd'hui le premier à aborder le sujet, nous entreprenons d'aller comme sur un chemin désert et non frayé, en priant d'avoir Dieu pour guide et pour auxiliaire la puissance du Seigneur* » (I,1,3)². Qu'est ce qui conduit Eusèbe à invoquer Dieu comme auxiliaire ? On peut comprendre sa précaution oratoire au coup de force dont il fait preuve : premier parmi les écrivains chrétiens, il brandit le terme emblématique des historiens grecs : *historia*³. Eusèbe élève la prétention d'écrire une *historia*, qu'il qualifie dans son titre : *Historia ekklesiastikè*. Or, jusqu'ici, l'*historia* grecque a un objet strictement délimité : c'est l'histoire d'une ethnie ou d'une nation, sur le registre culturel, politique et militaire.

L'historien gréco-romain (Hérodote, Thucydide, Polybe, Tacite) écrit le récit de la « grande » histoire, celle qui construit les peuples et les empires. Lucien de Samosate, un rhéteur du II^e siècle auteur d'un traité de déontologie historique, ironise sur les historiens incapables de raconter les batailles⁴. L'*historia* à la grecque résonne du fracas des conquêtes militaires ou s'enthousiasme de l'exploration des confins de la terre. Eusèbe, lui, écrit l'histoire d'un mouvement religieux qui ambitionne de conquérir le monde ; mais qui pourrait comparer la chrétienté à la civilisation romaine et à sa gloire ? L'audace de l'évêque de Césarée est à la hauteur de son talent de chroniqueur et d'écrivain.

Eusèbe de Césarée : « je n'ai encore jusqu'à présent distingué personne... »

¹ Paul Ricoeur, « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé », *Annales* 55, 2000, p. 731-747, citation 746-747.

² Je cite l'*Histoire Ecclésiastique* suivant la traduction de Michel Casevitz in : François Hartog, *L'histoire d'Homère à Augustin* (Points 388), Paris, Seuil, 1999.

³ Eusèbe commence par définir le sujet de son œuvre : « Les successions des saints apôtres, avec les temps achevés depuis notre Sauveur jusqu'à nous, tous les faits que l'on dit avoir eu lieu dans l'histoire ecclésiastique (*kata tèn ekklesiastikèn historian*)... » (I,1,1). Je remercie mon collègue Frédéric Amsler de m'avoir rendu attentif à l'enjeu de ce terme chez Eusèbe.

⁴ Lucien de Samosate, *Comment il faut écrire l'histoire* 28-29.

Eusèbe de Césarée se proclame donc premier en historiographie chrétienne. Il a néanmoins conscience d'avoir été précédé : « *Nous ne pouvons nullement trouver les simples traces d'hommes qui nous auraient précédés sur le chemin, sauf juste de minces éclaircissements par quoi chacun à sa manière nous a laissé des relations partielles des temps qu'ils ont parcourus [...] Donc, tout ce que nous tenons pour profitable au sujet proposé, parmi les bribes que ces personnes ont elles-mêmes mentionnées, nous le choisirons [...] Je n'ai encore jusqu'à présent distingué personne parmi les écrivains ecclésiastiques qui se soit consacré à ce type particulier d'écriture* » (*Histoire Ecclésiastique* I,1,3-5).

Eusèbe se sait précédé, mais non par de véritables historiens. Il exploite plusieurs auteurs, les plus anciens étant Papias et Hégésippe. Or, on admet aujourd'hui que ni l'un ni l'autre n'a voulu faire œuvre d'historien. Papias a collecté les souvenirs de dits et de faits du Seigneur, tandis qu'Hégésippe défend dans ses *Hypomnèmata* « la tradition sans erreur de la prédication apostolique »⁵ contre les hérésies. L'évêque de Césarée, de son côté, sélectionne et combine plusieurs sources, dont il opère une relecture critique. À la différence de ses prédécesseurs, il distingue le temps des origines du temps de l'histoire de l'Église. Loin d'assimiler l'âge d'or de Jésus et ses apôtres à l'histoire du mouvement chrétien, il place la césure à la période de Trajan, à la mort de Jacques le Juste. Jusqu'ici restée vierge, dit Eusèbe (III,32,7-8), l'Église commence à se dégrader sous l'effet du déploiement des hérésies ; mais aussi, la disparition d'Israël en tant qu'entité politique fait place à l'installation de la chrétienté dans l'Empire⁶. Bref, compilateur d'anciennes chroniques et conscient de la périodisation de l'histoire, Eusèbe construit une mémoire des origines chrétiennes en se servant de mémoires antérieures. Il a de quoi revendiquer le titre d'historien chrétien – mais encore une fois, fut-il le premier ?

Luc sous les feux de la critique

Les historiens modernes ont largement ratifié l'auto-proclamation eusébéenne, dégradant du même coup la qualité historique de Luc-Actes. Disons pour faire vite que jusqu'au 18^e siècle, le livre des Actes est reçu comme la « première histoire de l'Église », composée sous l'inspiration de l'Esprit et rédigée par Luc le médecin, compagnon de l'apôtre Paul. Dès la fin du 18^e siècle, sous le coup de la comparaison des textes lucanien et paulinien, une interrogation plus historique que dogmatique fait voler en éclats la confiance jusque-là accordée à Luc.

Étienne Trocmé est représentatif de la compassion méprisante avec laquelle fut traité l'auteur de l'œuvre double à Théophile : « historien amateur, capable, mais insuffisamment formé pour sa tâche »⁷. Quelles sont les insuffisances de ce Luc qui « est en somme aux grands historiens grecs ou latins ce qu'un bon érudit de province est à un professeur de Sorbonne »⁸ ? Quatre griefs sont formulés à son encontre : il manque de curiosité pour la variété des sources documentaires et se satisfait d'une seule ; ses références géographiques et chronologiques manquent de précision ; sa connaissance des institutions profanes de l'Empire romain est déficiente ; son grec, contaminé par les sémitismes, n'a pas la pureté langagière requise. Le péché de Luc tient en un mot : il veut *édifier*⁹. Du coup, les bonnes intentions du prédicateur auraient obéré chez l'auteur à Théophile la déontologie de l'historien, ruinant la crédibilité historiographique de son entreprise.

⁵ C'est ainsi qu'en parle Eusèbe (*Histoire Ecclésiastique* III,39,3). En revanche, Jérôme les qualifie à tort d'*historia* : *omnes a passione Domini usque ad suam aetatem ecclesiarum texens historias* (*Les hommes illustres* 22,1).

⁶ Sur cette décision eusébéenne de structuration historiographique, qui construit une mémoire des origines en modifiant et manipulant des chroniques antérieures (Hégésippe et Papias), je signale l'article d'Enrico Norelli, « La mémoire des origines chrétiennes : Papias et Hégésippe chez Eusèbe », in : Bernard Pouderon et Yves-Marie Duval, éd., *L'historiographie de l'Église des premiers siècles* (Théologie Historique 114), Paris, Beauchesne, 2001, p. 1-22.

⁷ Étienne Trocmé, *Le "livre des Actes" et l'histoire* (EHPR 45), Paris, PUF, 1957, p. 105.

⁸ Étienne Trocmé, *Le "livre des Actes" et l'histoire*, p. 98.

⁹ Étienne Trocmé, *Le "livre des Actes" et l'histoire*, p. 113-121.

Ce déni n'est pas neuf. Il remonte à l'école de Tubingue, qui, entraînée par le grand Ferdinand Christian Baur (1792-1860), porte un coup cinglant à l'œuvre lucanienne. Baur situe Luc à ce moment critique du 2^e siècle où le déchirement de la chrétienté nécessite une synthèse entre un courant inspiré par Pierre et un courant d'héritage paulinien. Il voit dans les Actes des apôtres le fruit d'une lecture conciliatrice de l'histoire des origines visant à orchestrer le rapprochement de ces deux ailes antagonistes¹⁰. Résultat : le livre des Actes fait apparaître Paul aussi pétrinien que possible et Pierre aussi paulinien qu'il est permis, afin de permettre à la chrétienté du II^e siècle de se reconnaître l'héritière d'une origine double, mais non conflictuelle. Il y a là, affirme-t-on, falsification de l'histoire, que l'école de Tubingue baptise du nom de *Tendenz* (tendance). Luc est vu comme un historien, non incapable mais tendancieux, submergé par un besoin de lire apologétiquement et iréniquement l'histoire des origines.

Au-delà des critiques à faire à cette position, (trop) marquée par le schéma hégélien « thèse–antithèse–synthèse », on reconnaîtra à Baur et ses émules le double mérite d'avoir situé l'œuvre de Luc dans l'histoire de la chrétienté naissante et d'avoir perçu que cette œuvre, comme toute production historique, répond au besoin identitaire du mouvement qui la produit. L'approche sociale de l'historiographie, aujourd'hui, corrobore parfaitement ce point de vue.

L'exégèse allemande, de Franz Overbeck à Philip Vielhauer, n'a jamais pardonné à l'auteur des Actes son portrait de Paul. Il est vrai que la séquence paulinienne des Actes (chapitres 9 et 13–28) bénéficie du parallèle que constitue la littérature de l'apôtre. Ce face-à-face met le récit lucanien en difficulté¹¹. Le conflit sur la Torah, qui constitue le cœur du combat paulinien, s'efface dans les Actes au profit d'une controverse sur la résurrection (Ac 23,6-9 ; 26,6-8). Paul y apparaît comme un juif pieux respectueux des rites et des coutumes juives. Les conflits de l'apôtre avec ses communautés, qui nous ont pourtant valu son abondante correspondance, ne sont jamais évoqués. De surcroît, l'activité épistolaire de Paul n'est même pas mentionnée. La « tendance » lucanienne est accusée de céder au faux-portrait. La formule la plus assassine est venue de Franz Overbeck, exégète à Bâle, qui dans un texte de 1919 traite le travail de Luc de « gaffe à l'échelle de l'histoire mondiale »¹². La bévue lucanienne, selon lui, est d'avoir mêlé histoire et fiction, faits avérés et donnés légendaires, en un brouet inconvenant. Ce qui est toléré d'un évangéliste ne saurait l'être d'un historien digne de ce nom.

Luc, cancre à l'école des historiens ?

Jusque dans les années 1960, la recherche lucanienne est dominée par cette tonalité lourde. Les fronts se figent. Dans sa majorité, l'exégèse protestante allemande (Overbeck, Holtzmann, Weiss, Bultmann, Conzelmann, Vielhauer, Lüdemann) dénonce dans le travail historique de Luc une œuvre de faussaire, ou à tout le moins le résultat d'une coupable naïveté. D'un autre côté l'exégèse anglo-saxonne, moins fixée sur la question paulinienne, s'est acharnée à défendre la fiabilité documentaire de Luc-Actes (Gasque, Bruce, Marshall, Hemer)¹³. Les exégètes catholiques ont souvent défendu la

¹⁰ Ferdinand Christian Baur, *Ueber den Ursprung des Episcopats in der christlichen Kirche*, Tübingen, Fues, 1838. Présentation des travaux de l'école de Tubingue sur les Actes chez W. Ward Gasque, *A History of the Interpretation of the Acts of the Apostles*, Peabody, Hendrickson, 1989, p. 26-54.

¹¹ L'attaque la plus vive lancée contre le portrait lucanien de Paul émane de Philip Vielhauer, « Zum "Paulinismus" der Apostelgeschichte », in : *Aufsätze zum Neuen Testament* (ThB 31), Munich, Kaiser, 1965, p. 9-27.

¹² Franz Overbeck, *Christentum und Kultur*, Bâle, Schwabe, 1919 (repr. 1963), p. 78 : « eine Taktlosigkeit von welthistorischen Dimensionen, der grösste Excess der falschen Stellung, die sich Lukas zum Gegenstand gibt ».

¹³ L'histoire de la recherche est présentée par W. Ward Gasque, *A History of the Interpretation of the Acts of the Apostles*. Pour la recherche plus récente : Wilhelm C. van Unnik, « Luke-Acts, a Storm Center in Contemporary Scholarship », in : Leander E. Keck et J. Louis Martyn, eds, *Studies in Luke-Acts. Essays in honor of P. Schubert*, Nashville, Abingdon, 1966, p. 15-32 ; Marcel Dumais, « Les Actes des Apôtres. Bilan et orientations », in : ACEBAC, « *De bien des manières* ». *La recherche biblique aux abords du XXI^e siècle* (LeDiv163), Montréal/Paris, Fides/Cerf, 1995, p. 307-364.

valeur historique des Actes, mais en l'affirmant plutôt qu'en la démontrant (Pirot, Jacquier)¹⁴ ; à l'inverse, dans son commentaire de 1920, Loisy égrène à longueur de pages sa déception devant ce qu'il juge être la médiocrité de Luc, aveuglé par un antijudaïsme foncier¹⁵.

Luc, un cancre à l'école des historiens ? Et pourtant... l'auteur de l'œuvre à Théophile commence son grand récit par une préface où, à l'instar de la grande tradition historiographique grecque, il affiche la crédibilité de son entreprise. Il y mentionne (comme Eusèbe) ses prédécesseurs. Il atteste de la fiabilité de son enquête et de sa minutie. Il légitime l'ordonnement de son récit. En bonne épistémologie, il situe son statut d'historien en se proclamant non pas témoin oculaire, mais bénéficiaire à distance de chroniques rédigées par ceux qui ont interrogé les témoins.

Luc se situe donc en position de troisième degré eu égard aux événements narrés : « *Puisque beaucoup ont entrepris de reproduire un récit des événements accomplis parmi nous, d'après ce que nous ont transmis ceux qui sont devenus dès le début témoins oculaires et serviteurs de la parole, il m'a paru bon, à moi aussi, après m'être informé méticuleusement de tout à partir des origines, de rédiger avec soin pour toi un écrit suivi, excellent Théophile, afin que tu puisses reconnaître la solidité des paroles que tu as entendues* » (Lc 1,1-4). La perspective de pouvoir identifier un jour ces « beaucoup » qui ont précédé le travail de Luc est excitante, Pour son évangile, Marc et la source des logia (Q) entrent en ligne de compte; mais pour les Actes ? Quoi qu'il en soit, Luc revendique pour son travail une conformité à l'ethos des historiens de son temps.

Question : cette préface est-elle un artifice rhétorique préluant à une œuvre qui n'est pas à la hauteur des promesses annoncées, ou faut-il prendre au sérieux le point de vue historiographique qui se décline ici ? Deux hommes, au début du 20^e siècle, avaient opté pour la seconde voie : l'Américain Henry Cadbury et l'Allemand Martin Dibelius. Leurs travaux, longtemps ignorés, sont à l'origine du renouveau des études lucaniennes.

Un nouveau souffle en recherche lucanienne

Au début du 20^e siècle, indépendamment l'un de l'autre, Cadbury et Dibelius ont tenté d'échapper à l'alternative vrai/faux appliquée à l'œuvre de Luc.

Henry Cadbury s'est livré à une étude minutieuse de l'écriture lucanienne, mettant en évidence la qualité de ses choix littéraires¹⁶. Cette approche par la langue lui a permis de détecter la double culture dans laquelle l'auteur à Théophile est immergé : d'une part un grec soigné et atticisant, destiné à un lectorat hellénistique cultivé ; d'autre part de nombreux emprunts à la traduction grecque de l'Ancien Testament, signalant l'adoption d'un style « septantiste » en usage dans le milieu synagogaal. Ce double enracinement indique où doit être cherchée, selon Cadbury, la clef de la démarche lucanienne : au carrefour des historiographies gréco-romaine et juive¹⁷. Ses maîtres sont à chercher autant du côté d'Hérodote et Thucydide que du côté des livres des Chroniques ou des historiens du judaïsme hellénistique.

Martin Dibelius, comme on sait, est le pionnier de la *Formgeschichte*¹⁸. Or cette procédure de détection des petites unités formelles originelles, appliquée avec succès aux évangiles, échoue dans le cas des Actes. Dans un article de 22 pages publié en 1923¹⁹, Dibelius tire le constat de cet échec, et sa réflexion sera d'une immense fécondité. Alors que ses contemporains s'acharnent à identifier les

¹⁴ Typique à cet égard : l'article de Louis Pirot, « Actes des apôtres », *DBS I*, Paris, 1928, col. 62-79.

¹⁵ Alfred Loisy, *Les Actes des apôtres*, Paris, Nourry, 1920.

¹⁶ De Henry Cadbury, on lira en priorité *The Making of Luke-Acts*, London, Macmillan, 1927, ²1958 ainsi que ses contributions à l'encyclopédie *The Beginnings of Christianity I. The Acts of the Apostles*, Foakes Jackson et Kirsopp Lake, eds, vol. 4 et 5, London, Macmillan 1933.

¹⁷ *The Beginnings of Christianity I*, vol. 2, 1922, p. 29.

¹⁸ Son œuvre majeure : *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, Mohr, ²1933.

¹⁹ Martin Dibelius, « Stilritisches zur Apostelgeschichte » (1923), in : *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (FRLANT 60), Göttingen Vandenhoeck und Ruprecht, 1951, ⁵1968, p. 9-28.

sources utilisées par Luc, Dibelius pense que Luc procède tout différemment : non en agrégeant de petites unités que lui livre la tradition, mais en composant de larges séquences littéraires sur la base de données « légendaires » qu'il récolte dans les communautés ; c'est donc à une étude stylistique, plutôt que formiste, qu'il s'agit de soumettre le texte des Actes. Si l'auteur compose plus librement que dans son évangile, de quels modèles s'est-il inspiré ? La réponse à cette question amène Dibelius à regarder, comme Cadbury, en direction des deux historiographies dominantes au premier siècle. Fort d'une comparaison attentive des procédés utilisés par les historiens anciens et l'auteur de Luc-Actes, l'exégète allemand de décerner à ce dernier le titre de « premier historien chrétien »²⁰. Voilà Eusèbe détrôné.

L'influence conjuguée de Dibelius et Cadbury conduit à honorer une triple dimension du labour lucanien : Luc l'écrivain, Luc l'historien et Luc le théologien. La voie toute désignée était de sonder le texte des Actes à la recherche des procédés historiographiques mis en œuvre, en s'aidant des modèles que constituent les œuvres historiques gréco-romaines et juives. Il fallut pourtant attendre les années 1950 pour que s'ouvre ce champ de recherche. L'exégèse néotestamentaire était en effet dominée par la *Formgeschichte*, avec son exploration diachronique des textes à la recherche des traditions pré-littéraires. L'intérêt pour l'auteur biblique, considéré comme détenteur d'un projet littéraire et théologique propre, ne se lève que dans l'après-guerre. L'attention portée désormais sur Marc, Matthieu et Jean rejaillit sur Luc... et la recherche renoue ainsi avec les intuitions de Dibelius et Cadbury. La recherche lucanienne connaît donc, autour de 1950, un véritable tournant²¹. Luc est envisagé comme un théologien consistant, et non plus un simple collecteur de documents. S'agissant des Actes, le questionnement se déplace. Il devient : quelles sont les spécificités de ce genre littéraire qu'est l'historiographie ancienne, et plus singulièrement de l'historiographie théologique, que Luc partage avec l'auteur des Chroniques, l'auteur de 2 Maccabées, et surtout avec son contemporain Flavius Josèphe ?

Portée sur les cohérences littéraires et théologiques de Luc, la quête exégétique s'est parallèlement désengagée de la recherche des sources du livre des Actes. Dans une monographie de 1960, Jacques Dupont fait l'état de la question sur *Les sources du livre des Actes*²². Son constat d'échec de la critique des sources dans le cas des Actes n'est pas démenti aujourd'hui. La raison est à mes yeux celle-ci : Luc, collectant des données traditionnelles (orales et écrites) très disparates, s'est employé à noyer ses sources au gré d'une écriture qu'il voulait homogène²³. C'est sa recherche d'excellence au niveau littéraire qui l'a conduit à lisser le texte de telle façon que les coutures en soient camouflées. Il a procédé différemment dans son évangile, dans la mesure où les traditions relatives à Jésus bénéficiaient d'une autorité qui les rendait littérairement moins malléables.

Recadré par les travaux de Cadbury et Dibelius, le questionnement appliqué à l'historiographie lucanienne s'est modifié. Nourri à la fois d'une interrogation sur l'histoire et d'un intérêt pour la narrativité, il s'illustre par les noms de Jacob Jervell, Robert Tannehill, Robert Brawley, Ernst Haenchen, Martin Hengel, Jürgen Roloff, Emilio Rasco, Giuseppe Betori, Vittorio Fusco²⁴. Dans

²⁰ *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, p. 108 : « der erste christliche Historiker ».

²¹ François Bovon a synthétisé les acquis de cette nouvelle phase de recherche dans son ouvrage : *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherche (1950-1975)* (Monde de la Bible 5), Genève, Labor et Fides, ²1988.

²² Jacques Dupont, *Les sources du livre des Actes*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1960.

²³ Je m'explique plus longuement sur sa technique littéraire, que j'ai identifiée dans un propos de Lucien de Samosate, dans mon livre : *La première histoire du christianisme. Les Actes des apôtres* (LeDiv 180), Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, ²2003, p. 30-31.

²⁴ Jacob Jervell, *Luke and the People of God*, Minneapolis, Augsburg, 1972. Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*, 2 vols, Minneapolis, Fortress Press, 1986, 1990. Robert Brawley, *Luke-Acts and the Jews* (SBLMS 33), Atlanta, Scholars Press, 1987. Ernst Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (KEK), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, ¹1956, ⁵1968. Martin Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart, Calwer Verlag, ¹1979, ²1984. Jürgen Roloff, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1981. Emilio Rasco, *La teología de Lucas : Origen, Desarrollo, Orientaciones* (Analecta Gregoriana 201), Rome, Università Gregoriana, 1976. Giuseppe Betori, *Affidati alla Parola. Ricerche*

l'ère francophone, des recherches fécondes sont menées par Philippe Menoud, Augustin George, François Bovon et surtout Jacques Dupont²⁵.

Il s'agit désormais de savoir quels sont les codes et les règles de l'historiographie antique, et dans quelle mesure Luc s'y est conformé ; j'y consacre mon second chapitre. Une question concomitante est de savoir ce qu'il faut entendre aujourd'hui par histoire et par historiographie : comment se « fait » l'écriture de l'histoire ? Cette réflexion en épistémologie historique occupera mon troisième chapitre.

II. L'historiographie à l'ancienne

Comment définir l'historiographie des Anciens ? Quels facteurs font d'un récit une *historia* et non un roman ? François Hartog relève que dans la vie intellectuelle grecque, « l'histoire deviendra assez vite un genre, mais pas une discipline, moins encore une profession », car l'histoire « n'a jamais été en Grèce et à Rome qu'un discours minoritaire, un d'entre ceux qui, chacun à sa façon, prenaient en charge la mémoire et racontaient la généalogie et les avatars d'une identité »²⁶. Le genre est apparu progressivement, au moment où Hécatée de Milet présente une première retranscription des *logoi* du passé et les arrange au nom du vraisemblable. Apparurent alors, sous des formes plus ou moins savantes, les *généalogies*, les *archéologies*, les *récits de fondation*, etc. Mais, 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.

Un code historien des bons usages

À défaut de traités théoriques, on rencontre néanmoins des réflexions sur le bon usage de l'histoire. Denys d'Halicarnasse s'y livre dans sa *Lettre à Pompée* (écrite entre 30 et 7 avant J.-C.), mais surtout Lucien de Samosate y consacre, entre 166 et 168 de notre ère, un pamphlet : *Comment il faut écrire l'histoire*. « L'unique objet, le seul but de l'histoire, écrit Lucien, c'est l'utilité, et c'est de la vérité seule que l'utilité peut naître » (9). Le seul devoir de l'historien est de « ne sacrifier qu'à la vérité » (39). Lucien arbore ici le maître mot de l'éthique historique grecque : l'*historia* est recherche de la vérité. Ce qui menace le plus l'historien est de céder à la flatterie ; Lucien dénonce avec une ironie cuisante ceux qui confondent histoire et éloge, historiographie et *encomium*. On perçoit d'emblée la moralité qui anime l'écriture gréco-romaine de l'histoire : l'*historia* se veut utile à la conduite des peuples et à la saisie de leur identité ; elle doit édifier, d'où le rôle important qu'elle joue dans l'éducation.

La lecture de Denys d'Halicarnasse (qui disserte sur l'œuvre de Thucydide) et de Lucien de Samosate permet d'inventorier dix règles composant une sorte de code de conduite de l'historien²⁷ : 1) le choix d'un noble sujet ; 2) l'utilité du sujet pour les destinataires ; 3) l'indépendance d'esprit et l'absence de partialité chez l'auteur ; 4) une bonne construction du récit, en particulier son début et

sull'Opera di Luca (RivBib. Suppl. 42), Bologna, Dehoniane, 2003. Vittorio Fusco, *Da Paolo a Luca. Studi su Luca-Atti*, 2 vols (Sudi Biblici 124, 139), Brescia, Paideia, 2000, 2003.

²⁵ Philippe H. Menoud, *Jésus-Christ et la Foi. Recherches néotestamentaires*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1975, p. 49-149. Augustin George, *Études sur l'œuvre de Luc* (Sources bibliques), Paris, Gabalda, 1986. François Bovon, *L'œuvre de Luc. Études d'exégèse et de théologie* (LeDiv 130), Paris, Cerf, 1987. Jacques Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres* (LeDiv 45), Paris, Cerf, 1967 ; *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (LeDiv 118), Paris, Cerf, 1984.

²⁶ François Hartog, *L'histoire d'Homère à Augustin*, p. 18-19.

²⁷ Je résume ici une analyse développée dans mon livre : *La première histoire du christianisme*, p. 27-36. Voir aussi Wilhelm C. van Unnik, « Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography », in : Jacob Kremer, éd., *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (BETHL 48), Gembloux/Leuven, Duculot/Leuven University Press, 1979, p. 37-60.

sa fin ; 5) une collection adéquate du matériel préparatoire ; 6) sélection et variété dans le traitement des informations ; 7) un correct ordonnancement du récit ; 8) de la vivacité dans la narration ; 9) de la modération dans les détails topographiques ; 10) une composition des discours adéquate à l'orateur et à la situation rhétorique dans l'histoire racontée.

L'application de cette grille au texte des Actes des apôtres donne un résultat éclatant. À l'exception de deux règles, toutes sont observées par Luc. Que la lecture du récit historique doive être profitable au public lecteur (règle 2) n'étonne pas l'auteur biblique. Tout comme les textes de Tite-Live, Salluste ou Plutarque, le récit des Actes est truffé d'*exempla* positifs ou négatifs, personnages donnés en paradigme ou en contre-exemple : Philippe (Ac 8), Barnabé (Ac 4 et 13-14), Lydie (Ac 16) en positif, Ananias et Saphira (Ac 5), Simon le mage (Ac 8) ou Bar-Jésus (Ac 19) en négatif.

Divertir en apprenant

Le souci de bienfaisance dans la construction (règle 4) et l'ordonnancement du récit (règle 7) est affiché dans la préface de l'œuvre : le livre dédié à Théophile sera un « récit suivi », c'est-à-dire « dans l'ordre » (Lc 1,3). De fait, l'observation de la construction narrative des Actes montre à quel point l'auteur a soigné les articulations littéraires, faisant alterner épisodes et séquences de transition. Comme chez les historiens hellénistiques, Luc fait avancer le récit à coup de scènes ou d'épisodes narratifs. E. Plümacher a parlé avec raison de « style épisodique » pour indiquer ce traitement narratif de l'information, qui ne théorise pas au travers d'énoncés, mais compose une scène où se concrétise une avancée de l'histoire²⁸. Exemple fameux : Ac 15,1-35, où au lieu d'exposer le différend surgissant entre la mission de Paul et celle de Jérusalem, Luc raconte la scène de conciliation entre les deux délégations.

La collection du matériel préparatoire (règle 5) implique, selon Lucien, une prise de notes de l'auteur à partir des sources qu'il consulte²⁹ ; on s'explique pourquoi Luc, réécrivant les documents qu'il compulse, a gommé les repères de ses sources dans son texte final. Les règles 6 et 8 (sélection, variété) trouvent sans difficulté leur concrétisation dans les Actes ; Richard Pervo s'est ingénié à relever à quel point Luc évite de lasser le lecteur, recourant à l'ironie ou au burlesque, au suspense ou au comique³⁰. « Divertir en apprenant » (Horace) est un adage que les historiens n'ont pas à envier aux romanciers. Luc évite d'ennuyer son lecteur, par exemple en s'attardant trop sur les détails topographiques des lieux visités par le récit (règle 9).

Partisans et détracteurs de la fiabilité historique des Actes se sont déchirés sur la question des discours. Ils sont nombreux ; mais sont-ils une sorte de copie sténographique des propos apostoliques ou émanent-ils de la libre invention de l'auteur ? L'historiographie gréco-romaine est dominée sur ce point par la règle thucydidiennne, dont on constate que Luc l'a appliquée à la lettre : « *J'ai exprimé, dit le grand Thucydide, ce qu'à mon avis ils auraient pu dire qui répondît 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* »³¹. Luc place donc sur les lèvres de Pierre à la Pentecôte (Ac 2) ou de Paul à Athènes (Ac 17) les propos jugés adéquats au personnage et à la circonstance ; l'usage d'une langue sémitisante en Ac 2 et d'un grec raffiné en Ac 17 signale la grande flexibilité de l'auteur dans sa reconstruction d'une situation rhétorique plausible. Luc excelle dans l'*imitatio*, qui

²⁸ Eckhard Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller* (SUNT 9), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1972, p. 80-136.

²⁹ *Comment il faut écrire l'histoire*, 47-48 (voir là-dessus Daniel Marguerat, *La première histoire du christianisme*, p. 30-31).

³⁰ Richard I. Pervo, *Profit with Delight*, Philadelphia, Fortress Press, 1987. Quelques exemples : Ac 5,17-26 ; 14,11-18 ; 16,16-34 ; 19,11-17 ; 20,7-12 ; 27-28.

³¹ Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse* I,22,1. L'historien se défend ici du reproche de ne pas avoir rapporté les *ipsissima verba* de ses héros. Tous les historiens hellénistiques souscrivent à cette déontologie, sauf Polybe, qui prétend rapporter « dans leur vérité les discours qui ont été effectivement tenus » (*Histoires* XX, 25b,1).

était un exercice courant des écoles rhétoriques, où les élèves s'entraînaient par la prosopopée à parler « à la manière de ». Quant au contenu respectif des discours, Luc pourrait bien les avoir empruntés à la prédication de la chrétienté de son temps.

Une adhésion de fond à l'historiographie juive

J'ai dit plus haut que deux des règles composant le savoir-vivre de l'historien n'étaient pas respectées par l'auteur des Actes. Or, ce constat est d'une importance décisive : les deux infractions que commet l'auteur des Actes trahissent son affiliation à l'historiographie juive. Ou, pour le dire différemment : s'il s'affilie pour la construction du discours historique aux canons gréco-romains, Luc adhère, pour ce qui est de la visée, à l'historiographie biblique.

Première transgression : le sujet (règle 1). Le thème choisi par Luc n'est certes pas un petit sujet, puisque notre auteur insiste à dire que « ces événements ne se sont pas passés dans un coin perdu » (Ac 26,26). Dès qu'il le peut, Luc ancre son récit dans l'histoire mondiale (Lc 2,1-2 ; 3,1 ; Ac 18,2.12 ; etc.). Mais, comme nous l'avons relevé déjà à propos d'Eusèbe, à côté de l'historiographie gréco-romaine consacrée aux réalisations des généraux ou des empereurs, relater les vicissitudes quotidiennes d'une poignée de disciples sans éducation ne constitue pas un bon sujet pour l'*historia*. Je gage que Lucien de Samosate le trouverait risible. Or, ce choix se situe dans le droit fil de la Bible hébraïque : ses écrits historiques se consacrent exclusivement à raconter comment Dieu se mêle aux heurs et malheurs d'un petit peuple. Avant Eusèbe, Luc opte, quant au sujet, pour la lignée juive³². Écrivant ses *Antiquités juives*, l'historien juif Flavius Josèphe se conformera au contraire à la thématique gréco-romaine, axant le récit sur le devenir des héros.

La *seconde transgression* touche la règle n° 3 : l'*ethos* de l'historien gréco-romain³³. Lucien est catégorique : l'historien doit souscrire à la *parrèsia*, qu'il faut comprendre comme une vertu de franchise, d'audace et de liberté d'expression. Il importe d'être « un homme libre et plein de franchise, ennemi de la flatterie et de la servilité »³⁴. Lucien milite pour l'indépendance d'esprit de l'historien, qui ne doit pas se faire le flatteur des grands, ni commuer l'histoire en propagande. Luc satisfait-il à ce requisit ? Nullement. S'il attache une grande importance à la *parrèsia* des apôtres³⁵, il entend par là leur audace à proclamer la Parole plutôt que leur indépendance d'esprit. En un mot : Luc n'affiche pas l'autonomie intellectuelle de l'historien ; sa lecture de l'histoire est croyante. Les premiers versets des Actes (1,7) le disent déjà : Luc comprend l'histoire en théologien, à savoir qu'il la comprend comme un temps qui, d'avance, appartient à Dieu.

La différence avec les historiens grecs, sur ce point, est cinglante, notamment pour ce qui concerne le rapport au religieux. Le recul critique est de mise chez eux, qui prennent systématiquement soin de se distancier des phénomènes surnaturels qu'ils rapportent. Polybe donne le ton, au nom du refus de l'invraisemblance et du sensationnalisme : le spectaculaire et le miraculeux sont tolérables à la seule condition de « sauvegarder la piété du peuple envers le divin » (*Histoires* XVI,12,9). Lucien est carrément cynique : « Si quelque trait fabuleux se présente, qu'on le rapporte, sans y croire entièrement ; non, fais-le connaître de ton auditoire pour qu'il en fasse ce qu'il veut – tu ne cours aucun risque et ne penches ni d'un côté ni de l'autre »³⁶. Comme le note Loveday Alexander, les dieux ont leur place dans l'histoire grecque et romaine, mais c'est une place convenue et acceptable ;

³² Arnaldo Momigliano défend la thèse intéressante que l'historiographie chrétienne des 4^e et 5^e siècles (Eusèbe, Sozomène, Socrate le Scolastique et Théodoret de Cyr), en focalisant leur récit sur le déploiement des conflits ecclésiastiques et l'histoire des hérésies, constitue la véritable héritière de l'histoire guerrière des Grecs (*Les fondations du savoir historique*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 155-169)

³³ Je reprends dans les lignes qui suivent une argumentation que j'ai présentée dans *La première histoire du christianisme*, p. 37-38.

³⁴ *Comment il faut écrire l'histoire* 61.

³⁵ Ac 2,29 ; 4,13.29.31 ; 9,27-28 ; 13,46 ; 14,3 ; 18,26 ; 19,8 ; 28,26.31.

³⁶ *Comment il faut écrire l'histoire* 60.

des oracles de la Fortune sont invoqués pour faire avancer l'intrigue, mais ces coïncidences ne sont pas des occasions de s'émerveiller, ni pour les personnages du récit, ni pour les lecteurs³⁷.

Nous touchons ici le point capital où les deux historiographies, la juive et la grecque, se séparent. Arnaldo Momigliano nous a appris à identifier cette séparation des chemins : l'historiographie grecque est critique, la juive ne l'est pas³⁸. Si la Grèce n'a pas inventé l'histoire, elle a par contre inventé le sujet historien. Hérodote fournit déjà le modèle en introduisant dans son écriture la *persona* du narrateur commentant ce qu'il rapporte ; cette voix auctoriale induit une distance entre les faits narrés et la réception par les lecteurs³⁹. Dans l'historiographie juive au contraire, le sujet écrivant s'efface derrière la parole qu'il porte au langage. Luc a souscrit à cette éthique, sous réserve du prologue (Lc 1,1-4) où il énonce sa visée en suivant la voie grecque.

Histoire éclairante, histoire confessante

J'insiste, car la différence épistémologique ne doit échapper à personne. Historiens grecs et juifs comprennent les uns comme les autres leur labeur comme une recherche du vrai, une quête de la vérité. L'exigence de véracité est le maître mot de l'historiographie antique. Mais alors que les Grecs établissent la vraisemblance des événements, les juifs exposent la vérité du Dieu qui gouverne le monde. L'histoire grecque est éclairante, l'histoire juive est confessante. C'est encore pourquoi l'intrusion du narrateur n'est pas de mise dans l'historiographie hébraïque, qui montre Dieu à l'œuvre dans l'événement ; la grecque jouera au contraire de la mise en perspective de divers points de vue.

Revenons encore une fois sur la préface de l'œuvre à Théophile (Lc 1,1-4), pour la relire à la lumière de ce qui vient d'être dit. Cette préface fonctionne à mon avis à la façon de ce que Genette appelle le « pacte de lecture »⁴⁰, à savoir qu'elle installe un contrat de lecture entre narrateur et narrataires. Qu'y apprend-on, outre l'énoncé de la déontologie historique de l'auteur ? Luc parle de « reproduire un récit des événements accomplis parmi nous » (1,1). Qui sont les « nous » ? Qui se cache derrière ce possessif qui paraît bien absorber narrateur et narrataires ? Si Luc fait référence à un lien englobant à la fois lui et les récepteurs de son message, ce « nous » renvoie à une communauté de lecture théologique, une communauté de foi, célébrant les événements narrés comme événements de salut. Dit autrement : Luc fait d'emblée référence à une réception croyante de l'histoire qu'il va raconter, réception garantie par l'appartenance commune à une tradition qui lie émetteur et récepteurs du message.

Je conclus. À la question de savoir si Luc est le premier historien du christianisme, il est apparu que la démarche adéquate consiste à situer cet auteur dans le contexte de l'historiographie ancienne. S'est-il compris comme un historien selon les canons du premier siècle ? Au vu de la littérature historiographique gréco-romaine et de ses caractéristiques compositionnelles, Luc s'est assurément conformé aux lois du genre dans l'écriture du livre des Actes. Il honore l'ambition affichée par sa préface (Lc 1,1-3), qui est de positionner son œuvre double parmi les écrits historiographiques de haut standard culturel. Quant à la visée de son entreprise d'historien, elle s'affilie plutôt à l'historiographie juive, ce que signalent d'une part le choix de son sujet (l'histoire d'une secte religieuse), d'autre part son parti-pris d'herméneutique théologique de l'histoire.

À ce stade de réflexion, une question impérieuse se pose : comment s'opère l'écriture de l'histoire ? Que penser de la revendication de vérité élevée par les historiens gréco-romains ? Luc, quand il

³⁷ Loveday C. A. Alexander, « Fact, Fiction and the Genre of Acts », *NTS* 44, 1998, p. 380-399, voir surtout 394.

³⁸ *Les fondations du savoir historique*, p. 5-32.

³⁹ Un exemple fameux : la réserve d'Hérodote face aux prédictions des prêtres de Chaldée (*Histoires* I,182,1). Sur les intrusions du narrateur dans le récit historique grec, voir Claude Calame, *Le récit en Grèce antique*, Paris, Klincksieck, 1986, p. 71-77.

⁴⁰ Sur cette notion empruntée à Gérard Genette, voir Daniel Marguerat, Yvan Bourquin, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, Paris/Genève/Montréal, Cerf/Labor et Fides/Novalis, 2002, p. 157-160.

enfreint la règle d'objectivité posée par Lucien de Samosate, transgresse-t-il aussi l'éthique historienne telle que nous la saisissons aujourd'hui ?

III. Légitimité d'une historiographie théologique

J'ai rappelé plus haut le sec verdict d'Overbeck sur l'historiographie lucanienne : un mélange indécent de faits historiques et de légendes⁴¹. C'est pourquoi, avec l'école de Tubingue, Overbeck déniait à Luc-Actes le statut d'histoire. Au nom de quoi ? Il est symptomatique que ni Baur, ni Overbeck ne fassent appel à une théorie de l'histoire pour appuyer leurs dires : l'un et l'autre, dans la droite ligne du positivisme, identifient vérité historique et exactitude documentaire. Pareille confusion n'est aujourd'hui plus autorisée.

Historiographie et postmodernité

Depuis le rationalisme d'Overbeck (1837-1864), où l'on se croyait en état de trancher péremptoirement entre le juste et le faux, la réflexion a progressé sur l'écriture de l'histoire⁴². Nous sommes devenus plus modestes, mais aussi moins naïfs, sur la définition de ce qui est le « vrai » en histoire. À l'école d'Henri-Irénée Marrou, nous avons appris qu'il n'est pas d'histoire hors de la médiation qu'institue l'interprétation donatrice de sens de l'historien ; il n'est d'histoire que reconstruite à partir d'un point de vue qui est la position de l'historien⁴³. Avec Raymond Aron, nous avons réalisé que le discours historien n'aligne pas les faits nus auxquels pensaient Baur et Overbeck, mais uniquement des faits interprétés en fonction d'une logique posée préalable ; et dans cette opération, rappelle Aron, « la théorie précède l'histoire »⁴⁴. Grâce à Paul Veyne, nous voyons plus clairement que le discours historien sélectionne, parmi les éléments documentaires qui lui sont accessibles, et qu'il trace une intrigue au nom d'un point de vue entièrement habité par la subjectivité de l'historien⁴⁵.

On prendra pour exemple la variété des discours historiographiques sur la chute de Jérusalem en l'an 70⁴⁶. Les historiens romains (Suétone, Tacite) la traitent comme une péripétie illustrant l'évidente suprématie des armées romaines. Les rabbins appliquent à ce drame une logique de la faute d'Israël (cf. *bTaanit* 29a). Le discours apocalyptique (*4Esdras* 9,26–10,59) interroge Dieu sur sa justice. Flavius Josèphe rend compte de la défaite juive pour affirmer que Dieu a choisi le camp des Romains (*Antiquités Juives* 20,164-166 ; *Guerre des Juifs* 5,366-367). Les évangiles y voient la sanction divine sur l'infidélité d'Israël et l'annonce du choix d'un nouveau peuple (Mt 22,3-10 ; 23,33-39 ; Lc 11,49-51 ; 13,34-35). À chaque fois, un point de vue, idéologiquement marqué par un contexte socio-religieux, guide l'analyse et la plume de l'écrivain historien.

Il n'est donc pas de virginité en histoire. Il n'est qu'une multiplicité de discours historiographiques, frappés chacun au coin d'une irrécusable subjectivité. La vérité de l'histoire ne tient pas à la factualité de l'événement rapporté, quand bien même (et c'est la différence avec le roman) l'historien est assigné à rendre compte de son rapport aux faits. La vérité en histoire tient à l'interprétation que donne l'historien d'une réalité toujours susceptible, en elle-même, d'une pluralité d'options interprétatives. Faut-il, pour autant, souscrire à la thèse postmoderne du subjectivisme intégral du

⁴¹ Voir p. XXX.

⁴² Pour un plus ample développement, voir mon livre *La première histoire du christianisme*, p. 16-27. Plus fondamentalement, on lira le beau livre de Pierre Gibert, *Vérité historique et esprit historien*, Paris, Cerf, 1990.

⁴³ Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique* (Points H 21), Paris, Seuil, 1975.

⁴⁴ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, ¹⁴1957, citation p. 93.

⁴⁵ Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire* (Points H 226), Paris, Seuil, 1996.

⁴⁶ Je me suis livré à cette analyse comparative dans un article : « Le conflit des interprétations en histoire. Lectures juives et lectures chrétiennes de la chute de Jérusalem », in : *Herméneutique et histoire. Mélanges G. Hammann* (Histoire et société 45), Genève, Labor et Fides, 2002, p. 249-268.

discours historien ? La réflexion de Paul Ricœur nous sauve du total arbitraire en cadrant la théorie historiographique.

Les trois stades de la représentation historique

Le travail historien recouvre un long processus que Michel de Certeau dénomme heureusement l'opération historiographique⁴⁷. Ce processus va de l'inventaire des données à la phase d'écriture en passant par l'opération réflexive. Il y a donc, entre la récolte des éléments documentaires et l'écriture historiographique, un travail de représentation historique que Ricœur appelle la « représentation »⁴⁸.

La représentation du passé opère, selon Ricœur, par une triple prise de distance face au souvenir immédiat des faits passés⁴⁹. La première phase est constituée par l'énumération des preuves documentaires, dont le témoignage reste toujours indirect et conjectural ; c'est le stade de l'histoire documentaire. Il consiste, pour l'historien désireux de reconstituer les derniers moments de Jésus, dans la collecte des faits permettant de retracer son exécution au Golgotha en l'an 30. Le deuxième stade est d'ordre explicatif ; il vise à rendre compte des événements à l'aide de théories permettant de les relier par des rapports de cause à effet. C'est le stade de l'histoire explicative ; il correspond à la recherche des motifs sociaux, religieux et politiques permettant d'expliquer pourquoi Jésus a été condamné à la peine capitale.

Le troisième stade, dit Ricœur, est le moment historiographique proprement dit. C'est ici que l'histoire est énoncée comme un récit fondateur, et cette opération nécessite le recours au mythe et à la symbolisation pour signifier l'enjeu des événements en cause. Ricœur appelle cette histoire poétique (au sens étymologique de *poiein*, faire, car elle s'apparente au mythe de fondation). Elle n'obéit pas aux mêmes normes que les types précédents et ne se prête pas aux critères de vérification en vrai ou faux (comme l'histoire documentaire) ; elle ne soupèse pas les diverses hypothèses d'évaluation d'un événement (comme l'histoire explicative) ; sa vérité se loge dans l'interprétation qu'elle donne du passé et dans la possibilité qu'elle ouvre au groupe de se comprendre dans le présent. Autrement dit : ce que l'historiographie au sens fort reconnaît comme véridique, c'est la conscience de soi qu'elle offre au groupe lecteur. Du coup, le tracé de frontière entre vérité de l'histoire et fiction historique est bien plus flou que ne le pensaient les positivistes. À ce stade poétique, l'historien déploie les conséquences de la mort de Jésus et montre comment, de là, est apparue une tradition religieuse attachée à son nom.

Le terme de « représentation » dit à la fois l'intention qu'a l'historien d'atteindre l'événement et le caractère approximatif de la mise en écriture de l'histoire. La mémoire fixée par l'historien n'est jamais que (re)construction. Parce que l'écriture de l'histoire ne participe pas du « petit bonheur de la reconnaissance » qui est le privilège de la mémoire⁵⁰, elle doit recourir au travail de représentation, par lequel est construit le sens que l'historien entend communiquer au lecteur.

La clarification ricœurienne en épistémologie de l'histoire est à la fois magistrale et libératrice, car elle met fin à toute définition totalitaire (parce qu'unique) de l'historiographie. Qu'on le dise : il y a plusieurs manières de faire de l'histoire, aussi légitimes les unes que les autres ! Rendre justice à

⁴⁷ Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

⁴⁸ Paul Ricœur, « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé », p. 736.

⁴⁹ Je combine ici les données de deux textes de Paul Ricœur : « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé », p. 736-745 et « Philosophies critiques de l'histoire : recherche, explication, écriture », in : Guttorm Floistad, éd., *problèmes philosophiques d'aujourd'hui. Philosophical Problems Today I*, Dordrecht, Kluwer, 1994, p. 139-201.

⁵⁰ « La mémoire détient un privilège que l'histoire ne partagera pas, à savoir le petit bonheur de la reconnaissance : "C'est bien elle ! C'est bien lui !" Quelle récompense, en dépit des déboires d'une mémoire difficile, ardue ! C'est parce que l'histoire n'a pas ce petit bonheur qu'elle a une problématique spécifique de la représentation et que ses constructions complexes voudraient être des reconstructions, dans le dessein de satisfaire au pacte de vérité avec le lecteur. ». Paul Ricœur, « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé », p. 736.

l'historien consiste à s'interroger sur sa visée historiographique. En particulier, la reconnaissance de la dimension poétique est capitale : valorisant le recours à l'expression symbolique en histoire, elle dédouane l'historien du soupçon regardant le symbolique comme abusif ou déviant à l'égard de l'éthique historique. Au contraire, si l'on suit Ricœur, le symbolique – qu'il soit théologique ou non — est intrinsèque à une visée historiographique de type poétique. Si elle expose un récit fondateur, l'histoire procède justement d'un devoir de symboliser et d'imaginer. Comment ne pas voir que le livre des Actes s'ajuste très exactement à cette définition ?

Un récit de commencement

Les Actes des apôtres sont un récit de commencement. J'ai défendu cette thèse ailleurs, montrant que dans la production culturelle hellénistique, ils s'assimilent aux récits de fondation⁵¹. Multiples sont les signes d'une fondation, que la lecture théologique de l'auteur attribue à Dieu : Dieu provoque l'essor de la communauté à Jérusalem par l'envoi du Souffle à la Pentecôte (2,1-13) ; Dieu a un rôle d'initiateur dans la croissance de la communauté des croyants (2,47 ; 5,14 ; 11,24 ; 12,24) ; Dieu renverse Saul sur le chemin de Damas pour en faire le vecteur de la mission païenne (9,1-19) ; Dieu provoque la rencontre de Pierre et Corneille à force d'interventions surnaturelles (10,1-48), ouvrant le salut aux non-juifs ; Dieu foudroie les ennemis des croyants (1,15-26 ; 5,1-11 ; 12,21-23) ; Dieu sauve ses envoyés de périls majeurs (5,33-41 ; 9,23-25 ; 16,19-34 ; 27,1-44) ; etc. Dans son herméneutique théologique, Luc nomme Celui qu'il confesse être l'auteur caché de l'histoire.

Mais, ce troisième niveau de la représentation historique – selon Ricœur – n'occulte pas le registre documentaire. S'il participe d'une herméneutique théologique, le narrateur des Actes ne congédie pas pour autant la dimension factuelle des événements narrés. L'écriture lucanienne témoigne d'une extraordinaire attention aux villes fréquentées par les envoyés, aux routes suivies, aux personnes rencontrées. Le narrateur peut être d'une stupéfiante précision lorsqu'il décrit l'itinéraire suivi par les missionnaires chrétiens (13,4 ; 19,21-23 ; 20,36-38), les choix de parcours (20,2-3.13-15), les temps de voyage (20,6-15), les conditions d'hébergement (18,1-3 ; 21,8-10), les scènes d'adieux (21,5-7.12-14), etc. Le superbe chapitre 27, avec son récit de naufrage où Luc se laisse aller aux effets dramaturgiques, est en même temps célèbre par l'étonnante minutie de son vocabulaire nautique. Le même réalisme documentaire touche sa description des institutions romaines. Contrairement aux reproches qui lui étaient adressés naguère, on constate aujourd'hui que Luc disposait d'une solide information sur l'appareil administratif de l'Empire : Philippe est très correctement appelé colonie (16,12), ses *praetores* reçoivent le nom de stratèges (16,20), les magistrats de Thessalonique sont correctement appelés politarques (17,8), Gallion reçoit à Corinthe son titre de proconsul (18,12), et ainsi de suite. La présence de ces titulatures, vérifiée à partir de notre connaissance des institutions impériales⁵², nous apprend que Luc use du vocabulaire à bon escient.

IV. L'historien Luc à l'œuvre

Il me reste à reprendre trois objections classiquement élevées contre le statut d'historien de l'auteur des Actes. Première objection : Luc rapproche indûment Pierre et Paul, au point de les dénaturer. Deuxième objection : Luc idéalise la première communauté chrétienne à Jérusalem. Troisième objection : Luc méconnaît Paul au point de taire son activité épistolaire.

Des ressemblances voulues

⁵¹ Daniel Marguerat, *La première histoire du christianisme*, p. 45-65.

⁵² La vérification est opérée dans le 2^e volume de l'encyclopédie *The Book of Acts in its First Century Setting*, David W.J. Gill et Conrad Gempf, édés, Eerdmans/Paternoster, Grand Rapids/Carlisle, 1994.

La première objection a été élevée par l'école de Tubingue : Luc dépeint Pierre aussi paulinien que possible et Paul aussi pétrinien qu'il est permis, en vue de présenter une vision conciliatrice et irénique des origines de la chrétienté⁵³. Le constat est correct, mais Baur se trompait sur un point : le mimétisme constaté englobe Jésus ; c'est moins la proximité Pierre-Paul qui importe à Luc que leur commune ressemblance avec le Maître. Pierre et Paul guérissent comme Jésus a guéri (comparer Lc 5,18-25 avec Ac 3,1-8 et Ac 14,8-10 !). Comme Jésus lors de son baptême, Pierre et Paul bénéficient d'une vision extatique à un moment-clé de leur ministère (Ac 9,3-9 ; 10,10-16). Comme Jésus, ils prêchent et endurent l'hostilité des juifs. Comme leur Maître, ils souffrent et sont menacés de mort. Paul est en procès à la manière dont Jésus l'a été (Ac 21-26), et comme Lui, Pierre et Paul sont à la fin de leur vie l'objet d'une miraculeuse délivrance (Ac 12,6-17 ; 24,27-28,6).

Le procédé auquel recourt le narrateur est connu de la rhétorique gréco-romaine. Il a un nom : la *syncrisis*. Ce procédé consiste à mettre en parallèle deux personnages en vue de les rapprocher, de les comparer, et de marquer la supériorité de l'un sur l'autre⁵⁴. La *syncrisis* est le médium littéraire de la continuité : elle vise à faire apparaître la fidélité à un modèle. En l'occurrence, le modelage de Paul sur Pierre vise à faire apparaître leur commune dépendance de Jésus. La construction en parallèle manifeste que les apôtres perpétuent les actes de Jésus et sont les vecteurs d'une puissance qui les précède, la puissance du « nom de Jésus »⁵⁵.

La *syncrisis* est donc un dispositif formel permettant à Luc d'assurer la préséance christologique dans l'action des apôtres. On perçoit que l'herméneutique théologique pèse ici lourdement sur la présentation des faits, au point de retenir (exclusivement ?) les traits qui s'inscrivent dans le cadre de la continuité théologique.

Le partage des biens : réalité ou fiction ?

Luc a été fortement attaqué sur le tableau qu'il présente de la communauté de Jérusalem (Ac 1-5). On lui a reproché de construire un tableau complètement idéalisé du « printemps de Jérusalem », enjolivé par l'utopie de l'unanimité des croyants et de leur communauté de biens. Les sommaires d'Ac 2,42-47 et 4,32-35, avec leur célébration de la communion fraternelle, sont fameux : « tous ceux qui étaient devenus croyants étaient unis et mettaient tout en commun » (2,44). Utopique ou fictif, cet idéal de partage des biens ? La critique historique a été féroce avec Luc, l'accusant de dépeindre un passé paradisiaque en vue de l'opposer à l'état de la chrétienté de son temps. Hans Conzelmann est représentatif de ceux qui penchent pour la fiction : « *L'image de cette communion des biens est idéale [...], elle n'est pas à considérer comme historique* »⁵⁶. Ce scepticisme sur l'historicité se nourrit de doutes sur la viabilité d'un tel régime économique, et du manque d'attestations externes aux Actes d'une communauté de biens chez les chrétiens de Jérusalem.

Disons d'emblée qu'aucune attestation extérieure au livre des Actes, ni littéraire, ni archéologique, ne vient confirmer la valeur historique du tableau⁵⁷. Par ailleurs, il est indéniable que la communion des biens est une utopie sociale connue de l'Antiquité. Platon l'a rendue célèbre en la prescrivant pour sa

⁵³ Voir plus haut, p. XXX.

⁵⁴ Bonne présentation de la *syncrisis* lucanienne chez Jean-Noël Aletti, *Quand Luc raconte* (LlB 115), Paris, Cerf, 1998, p. 69-166.

⁵⁵ Le « nom de Jésus » représente dans les Actes à la fois le contenu emblématique de la prédication apostolique et une puissance agissante à l'origine de miracles : Ac 2,21.38 ; 3,6.10 ; 4,10.12.17-18.30 ; 5,28.40-41 ; 8,12.16 ; 9,15-16 ; etc.

⁵⁶ Hans Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7), Tübingen, Mohr, 1963, p. 31.

⁵⁷ On a invoqué Galates 2,10 : la collecte requise par l'assemblée de Jérusalem en 49, comme gage de l'unité retrouvée entre le judéo-christianisme de Jérusalem et la mission paulinienne, a lieu selon Paul « pour que nous nous souvenions des pauvres » ; ce besoin d'aide sous-entend-il un appauvrissement de l'Église de Jérusalem, qui serait l'effet pervers du communautarisme économique décrit par notre texte ? Le raisonnement est tiré par les cheveux : la présence de pauvres dans une communauté religieuse de l'Antiquité n'est pas un indicateur du revenu moyen de ses membres.

république idéale (*République* 464b). Mais elle n'est pas qu'un mythe : Strabon atteste sa mise en pratique chez les Scythes (*Géographie* 7,3,9), Diodore de Sicile aux îles Lipari (*Bibliothèque Historique* 5,9,4), Jamblique chez les disciples de Pythagore (*Vie de Pythagore* 167-168). Qu'en est-il de la Palestine ? Nous disposons de l'exemple des Esséniens. Philon rapporte que dans les communautés esséniennes, « il n'y a qu'une seule bourse commune à tous, et les dépenses sont communes : communs sont les vêtements et communs les aliments »⁵⁸. Flavius Josèphe compare les Esséniens aux Pythagoriciens : « Ils méprisent les richesses et la communauté des biens est chez eux admirable [...] Les biens de chacun sont mélangés à l'ensemble et tous, comme des frères, ne possèdent qu'une seule fortune » (*Guerre des Juifs* 2,122). Les écrits de Qumrân prouvent aussi que la secte exigeait de ses nouveaux membres le renoncement aux biens personnels⁵⁹. L'exemple des communautés esséniennes et de Qumrân montre qu'en Palestine, au premier siècle, existaient des groupes religieux chez qui la conscience communautaire se concrétisait au plan de la gestion des biens ; ce précédent fournit à la description de Luc un appui indirect, en établissant sa plausibilité historique.

Actuellement, les exégètes des Actes sont beaucoup moins soupçonneux à l'égard de la fiabilité historique du récit de Luc. Forts de la plausibilité historique que constitue l'exemple essénien, ils estiment que rien ne s'oppose à une pratique communautariste dans la première communauté jérusalémite⁶⁰. L'hypothèse, appuyée par l'archéologie, de la présence d'un quartier essénien à Jérusalem au premier siècle, rend possible une influence essénienne sur les usages du groupe chrétien. Informé de cette pratique au sein de la chrétienté primitive, l'auteur des Actes l'a mise en évidence par le biais des sommaires ; il cède ainsi à la généralisation, mais n'invente pas ce qui fut le fait d'un (petit ?) groupe à Jérusalem. Accuser l'auteur des Actes de projeter un rêve communautariste aux origines du christianisme n'est donc plus de mise ; sous une forme vraisemblablement modeste, ce modèle a pris forme dans la première chrétienté jérusalémite. Luc témoigne de cette pratique par le slogan « tout est commun » (4,32), emprunté à l'idéal grec de l'amitié, qui signale un programme plutôt qu'il ne décrit un système de gestion. Il y voit en effet une concrétisation exemplaire de cet idéal. Ses modalités nous échappent, mais non la finalité que lui assigne l'auteur : personne dans la communauté ne doit souffrir de sa pauvreté (4,34). Bien qu'il soit conscient de son caractère anachronique, Luc magnifie cet idéal communautariste, qu'il juge conforme à l'impératif de justice sociale qu'il a retenu de Jésus (Lc 1,52-53 ; 4,18-27 ; 6,20b-26 ; 12,13-21 ; 16,19-31 ; etc.).

L'image de Paul dans les Actes

Autre objection élevée contre le travail historique de Luc : l'absence de toute mention sur l'activité épistolaire de Paul, dont on peut penser qu'elle a pourtant occupé une part importante du temps et de l'énergie de l'apôtre. Comment expliquer cet épais silence ? Impéritie de l'historien ? Ignorance ? Choix délibéré ? La question s'aiguise lorsque l'on compare l'argumentation des épîtres à la prédication paulinienne dans les Actes, essentiellement marquée par la continuité avec le judaïsme à l'enseigne de l'obéissance légale (Ac 16,3 ; 22,3 ; 23,6 ; 28,17). Luc aurait-il mal lu ou mal entendu l'apôtre des Gentils ?

Je crains que poser la question dans ces termes ne revienne à faire preuve d'anachronisme. Le déplacement qui se produit entre les épîtres et le portrait lucanien de Paul est indéniable. Mais que

⁵⁸ *Quod omnis probus* 86.

⁵⁹ 1 QS 1,11-12 ; 6,15-23 ; 9,7-9. Inventaire des textes chez Hans-Josef Klauck, « Gütergemeinschaft in der klassischen Antike, in Qumran und im Neuen Testament », in : *Gemeinde. Amt. Sakrament*, Würzburg, Echter, 1989, p. 69-100.

⁶⁰ On trouvera le dossier historique chez Brian Capper, « The Palestinian Cultural Context of Earliest Christian Community of Goods », in : *The Book of Acts in its First Century Setting*, vol. 4, Richard Bauckham, éd., Eerdmans/Paternoster, Grand Rapids/Carlisle, 1995, p. 323-356.

fait-on communément lorsque l'on s'interroge sur l'image de Paul dans les Actes ? La procédure est immuable : le chercheur confronte le texte lucanien au texte des épîtres et pointe chez Luc des erreurs de lecture. Or, c'est un complet 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. Luc ne réduplique pas le message de Paul, pas plus que l'épître aux Ephésiens ne réduplique Romains ou Galates.

François Bovon défend l'idée que la réception de l'apôtre, au premier siècle, a pris deux formes. D'un côté, Paul a survécu dans des écrits rédigés en son nom : ce sont les lettres dites deutéro-pauliniennes (Col, Ép, 2 Th) et les Pastorales (1-2 Tm ; Tite). D'un autre côté, la mémoire de l'apôtre a été magnifiée par le rappel de son action : c'est le cas des Actes des apôtres, et plus tard (vers 200) des Actes apocryphes de Paul. D'un côté Paul survit comme document, de l'autre comme monument⁶¹. Poursuivant cette intuition, je dirai que la réception de Paul s'est organisée autour de trois pôles : biographique, canonique et doctoral.

Sur le pôle « biographique », Paul est célébré comme le héros de l'Évangile, le missionnaire des nations, dont on narre les hauts faits (Actes) ; une hagiographie se prépare ici, dont les *Actes de Paul* sont le témoin. Le pôle « canonique » retient en Paul l'écrivain, recueille et recopie ses écrits, les rassemble en une collection qui prépare leur réception dans le canon du Nouveau Testament (les lettres pauliniennes). Sur le pôle « doctoral », Paul est invoqué comme le docteur de l'Église, dont on imite les sentences dans des lettres pseudépigraphiques (Col, Ép, 2 Th, Pastorales). Ces trois types de réception sont parallèles et synchrones ; ils voient le jour entre 70 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 canonique), 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.

J'insiste sur ce fait : le canon des épîtres pauliniennes ne constitue pas le socle documentaire, la toile de fond sur laquelle se serait érigée la réception de l'apôtre ; il constitue comme tel une filière dans la réception de la figure de Paul, une filière spécifique, qui retient de lui son statut d'écrivain polémiste ; cette filière est parallèle aux filières biographique et doctorale.

Les conséquences de cette perception de la réception de Paul sont importantes.

Première conséquence : le silence de Luc sur les écrits de Paul devient parfaitement explicable. Les quelques contacts terminologiques des Ac avec le langage paulinien ne sont pas à sous-estimer, mais leur rareté ne crédibilise pas l'idée d'une consultation lucanienne de la correspondance de l'apôtre⁶². Ce silence ne signale pas un oubli de Luc, mais le fait que la connaissance de son héros n'est pas une connaissance littéraire. La présence de vocabulaire paulinien en Lc-Ac, notamment le « météorite paulinien » d'Ac 13,38-39⁶³, peut faire penser que notre auteur disposait de *logia* de l'apôtre. Il n'en reste pas moins que, véhiculée par la mouvance à laquelle Luc appartient ne se nourrit pas premièrement des mots de l'apôtre, mais de son histoire de vie.

Deuxième conséquence : chaque filière de réception de Paul compose de manière spécifique son image du héros. Dans les Pastorales, Paul est cité comme le commencement absolu ; il reçoit un

⁶¹ François Bovon, « Paul comme Document et Paul comme Monument », in : Joël Allaz, etc., *Chrétiens en conflit. L'Épître de Paul aux Galates* (Essais bibliques 13), Genève, Labor et Fides, 1987, p. 54-55.

⁶² Opinion contraire chez Charles K. Barrett, « Acts and the Pauline Corpus », *ET* 78/1, 1976, p. 1-5.

⁶³ Ces deux versets semblent sortis tout droit d'une lettre de Paul : « Sachez-le donc, frères, c'est grâce à lui que vous vient l'annonce du pardon des péchés, et cette justification que vous n'avez pas pu trouver dans la loi de Moïse, c'est en lui qu'elle est pleinement accordée à tout homme qui croit. » (13,38-39).

statut de père s'adressant à ceux qu'il a enfantés, ses « enfants dans la foi »⁶⁴. Dans le récit de Luc, au contraire, Paul est précédé ; il s'inscrit dans la continuation d'un Pierre et d'un Étienne⁶⁵. Autre exemple : les miracles. Luc attribue à Paul une série d'actes thérapeutiques (la guérison du paralysé de Lystre en Ac 14, la réanimation d'Eutyque en Ac 20, la guérison de Publius en Ac 28, etc.). On a prétendu que ces miracles étaient une pure reproduction de la part de Luc des prodiges attribués à Pierre, mais à tort : Paul lui-même n'a jamais nié être doté de pouvoirs charismatiques⁶⁶. La filière biographique, ou disons narrative, met donc en valeur ce qui, pour des raisons internes à la stratégie de l'apôtre, est demeuré dans ses écrits à l'état de référence ténue⁶⁷.

Luc et Eusèbe de Césarée

J'ai posé initialement la question : qui, le premier, a écrit une histoire du christianisme ?

Au terme de cette étude, la question me paraît s'imposer : Eusèbe de Césarée usurpe le titre. L'auteur (anonyme) de Luc-Actes, que la tradition depuis Irénée a coutume de nommer Luc, fut le pionnier de l'historiographie chrétienne. Qu'est-ce qui différencie en effet son œuvre de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe ? L'un et l'autre se livrent à une lecture théologique de l'histoire. L'un et l'autre osent consacrer une œuvre historiographique à la naissance et à l'expansion d'une secte religieuse. Eusèbe cite ses sources et affiche un rapport critique à sa documentation, tandis que Luc camoufle ses emprunts ; il n'en reste pas moins qu'Eusèbe et Luc adoptent face à leurs prédécesseurs une position à la fois sélective et critique.

Selon moi, la différence capitale se joue ailleurs : Eusèbe défend une orthodoxie théologique, stigmatise les hérésies et narre l'histoire d'une institution. Luc, au contraire, n'est pas intéressé par la dimension institutionnelle de l'Église : c'est l'essor de la Parole qui le préoccupe, une Parole féconde et créative dont la progression dans l'histoire est assurée par un Dieu-Providence. Qui s'intéresse à l'articulation des ministères en Église collectera peu de renseignements à la lecture des Actes ; par contre, l'action de la main invisible de Dieu dans l'histoire lui est désignée à de multiples reprises⁶⁸.

Eusèbe est le premier historien de l'Église. Luc est en revanche le premier à avoir, dans une perspective historiographique et en vue de construire l'identité de la chrétienté, décrit l'histoire des origines chrétiennes.

⁶⁴ Sur l'image de Paul dans les Pastorales, je rappelle l'étude imposante de Yann 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.

⁶⁵ Luc sur ce point retrace la conscience que l'apôtre avait de lui-même : les credos, les fragments hymnologiques et les formules kérygmiques que Paul reprend dans ses lettres, et parfois cite, témoignent qu'il se pose en homme « précédé » d'une tradition.

⁶⁶ « Les signes de l'apôtre se sont produits parmi vous : patience à toute épreuve, signes miraculeux, prodiges, actes de puissance. » (2 Co 12,12) ; cf. 1 Th 1,5 ; 1 Co 14,18. On consultera à ce sujet la monographie de Stefan Schreiber, *Paulus als Wundertäter. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbriefen* (BZNW 79), Berlin, de Gruyter, 1996.

⁶⁷ Sur ce dossier complexe, je renvoie à mon article : « L'image de Paul dans les Actes des apôtres », in : Michel Berder, éd., ACFEB, *Les Actes des Apôtres. Histoire, récit, théologie* (LeDiv 198), Paris, Cerf, à paraître.

⁶⁸ Cette visée non institutionnelle des Actes a été bien perçue par Mark Reasoner, « The Theme of Acts : Institutional History or Divine Necessity in History ? », *JBL* 118, 1999, p. 635-659. Le rôle important de la providence divine, la *pronoia*, dans l'histoire, aussi bien chez Flavius Josèphe que chez Luc, est montré par John T. Squires, *The Plan of God in Luke-Acts* (SNTS.MS 76), Cambridge, Cambridge University Press, 1993.