Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 26 (1970)
Heft: 1

Artikel: Tradition et rédaction en Actes 10, 1-11, 18
Autor: Bovon, François
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878748

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Tradition et rédaction en Actes 10, 1–11, 18[1]

Tous les exégètes admettent aujourd'hui la place prépondérante qu'occupe l'histoire du centurion romain dans l'économie du livre

---

[1] A côté des cinq volumes édités par F. J. F. Jackson et K. Lake, The Beginnings of Christianity, I (1920–1933), et en dehors des commentaires, en particulier de ceux de E. Haenchen (6e éd., 1968), C. S. C. Williams (2e éd., 1964) et H. Conzelmann (1963), il faut signaler la bibliographie suivante: W. Bieder, Zum Problem Religion-christlicher Glaube, Theol. Zs. 15 (1959), p. 435–437. J. Bihler, Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte (1963), p. 178–185. F. Bovon, De Vocatione Gentium. Histoire de l'interprétation d'Actes 10, 1–11, 18 dans les six premiers siècles (1967). M. Dibelius, Stilkritisches zur Apostelgeschichte: Eucharisterion für H. Gunkel (1923). Repris dans les Aufsätze zur Apostelgeschichte (4e éd., 1961), p. 9–28 (= Stilkritisches). Je cite d'après le recueil. Id., Die Bekehrung des Cornelius: Coniectanea Neotestamentica, 11. Zum 60. Geburtstag von A. Fridrichsen (1947). Repris dans les Aufsätze zur Apostelgeschichte (4e éd., 1961), p. 96–107 (= Cornelius). Je cite d'après le recueil. X. Ducros, Le Nouveau Testament et la description des faits mystiques: Biblica 40 (1959), p. 928–934. M. Dujarier, Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles. Recherche historique sur l'évolution des garanties et des étapes catéchuménales avant 313 (1962), p. 136–146 et 391–393. J. Dupont, Les Problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents (1950). Repris dans les Etudes sur les Actes des apôtres (1967) (= Problèmes). Je cite d'après le recueil. Id., Le salut des Gentils et la signification théologique du livre des Actes: N.T. Studies 6 (1960). Repris dans les Etudes sur les Actes des apôtres (1967) (= Salut). Je cite d'après le recueil. H. Flender, Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas (2e éd. inchangée, 1968), p. 20–21. M. Goguel, Introduction au Nouveau Testament, 3. Le livre des Actes (1922), p. 216–218 Id., Le récit d'Actes 15, l'histoire de Corneille et l'incident d'Antioche: Rev. d'hist. phil. rel. 3 (1923), p. 138–144. E. Haenchen, Judentum und Christentum in der Apostelgeschichte: Zs. ntl. Wiss. 54 (1963). Repris dans Die Bibel und Wir. Gesammelte Aufsätze, 2 (1968), p. 338–374. Je cite d'après le recueil. F. Hahn, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament (1963), p. 39ss. et 111ss. J. Jervell, Das gespaltene Israel und die Heidenvölker. Zur Motivierung der Heidenmission in der Apostelgeschichte: Studia Theol. 19 (1965), p. 68–96. R. Liechtenhan, Die urchristliche Mission. Voraussetzungen, Motive und Methoden (1946). Ph. Menoud, Le plan des Actes des apôtres: N.T. Studies 1 (1954), p. 44–51. J. C. O'Neill, The Theology of Acts in its Historical Setting (1961). J. R. Porter, The "Apostolic Decree" and Paul's Second Visit to Jerusalem: Journ. Theol. Stud. 47 (1946), p. 169–174. P. L. Schoonheim, De centurio Cornelius: Nederlands Theol. Tijdschrift 18 (1963), p. 453–475. J. Sint, Schlachten und Opfern. Zu Apg. 10, 13; 11, 7: Zs. kath. Theol. 78 (1956), p. 194–205. E. Trocmé, Le «livre

des Actes[2]. Par son ampleur, ses répétitions et sa position centrale, notre texte témoigne de l'intérêt que porte Luc à cette étape décisive de l'histoire du salut. Mais de quelle étape s'agit-il et quelle est, aux yeux de Luc, la portée réelle de l'événement? Pour la majorité des critiques, Luc conçoit la conversion de Corneille, ou mieux l'intégration du centurion dans l'Eglise[3], comme la consécration solennelle de l'accession des Gentils au salut. L'aventure de Corneille ne saurait donc être un épisode anodin. Elle représente, pour Luc, un événement dont les répercussions sont considérables et la portée sans limites. Par l'admission de ce païen dans la communauté, Pierre ouvre les portes de l'Eglise à tous les Gentils. Dans cette intention, Luc a refusé de faire du baptême de l'eunuque éthiopien (Ac. 8) la première conversion d'un Gentil[4], de même qu'il rejettera dans l'ombre l'importante mission auprès des Grecs organisée à partir d'Antioche par des chrétiens de Chypre et de Cyrénaïque[5]. Enfin, lorsque l'Eglise entière devra définir son attitude à l'égard des Gentils, c'est de l'exemple du centurion Corneille que Pierre et Jacques tireront argument. Ces deux discours du chapitre 15, nette-

---

des Actes» et l'histoire (1957), p. 169–174. W. C. van Unnik, De achtergrond en betekenis van Handelingen 10: 4 en 35: Nederlands Theol. Tijdschrift 3 (1948–1949), p. 260–283 et 336–354. H. H. Wendt, Der Kern der Corneliuserzählung, Act. 10, 1–11, 18: Zs. Theol. Kirche 1 (1891), p. 230–254. A. Wikenhauser, Doppelträume: Biblica 29 (1948), p. 100–111. U. Wilckens, Kerygma und Evangelium bei Lukas (Beobachtungen zu Act. 10, 34–43): Zs. ntl. Wiss. 49 (1958), p. 223–237. Id., Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen (1961). S'il le désire, le lecteur pourra compléter cette bibliographie à l'aide de l'instrument de travail de A. J. et M. B. Mattill, A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles (1966), p. 393–397.

[2] Cf. par exemple, Trocmé (n. 1), p. 170; Dupont (n. 1), Problèmes, p. 75; Salut, p. 409–412; et Haenchen (n. 1), p. 351–354.

[3] Corneille en fait, tout le montre dans la rédaction lucanienne, est déjà tourné vers Dieu. Il n'a pas à se convertir, mais à s'avancer vers Dieu.

[4] Cf. E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (6e éd. 1968), p. 263–265.

[5] Il ne raconte qu'en six versets cette mission de chrétiens de Chypre et de Cyrénaïque chassés de Jérusalem (le fil de l'histoire, brisé en Ac. 8, 4 se renoue en Ac. 11, 19ss.). L'histoire de Corneille (Ac. 10, 1–11, 18) suit deux brefs récits d'un genre différent, la guérison d'Enée (Ac. 9, 32–35) et la résurrection de Tabitha (Ac. 9, 36–43). Ces anecdotes se sont rapprochées de notre texte, parce que, dans les trois cas, Pierre y joue un rôle de premier plan.

ment rédactionnels, sont significatifs, car ils nous révèlent le sens donné par Luc au récit d'Ac. 10,1–11,18. Or il s'agit de la vocation des Gentils à l'Evangile: «Dès les premiers jours, Dieu m'a choisi parmi vous pour que les païens entendent de ma bouche la parole de la Bonne Nouvelle et embrassent la foi. Et Dieu, qui connaît les cœurs, a témoigné en leur faveur, en leur donnant l'Esprit Saint tout comme à nous.»[6] L'allusion à l'aventure de Corneille est évidente. Comme le disaient F. H. Chase et B. Weiss, Luc conçoit cette aventure comme la Pentecôte des Gentils[7].

L'exégèse patristique et l'exégèse moderne indiquent cependant que cette démonstration de l'universalisme chrétien n'épuise pas le sens de notre récit. Certaines insinuations ou affirmations de l'auteur orientent le regard dans une autre direction. L'auteur, en effet, semble parfois aborder un autre problème: non plus celui de l'admission des païens, mais celui de l'éthique chrétienne (que puis-je manger? qui dois-je fréquenter?)[8]. Luc a-t-il voulu donner un double sens à cette péricope, ou les deux thèmes, celui de la pureté et celui de la vocation des Gentils, sont-ils liés l'un à l'autre au point que Luc, en abordant l'un, ne pouvait ignorer l'autre? Ou encore, la présence côte à côte de ces deux centres d'intérêt est-elle symptomatique de sources ou de traditions sous-jacentes?

Dans les pages qui suivent, je désire, après un rapide état de la question, préciser la portée exacte que l'auteur donne à l'événement. Puis je m'efforcerai de dégager les matériaux traditionnels dont il pouvait disposer. Enfin, j'esquisserai le déroulement historique des faits tel que l'on peut le dégager d'une telle enquête avec quelque vraisemblance. En bonne méthode, il faut aller du connu à l'inconnu, du texte tel que nous l'avons sous les yeux aux traditions, et des traditions aux faits[9].

---

[6] Ac. 15, 7–8. Allusion à l'histoire de Corneille dans le discours de Jacques: Ac. 15, 14.

[7] F. H. Chase, The Credibility of the Acts of the Apostles (1902), p. 79; B. Weiss, Das Neue Testament nach D. Martin Luthers berichtigter Übersetzung mit fortlaufender Erläuterung versehen, 1 (2e éd. 1907), p. 489.

[8] Cf. Dupont (n. 1), Problèmes, p. 77–78; Salut, p. 411–412.

[9] Il y a un nécessaire va-et-vient, lorsque l'on veut comprendre l'effort rédactionnel et délimiter des traditions. L'intention du rédacteur se précise lorsqu'on connaît les traditions et ces dernières apparaissent quand la portée rédactionnelle a été mise à jour.

Pendant longtemps, disons durant le XIXe siècle, le seul résultat que l'exégète ait escompté d'une investigation de notre texte, était une certitude d'ordre historique. Le savant qui expliquait notre péricope ne recherchait que les correspondances avec la réalité historique: l'aventure de Corneille s'est-elle déroulée comme Luc le raconte? Le sens que Luc donne à l'événement correspond-il aux faits? Les réponses variaient naturellement selon les penchants personnels et les sources que l'on croyait découvrir en ces chapitres[10]. La recherche des sources, elle-même, répondait plus à une exigence historique que littéraire. Trouver une source, c'était se rapprocher du fait historique plutôt que de scruter d'un regard neuf le travail de l'écrivain[11].

L'application prudente de la *Formgeschichte* au livre des Actes allait modifier cette perspective. La critique, d'historique qu'elle était, devenait littéraire. M. Dibelius, en 1923 déjà, puis de façon plus approfondie en 1947, découvrit derrière Actes 10, 1–11, 18 une légende qui racontait la conversion merveilleuse du centurion romain. Reprise et retravaillée par Luc, cette légende se charge, selon M. Dibelius, de significations nouvelles. Dans le contexte de l'œuvre entière, elle ne représente plus la conversion d'un «craignant Dieu», mais la première admission d'un païen, l'ouverture *heilsgeschichtlich* de la porte de l'Eglise aux nations. Par l'adjonction d'éléments étrangers, en particulier la vision de Pierre, elle répond également à une préoccupation éthique des chrétiens, à leur souci de pureté[12]. A la même époque, en 1946, dans un bref, mais suggestif article, consacré au décret apostolique et au second voyage de Paul à Jérusalem, J. R. Porter découvrit deux centres d'intérêt distincts dans notre texte. L'un, qu'il met au compte de la tradition: celui de la commensalité et des observances; l'autre, qu'il déclare rédactionnel: celui de l'admission des Gentis[13].

Pour plusieurs raisons, la *Formgeschichte* ne fut pas appliquée systématiquement aux Actes et personne ne critiqua de façon sérieuse l'hypothèse de M. Dibelius: les partisans de cette méthode, M. Dibelius le tout premier, pensaient en effet qu'elle ne pouvait pas s'appliquer telle quelle aux Actes, car le mode de transmission des récits divergeait grandement de celui de la tradition synoptique. Le moteur qui véhicule les récits n'y est pas le souffle de la prédication, comme dans les Synoptiques, mais le simple plaisir de raconter[14]. De plus à la différence des trois premiers Evangiles qui, par

---

[10] Dans son commentaire, E. Haenchen indique quelques-unes de ces grandes options exégétiques du passé.

[11] Les articles cités de H. H. Wendt et M. Goguel sont instructifs à cet égard. Sur le problème des sources, cf. le remarquable ouvrage de J. Dupont, Les sources du Livre des Actes. Etat de la question (1960).

[12] Dibelius (n. 1), Cornelius, p. 96–107.

[13] Porter (n. 1). Selon cet auteur, la part du rédacteur est bien plus petite que ne le pense M. Dibelius.

[14] Cf. à ce sujet l'article de J. Jervell qui s'oppose à cette façon de voir: Zur Frage der Traditionsgrundlage der Apostelgeschichte: Studia Theol. 16 (1962), p. 25–41.

leurs parallèles, facilitent l'étude des formes, les Actes ne possèdent que peu de points de comparaison. Enfin, la *Formgeschichte* n'avait pas encore fait sentir tous ses effets sur l'étude des Actes qu'une nouvelle méthode s'imposait déjà.

A l'étude des genres littéraires s'ajoutèrent, en effet, dès 1950, des investigations concernant la rédaction elle-même. L'intérêt que l'on prêta dès lors au travail rédactionnel de l'auteur porta même atteinte à l'analyse des diverses traditions sous-jacentes. A cet égard, le commentaire de E. Haenchen est significatif. L'exégète allemand se méfie à ce point des sources, qu'il refuse d'admettre aucun intermédiaire traditionnel saisissable entre le fait historique et la rédaction finale. Même la vision de Pierre est à son avis une composition lucanienne[15]. Cette position, sans nul doute excessive, a été critiquée par U. Wilckens, F. Hahn et H. Conzelmann qui en reviennent, plus ou moins, à la solution de M. Dibelius[16]. Ce ne sont là que des ajustements partiels. Personne, à ma connaissance, n'a repris le problème dans son ensemble[17].

1. La rédaction

Ac. 10, 1–11, 18 peut se répartir en sept sections. Cette division, proposée par H. H. Wendt, reprise par E. Haenchen et F. F. Bruce[18], est confirmée par l'exégèse patristique. Les Pères, en effet, s'arrêtent moins à l'histoire de Corneille dans son ensemble qu'à l'un de ses épisodes. Or les épisodes qui les intéressent correspondent auxdites sections des modernes.

Dès la première scène (Ac. 10, 1–8), qui raconte l'apparition de

[15] Haenchen (n. 4), p. 306–307.

[16] Wilckens (n. 1), Missionsreden, p. 63; Hahn (n. 1), p. 41; et H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte (1963), p. 61–62.

[17] Les articles qui ont paru depuis vingt ans sur notre péricope portent tous, à ma connaissance, sur des questions de détail: sur le statut religieux de Corneille et un premier essai d'universalisme chrétien (van Unnik, n. 1), sur l'extase de Pierre (Ducros, n. 1), sur l'ordre divin donné à Pierre (Sint, n. 1). Seul l'article de Schoonheim (n. 1) envisage toute l'histoire, mais en raison de la méthode déficiente qui y est appliquée (on passe du texte à l'histoire sans crier gare!) il ne nous est pas d'une grande utilité. J. Dupont a donné à plusieurs reprises son avis, dans les deux articles cités ainsi que dans les notes de la Bible de Jérusalem: cet exégète reconnaît deux centres d'intérêt dans la péricope et il serait tenté de les expliquer par l'existence de deux sources. J. Dupont note justement que l'intérêt de Luc se porte sur le problème de l'admission des Gentils. A. Wikenhauser (Die Apostelgeschichte, 3e éd., 1956, p. 125) et K. Lake et H. J. Cadbury (The Beginnings of Christianity, I, 4, 1933, p. 112) ont reconnu, eux aussi, ce double enjeu.

[18] H. H. Wendt, Handbuch über die Apostelgeschichte (5e éd., 1880), p. 229–249; Haenchen (n. 4), p. 302–305; F. F. Bruce, The Acts of the Apostles (réimpression de la 2e éd. de 1952, 1965), p. 214–234.

l'ange à Corneille, premier miracle, Luc laisse entendre que la mission auprès des Gentils répondait à la volonté de Dieu et dépendait de lui pour se réaliser. Les païens que Dieu aime et appelle ne sont pas n'importe quels païens, mais des hommes, tel Corneille, zélés pour le monothéisme juif et une morale généreuse. L'admission des païens dans l'Eglise ne signifie donc pas, aux yeux de Luc, la suppression de toute condition d'entrée, mais le remplacement des exigences rituelles juives, qui lui paraissent des privilèges périmés, par des exigences morales et religieuses applicables à tous[19].

Un second miracle, la vision de Pierre, se produit au cours de la deuxième scène (Ac. 10, 9–16): Dieu poursuit l'exécution de son projet. Il révèle à l'apôtre que toutes les nations sont indifféremment pures à ses yeux et que l'Eglise peut y recruter dorénavant ses adeptes. Par ses refus et ses hésitations, le premier missionnaire des Gentils signale d'une part la continuité de la Synagogue et de l'Eglise[20] et remet, d'autre part, l'initiative de cette intervention entre les mains de Dieu.

La troisième scène (Ac. 10, 17–23a) montre que les deux premiers miracles s'inscrivaient dans le plan que Dieu réalisait pour le salut des païens. Une troisième intervention céleste, celle de l'Esprit Saint, incite Pierre à se rendre chez le centurion: Dieu continue son œuvre.

La quatrième scène (Ac. 10, 23b–33) marque une transition nécessaire au rebondissement de l'histoire, une accalmie bienfaisante avant la bourrasque du Saint-Esprit. Luc, par des recherches de style (multiplication des συν-[21]; mise sur le même plan de Pierre et de Corneille) rapproche les personnages. La cinquième scène (Ac. 10, 34–43) présente le contenu de la Parole, parole destinée dorénavant à tous les hommes de bonne volonté. Cette parole, c'est la prédication du *totus Christus:* Jésus historique et Christ de la foi.

---

[19] Dans son ouvrage (n. 1, p. 136–146 et 391–393), M. Dujarier croit découvrir dans la structure et la composition d'Ac. 10 la procédure et le rituel du catéchuménat et du baptême des années 70–80.

[20] Un point sur lequel Irénée a insisté en rapportant l'histoire de Corneille (Adv. haer. III, 12, 7). Wikenhauser (n. 1) a prêté attention aux révélations parallèles du livre des Actes, en particulier aux visions de Corneille et de Pierre. Il en a trouvé de nombreux parallèles dans la littérature profane.

[21] C'est le P. E. Haulotte, professeur à Lyon, qui a attiré mon attention sur cette particularité.

La portée de ce sermon est immédiate et bouleversante, comme le montre la sixième scène (Ac. 10, 44–48). L'Esprit Saint descend sur les auditeurs. Quatrième miracle, cette effusion témoigne, plus encore que les interventions divines antérieures, que l'élection des Gentils est l'œuvre de Dieu. Nous sommes à l'apogée du récit. Les chrétiens présents, Pierre le premier, doivent admettre la volonté de Dieu et son intervention: Corneille et les siens sont baptisés sans autre formalité, car ils ont été mis par Dieu sur le même plan, exactement, que les chrétiens d'origine juive[22].

En Ac. 10, 1–11, 18, Luc proclame donc que l'élection des Gentils, voulue de Dieu, s'imposa malgré la résistance des hommes. Il prend soin de spécifier que la vocation divine ne se porte pas sur n'importe quel païen, mais sur ceux qui, bien disposés, l'adorent déjà et pratiquent la vertu[23]. Il souligne enfin que la première évangélisation des païens ne fut pas l'œuvre d'un chrétien isolé ou anonyme, mais du principal apôtre, Pierre, et que l'Eglise apostolique, la communauté mère de Jérusalem, apprit cette révélation et donna son accord à cette initiative. Tel est, en résumé, le sens que Luc donne aux événements qu'il raconte en notre péricope.

Cette interprétation d'ensemble exige quelques précisions de détail, car je me suis appuyé sur quelques versets, à mon avis rédactionnels (par exemple, les v. 2, 4, 28, 34 et 35) que certains critiques ont estimés traditionnels. Par ailleurs, je n'ai pas tenu compte de tel passage, rédactionnel aux yeux de quelques exégètes, mais traditionnel à mon sens.

---

[22] Cf. les quatre comparaisons «les païens eux aussi» (Ac. 10, 45), «comme nous» (Ac. 10, 47), «les païens eux aussi» (Ac. 11, 1) et «aux païens aussi» (Ac. 11, 18), auxquelles il faut ajouter le «comme à nous» de Pierre dans son discours d'Ac. 15 (Ac. 15, 8).

[23] E. Schweizer signale l'importance que joue, aux yeux de Luc, cette catégorie d'hommes. C'est à ces gens qui ne cachent pas leurs sympathies pour la cause juive que Luc destine sans doute son Evangile et ses Actes. Cf. E. Schweizer, Zu den Reden der Apostelgeschichte: Theol. Zs. 13 (1957), p. 11. Repris in: Neotestamentica (1963), p. 427–428. E. Haenchen critique le synergisme de Luc qui se manifeste dans cette conception de la vocation: Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze, 1 (1965), p. 11. Certes la théologie de Luc ignore l'opposition rigoureuse de Paul entre le salut par la foi et le salut par les œuvres (cf. le mauvais résumé de la pensée paulinienne en Ac. 13, 38–39). Luc a tout de même conscience d'une action antécédente de Dieu puisqu'il dit que «Dieu leur a donné la repentance qui conduit à la vie» (Ac. 11, 18). De plus, en Ac. 10, il s'agit de récompense et non de mérite.

Dans l'article signalé dans la bibliographie, W. C. van Unnik voit dans les v. 4 et 35 d'Ac. 10 l'expression d'une théologie chrétienne très ancienne, antérieure à Paul: à son avis, la description spirituelle de Corneille (v. 4) et l'exigence nouvelle énoncée par Pierre (v. 35) révèlent une étape du christianisme intermédiaire entre le judéo-christianisme primitif et le pagano-christianisme paulinien[24]. Il n'y a pas encore, selon lui, d'Eglise formée de Juifs et de païens, mais un Israël élargi qui comprend des Juifs et des païens, que Dieu, renonçant à la circoncision et aux exigences rituelles, incorpore au peuple de l'alliance en raison de leur foi et de leur vertu. Le ciel, jusque-là fermé aux prières et aux bonnes œuvres des païens, s'ouvre dorénavant à ces hommes vertueux. Dieu traite Corneille comme s'il était Juif.

L'hypothèse de W. C. van Unnik n'est concevable qu'au niveau de la tradition, car toute l'intention de Luc se résume en l'affirmation suivante: il n'est plus nécessaire d'être juif pour devenir chrétien. Le don de l'Esprit a été fait aux uns comme aux autres. Or une analyse du vocabulaire et du style montre que ces v. 4 et 35 sont nettement lucaniens et, suivant un penchant de Luc, s'inspirent de la Septante[25]. Un indice supplémentaire de leur nature rédactionnelle: la parenté entre les centurions de Capernaüm et de Césarée, tels que Luc les décrit, est si grande que l'un des auteurs des Pseudo-clémentines a confondu, semble-t-il, les deux personnages[26]. L'état spirituel de Corneille, tel qu'il apparaît en Ac. 10, et la réaction divine favorable qu'il suscite n'indiquent donc pas une solution prépaulinienne du problème de l'universalisme, mais cette forme populaire du christianisme de la fin du Ier siècle et du début du IIe, qui assimila mal l'enseignement de Paul et ouvrit la voie au synergisme[27].

---

[24] Van Unnik (n. 1), Dupont (n. 1), Problèmes, p. 79–80, donne un bon résumé en français de cet article.

[25] Van Unnik (n. 1) le montre lui-même. Cf. aussi Conzelmann (n. 16), p. 63.

[26] Ps. Clem. Hom. 20, 13, éd. B. Rehm & J. Irmscher, Griech. Christl. Schriftst., 42, p. 276.

[27] Cf. E. Haenchen, The Book of Acts as Source Material for the History of Early Christianity: Studies in Luke-Acts. Essays presented in honor of P. Schubert, ed. L. E. Keck et J. L. Martyn (1966), p. 266. L'original allemand de cet article vient de paraître sous le titre Die Apostelgeschichte als

Avant W. C. van Unnik et pour des raisons différentes, O. Bauernfeind s'était intéressé au v. 35 d'Ac. 10. S'il admet volontiers le caractère rédactionnel du discours de Pierre dans sa majeure partie[28], cet exégète considère les v. 34–35 comme authentiques. Ces versets seraient un «slogan polémique» de l'apôtre qui serait parvenu jusqu'à Luc[29]. Rien ne prouve, tout d'abord, que les paroles des apôtres aient été transmises comme les *logia* du Seigneur. Ac. 11, 15, par ailleurs, indique plutôt que tout le discours est une adjonction[30]. Enfin, la forme de ces versets, comme leur contenu, sont lucaniens.

Des trois thèses que J. Jervell défend dans son récent article[31], seule la troisième nous intéresse ici. On peut la résumer ainsi: la participation des Gentils au salut est affirmée solennellement dès le début du livre des Actes. Il ne s'agit pas là d'une vérité nouvelle qui se serait imposée lors de la conversion de Corneille après l'endurcissement des Juifs. La prédication aux Juifs, en effet, incluait déjà la participation des Gentils au salut. Ac. 3, 22–26 prouve que Pierre savait à ce moment déjà que les païens étaient appelés. En ce cas, Ac. 10 ne peut raconter «die grundsätzliche Entscheidung für die Teilnahme der Heiden am Heil»[32]. L'intention de Luc en Ac. 10, 1–11, 18 est bien plutôt de préciser les conditions posées aux païens pour leur admission dans l'Eglise: «Hier geht es um die Frage, auf welche Weise und zur welcher Zeit erhalten die Heiden Anteil an den Verheissungen Israels?»[33] Ac. 10, 1–11, 18 règle donc le problème de la loi rituelle. La vérité nouvelle qu'apporte le récit n'est pas le salut des Gentils, mais la libéralisation de la Loi. Si W. C. van Unnik et O. Bauernfeind estimaient traditionnels des versets, à mon avis, rédactionnels, J. Jervell commet, me semble-t-il,

---

Quelle für die christliche Frühgeschichte: Die Bibel und Wir. Gesammelte Aufsätze, 2 (1968), p. 322.

[28] Les mots d'Ac. 11, 15 ἐν δὲ τῷ ἄρξασθαί με λαλεῖν ne laissent pas de place pour un long discours.

[29] O. Bauernfeind, Die Apostelgeschichte (1939), p. 142.

[30] Avec Haenchen (n. 1), p. 354, il faut dire contre Wilckens (n. 1), Kerygma, p. 223s., que les v. 34–35 rattachent très bien le discours à la situation concrète de Corneille. Ces versets généralisent le cas du Centurion et affirment l'universalisme chrétien, tel que le conçoit Luc.

[31] Jervell (n. 1).

[32] Ibid., p. 92.

[33] Ibid., p. 92.

l'erreur inverse: à ne pas distinguer l'apport des traditions et celui de la rédaction, il attribue à l'auteur final des intentions qui, manifestement, n'étaient pas les siennes, mais celles des porteurs de la tradition. Comme nous le verrons, l'interprétation lucanienne de la vision de Pierre se trouve aux v. 28 et 35 et elle a pour contenu l'universalisme et non pas la libération de la Loi. Ac. 11, 18, point final nettement rédactionnel, contient cette déclaration: «Ainsi donc aux païens aussi Dieu a donné la repentance qui conduit à la vie!» Aux païens qui ne l'avaient pas encore, tandis que les Juifs la possédaient déjà. J. Jervell déplace l'accent de ce verset et en infléchit le sens lorsqu'il interprète: Dieu a donné aux païens en tant que païens, c'est-à-dire libérés de la loi, la repentance qui conduit à la vie[34]. L'accent porte, à mon avis, sur le mot *aussi*: «aux païens aussi...».

Notre interprétation de la rédaction, qui rejoint celle de E. Haenchen, J. Dupont, H. Conzelmann et J. C. O'Neill[35], peut se résumer ainsi: Ac. 10, 1–11, 18 est un des temps forts du livre des Actes; le tournant où l'Eglise, de secte juive qu'elle était, s'ouvre sur le monde païen et prépare sa conquête jusqu'aux extrémités de la terre. En Ac. 10, 1–11, 18, c'est le feu vert à l'évangélisation des païens que Dieu donne à l'Eglise par l'intermédiaire de l'apôtre Pierre.

2. Les traditions.

Si les exégètes d'aujourd'hui admettent que la main de Luc a puissamment modelé l'histoire de Corneille pour en faire l'expression d'une de ses convictions les plus profondes, s'ils apprécient donc à sa juste valeur l'effort rédactionnel de l'auteur, ils sont loin de s'entendre, en revanche, sur la nature et la quantité des matériaux dont Luc a pu disposer. C'est sans nul doute M. Dibelius qui a poussé les recherches le plus loin dans ce sens et c'est de lui qu'il faut partir pour faire avancer le débat[36].

La légende personnelle. Pour M. Dibelius, la tradition livra à Luc l'histoire de la conversion d'un centurion romain, nommé

---

[34] Ibid., p. 94.

[35] Haenchen (n. 4), 3e éd. (1959), p. 302–305; Dupont (n. 1), Salut, p. 409–412; Conzelmann (n. 16), p. 61–62 et 83; O'Neill (n. 1), p. 100–101.

[36] Dibelius (n. 1), Cornelius, p. 96–107.

Corneille, histoire qui se classait dans le genre littéraire de la légende personnelle. Cette légende de conversion n'avait aucune portée générale. Elle contait simplement l'aventure merveilleuse qu'avait vécue le centurion. Corneille en occupait donc le centre, tandis que maintenant c'est plutôt Pierre qui tient le milieu de la scène. M. Dibelius recherche les éléments de cette légende derrière la composition lucanienne. Il écarte comme étrangers à l'histoire primitive la discussion de Jérusalem (Ac. 11, 1–18) qui porte sur un tout autre sujet; la prédication christologique (Ac. 10, 34–43) qui, comme le prouve Ac. 11, 15, a été ajoutée là par Luc suivant sa méthode favorite d'insertion de discours; la vision de Pierre (Ac. 10, 9–16) qui double inutilement l'enseignement de l'Esprit (Ac. 10, 19–20) et l'intermède des v. 27–29a qui fait allusion à la vision. Puis il donne encore quelques coups de ciseaux dans le texte de Luc pour ne garder que les faits suivants: la légende narrait d'abord la vision de Corneille, puis l'ordre de l'Esprit à Pierre, l'arrivée de Pierre chez Corneille, le début d'un sermon de l'apôtre qu'une glossolalie, signe visible de la présence de l'Esprit, venait interrompre immédiatement. Le baptême de Corneille était ensuite administré sans autre condition.

La démonstration de M. Dibelius est acceptée par E. Trocmé, U. Wilckens, F. Hahn et H. Conzelmann[37]. Elle est repoussée par E. Haenchen pour des raisons peu concluantes qui ont été réduites à néant par U. Wilckens[38]. Pour ma part, je crois aussi que derrière Ac. 10 se cache une légende de conversion.

Tout comme M. Dibelius, W. L. Knox eut l'intuition très juste qu'une telle histoire avait dû circuler à Césarée même et qu'elle était, aux yeux des chrétiens de la ville, le récit de fondation de leur communauté[39].

La légende étiologique. Un certain nombre de confusions empêchèrent M. Dibelius d'aller plus avant: a) Il porta au compte de la rédaction de Luc la vision de Pierre, tout en supposant par ailleurs son caractère traditionnel[40]. b) Il ne distingua pas suffisam-

---

[37] Trocmé (n. 1), p. 173–174; Wilckens (n. 1), Kerygma, p. 223s.; Hahn (n. 1), p. 41; Conzelmann (n. 16), p. 62.

[38] Haenchen (n. 4), 3e éd. (1959), p. 305–306; Wilckens (n. 1), Missionsreden, p. 63, n. 1.

[39] Dibelius (n. 1), Cornelius, p. 105–107; W. L. Knox, The Acts of the Apostles (1948), p. 31ss. Knox est plus précis que M. Dibelius sur ce point.

ment la rédaction de la tradition en Ac. 11[41]. c) Il présupposa que le problème de la commensalité n'avait pu se poser aux chrétiens qu'après celui de l'admission des païens dans l'Eglise[42]. Etudier la préhistoire de la vision de Pierre et de la dispute de Jérusalem va nous permettre de dégager une seconde tradition.

La vision de Pierre (Ac. 10, 9–16), traitée en elle-même, en dehors du contexte, indique, à mon avis, un seul sens possible. Par cette étrange apparition, Dieu ordonne à Pierre et, par lui, à tous les chrétiens, de dépasser les prescriptions alimentaires de la Loi (Lév. 11) et de ne plus distinguer les animaux purs des impurs. La vision, parce qu'elle vient d'en haut, de Dieu, inaugure une nouvelle étape de l'économie divine. Les interdits alimentaires de la Loi perdent dorénavant leur valeur. La vision évite toutefois de tomber dans le dualisme d'un Dieu bon qui supplante le Dieu législateur de l'ancienne alliance: comme Jésus, à propos du divorce (Mc. 10 par.), dépasse le commandement mosaïque en recourant à l'ordre de la création, de même ici la voix céleste abolit-elle les prescriptions légalistes par une allusion aux premiers temps. La liste des animaux du v. 12 rappelle en effet celle du premier chapitre de la Genèse et plus encore celle des bêtes qui doivent entrer dans l'arche (Gen. 6, 20 selon la LXX). Le texte insiste intentionnellement sur la présence de tous les animaux de la création; l'accent porte sur le mot πάντα.

En proposant cette interprétation, je rejoins O. Bauernfeind et E. Trocmé et, au delà d'eux, l'école d'Alexandrie, qui, à notre surprise, de Clément à Cyrille, prit la vision au sens littéral. D'autres, au contraire, par exemple E. Haenchen et F. Hahn, qui pourraient s'appuyer, eux aussi, sur une interprétation patristique qui va de Tertullien à Augustin, affirment que la vision n'a rien à voir avec les prescriptions alimentaires et qu'il faut la prendre au sens figuré[43].

---

[40] «Wahrscheinlich gehört aber auch Act. 10, 9–16 zu der Bearbeitung des Lukas» (Dibelius, n. 1, Cornelius, p. 98). Plus loin au contraire: «Sie wäre dann ein wirkliches Erlebnis des Petrus» (p. 99).

[41] Dibelius (n. 1), Cornelius, p. 96.

[42] «Aus der späteren Zeit, da der Konflikt über die Speisenfrage brennend war» (Dibelius, n. 1, Cornelius, p. 99).

[43] O. Bauernfeind, Die Apostelgeschichte (1939), p. 145; Trocmé (n. 1), p. 172–173: pour le sens littéral. Haenchen (n. 4), 3e éd. (1959), p. 307; Hahn (n. 1), p. 41–42: pour le sens figuré. Selon E. Haenchen, la vision ne peut avoir de rapport avec les interdits alimentaires, car, après avoir reçu

Cette divergence d'opinion provient du fait que ces derniers exégètes interprètent les v. 9–16 d'Ac. 10 non pour eux-mêmes, mais dans la perspective lucanienne. Il est certain, comme notre analyse de la rédaction l'a montré, que les v. 28 et 34–35 (cf. κἀμοὶ ὁ θεὸς ἔδειξεν, v. 28 et ἐπ' ἀληθείας καταλαμβάνομαι, v. 34) situent, à partir de la vision de Pierre, tous les hommes sur le même plan et affirment l'universalisme chrétien. Mais ce n'est là que l'interprétation lucanienne d'un texte qui visait très concrètement les animaux purs et impurs (cf. la mention de la faim de Pierre et de sa réaction négative)[44]. Le v. 28, en particulier, est à la vision ce que l'explication de la parabole du semeur (Mc. 4, 13–20) est à la parabole elle-même (Mc. 4, 3–9), une interprétation secondaire. Origène note justement: «L'apôtre Pierre [en Ac. 10, 28b] ne te semble-t-il pas avoir transposé sur l'homme [ce qui est dit de] tous ces quadrupèdes, reptiles et volatiles avec une grande lucidité?»[45] Remplaçons dans la phrase d'Origène, Pierre par Luc et le vrai rapport entre la tradition et la rédaction se précise: pour la tradition, la vision résoud un problème rituel et instaure une nouvelle éthique alimentaire, une éthique de la liberté (notez, au v. 14, le neutre πᾶν κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον qui désigne des mets). Pour la rédaction, la vision affirme la purification de tous les hommes et leur parfaite égalité devant Dieu (notez, au v. 28b, le masculin μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον, souligné par le mot ἄνθρωπον grammaticalement superflu). La tradition donnait un sens littéral à la vision, la rédaction un sens figuré.

A mon avis, cette deuxième tradition ne se limitait pas à la seule vision de Pierre: elle se poursuivait par le récit de la réaction négative de la communauté jérusalémite devant la nouvelle éthique de liberté préconisée par Pierre. Nous en trouvons l'écho en Ac. 11, 1–18. Trois arguments militent en faveur de cette thèse.

a) Luc n'aime pas admettre que l'âge apostolique ait connu des

---

l'ordre de Dieu, Pierre aurait très bien pu se précipiter sur une bête pure. Comme le note Dibelius (n. 1), Cornelius, p. 98, n. 2, argumenter ainsi révèle un esprit rationaliste qui presse par trop l'image. De plus, comment faut-il alors comprendre l'ordre «tue et mange» donné à Pierre, sans tomber dans l'allégorie d'un Augustin (l'Eglise doit tuer les Gentils quant à leurs péchés et se les incorporer pour une vie meilleure, Enarr. Ps. 3, 7; 13, 4 etc.), allégorie dont Calvin a déjà signalé l'arbitraire (In Act. Apost. comm. ad loc.).

[44] Cf. Dibelius (n. 1), Cornelius, p. 98–99.

[45] Hom. Lev. 7, 4.

disputes. Une comparaison entre Gal. 2 et Ac. 15, par exemple, révèle son souci de minimiser les conflits et les tensions. Luc n'a donc pas inventé cette dispute de Jérusalem comme le voudraient certains auteurs[46]. Le récit de la querelle est donc antérieur à Luc, mais il ne formait certainement pas une tradition isolée. Il ne faisait pas non plus suite à la légende de Corneille, qui ne posait aucune question de principe et qui, suivant les règles du genre littéraire, devait se terminer par le baptême du centurion[47]. Il a fort bien pu, en revanche, servir de conclusion à la vision de Pierre, comme nous allons le voir.

b) L'enjeu de la dispute ne fut pas celui qu'indique la rédaction. Nous l'avons notê, l'issue de cette querelle fut, pour Luc, l'adoption du principe de l'élection des païens (cf. Ac. 11, 1 et 18). Mais, certains l'ont bien vu[48], tel n'est pas le seul enjeu de la rencontre de Jérusalem. Tel n'est même pas le grief explicite qui est formulé contre Pierre: Ac. 11, 3 indique que «ceux de la circoncision» reprochèrent à l'apôtre d'être entré chez des païens et d'avoir mangé avec eux, d'avoir donc violé les interdits alimentaires et les règles de pureté. Tout porte à croire que cette tension à l'intérieur d'Ac. 11, 1–18 entre ces deux centres d'intérêt, admission des païens et pureté des chrétiens, s'explique non par l'imbrication de deux sources[49], mais par la relecture lucaniemme d'une tradition antérieure.

Le v. 3 d'Ac. 11 a conservé le grief formulé contre Pierre, tel qu'il apparaissait dans la tradition. La communauté de Jérusalem a donc ici le regard tourné vers l'intérieur: elle cherche à protéger la pureté du peuple eschatologique et évite l'impureté qui se propage par l'absorption des mets impurs et le contact des païens. Pour Luc, le regard de la communauté est tourné vers l'extérieur, vers les païens: l'Eglise admet, en fin de compte, l'ordre de Dieu et accueille en son sein des païens convertis.

---

[46] Haenchen (n. 4), 3e éd. (1959), p. 299–300; Conzelmann (n. 16), p. 66–67; et, avant eux, A. Loisy, Les Actes des apôtres (1920), p. 453ss. Wendt (n. 1) et Goguel (n. 1), Act. 15, ont bien senti qu'il devait y avoir une tradition derrière Ac. 11.

[47] Cf. Dibelius (n. 1), Cornelius, p. 100.

[48] Cf. Trocmé (n. 1), p. 171.

[49] C'est vers cette opinion que tendent Trocmé (n. 1), p. 171–172, et Dupont (n. 1), Problèmes, p. 77–78.

L'apologie de Pierre telle qu'elle apparaît en Ac. 11 reflète, elle aussi, en son début, la tradition primitive reprise par Luc. A l'inverse d'Ac. 10, où les mésaventures de Corneille jouaient un plus grand rôle que l'extase de Pierre, c'est ici la vision de l'apôtre qui sert d'argument principal (Ac. 11, 5–10). On peut donc imaginer que dans la tradition Pierre, attaqué pour son nouveau genre de vie, se soit défendu en racontant sa vision extatique. La communauté se serait alors inclinée devant cette apocalypse divine. Luc reprend la tradition et en infléchit le sens, comme le prouvent les v. 1 et 11–18, nettement rédactionnels.

c) Il y a un troisième argument en faveur du rapprochement de la vision de Pierre et de la querelle de Jérusalem: au cours de son extase, Pierre réagit négativement (Ac. 10, 14). Il n'y a rien de surprenant à ce que la communauté de Jérusalem se soit dressée, elle aussi, contre la suppression des observances alimentaires.

L'examen des textes conduit donc à distinguer le problème de la pureté des chrétiens et celui de l'admission des païens en Ac. 10, 1–11, 18. Il nous incite à attribuer le premier à la tradition, le second à la rédaction. Comme le premier n'est abordé qu'à propos de la vision de Pierre et de la dispute de Jérusalem, il est vraisemblable que ces deux épisodes ont formé les deux volets d'une seule et même tradition.

Il est même possible de définir le genre littéraire de cette tradition. Il devait s'agir d'une légende étiologique liée à la personne et à l'autorité de Pierre. Dès les premiers siècles, lorsque la liberté alimentaire des chrétiens fut attaquée, ces derniers se retranchèrent souvent derrière l'autorité de Pierre et l'«apocalypse» divine (Ac. 10, 9–16) dont il avait été gratifié. Devant les attaques des hérétiques végétariens, des Juifs ou des Arabes qui se privaient de porc, les chrétiens justifièrent souvent leurs usages par la vision de Pierre et l'ordre divin: «Tue et mange». A cet égard, la réaction violente de l'empereur Julien est significative: «Pourquoi n'êtes-vous pas purs dans votre genre de vie comme les Juifs, pourquoi croyez-vous bien davantage en Pierre...?»[50] Il est vraisemblable qu'avant la rédaction lucanienne, la vision de Pierre avait déjà permis à

---

[50] Le texte nous est parvenu dans le Contra Iulianum de Cyrille d'Alexandrie (Contra Iulianum IX). C'est le Fragment 314 de l'édition de C. J. Neumann (1880).

l'Eglise de modifier sa position et de défendre sa liberté nouvelle. Si les premiers chrétiens refusent la distinction légaliste entre animaux purs et impurs, s'ils ne redoutent plus le contact avec les païens, c'est que, selon eux, Dieu en a décidé ainsi et a communiqué sa volonté à l'apôtre Pierre, au travers d'une révélation.

Cette légende étiologique, commençait par une apocalypse[51]. La première partie du récit, la mention de la vision, ressortit en effet au genre de l'apocalypse et se rapproche en particulier d'Ap. 4 où le visionnaire Jean voit une porte ouverte dans le ciel et entend une voix qui lui donne un ordre («Monte ici») avant de lui faire une promesse («Je te ferai voir ce qui doit arriver par la suite.»). A l'extase de Pierre correspond le ravissement de Jean[52]. La différence entre les deux textes est la suivante: la révélation d'Ap. 4 reste inscrite dans le genre apocalyptique (l'enlèvement permet la connaissance de l'avenir), tandis que la vision d'Ac. 10 entre au service de l'éthique et de l'étiologie (l'extase ordonne une nouvelle attitude morale et permet de la justifier).

La révélation est faite, ne l'oublions pas, à l'apôtre Pierre. Or, comme M. Dibelius l'a montré[53], le Nouveau Testament contient non seulement des légendes consacrées à Jésus, mais aussi des légendes dont Pierre occupe le centre. Un rapprochement s'impose avec une légende pétrinienne, la confession de Pierre. Là aussi nous avons une légende étiologique liée à la personne de Pierre: ce texte explique pourquoi les chrétiens, à la suite de Pierre, confessent en Jésus le Messie et le Fils de Dieu. C'est parce que Pierre le premier l'a confessé comme tel, non de sa propre initiative, mais sous l'impulsion de Dieu: «Tu es heureux, Simon, fils de Jona: car ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux» (Mt. 16, 17). La nouveauté de cette confession ne peut donc être suspectée puisqu'elle provient de Dieu. Nous retrouvons cette vérité en Ac. 10, 9–16 où le recours à une révélation céleste justifie une innovation. La réaction humaine de Pierre (Ac. 10, 14) et de l'Eglise (Ac. 11, 3) apparaît aussi en Mt. 16 dans

---

[51] Tel est déjà le nom que donne Irénée à la vision de Pierre en Adv. haer. III, 12, 7. Plusieurs Pères ainsi que Julien la qualifient du même nom.

[52] Ap. 4, 1–2. H. Bietenhard (Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, 1951, p. 248) rapproche ces deux textes. Cf. aussi Mc. 1, 9–11.

[53] M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 3e éd. avec un appendice de G. Iber, éd. par G. Bornkamm (1959), p. 112–113.

le subit refus de Pierre: «A Dieu ne plaise, Seigneur, cela ne t'arrivera point!» (Mt. 16, 22). A la réprimande de Jésus: «Arrière de moi, Satan!» (Mt. 16, 23), répond enfin en Ac. 10 la répétition de l'ordre divin: «Ce que Dieu a purifié, toi, ne le dis pas souillé» (Ac. 10, 15)[54].

Avant d'examiner si Luc reprend une troisième tradition en notre péricope, il faut donner une dernière précision. J. Dupont, qui pressent justement les deux centres d'intérêt de notre texte, estime que le v. 28b se rattache au thème de la pureté rituelle[55]. E. Trocmé va dans le même sens et estime ce verset traditionnel[56]. J'ai expliqué plus haut pourquoi je tiens, quant à moi, ce verset pour rédactionnel. Il marque précisément le glissement de sens que Luc opère à partir de la tradition. Le verset paraît donc se rapporter encore au thème de la pureté rituelle. En fait, il est à mi-chemin entre le thème précis de la tradition (pureté des chrétiens) et celui de la rédaction (vocation des Gentils). C'est là ce qui rend l'analyse de notre péricope si difficile: nous avons des versets où la tradition s'exprime sans correction rédactionnelle marquée (ainsi le dialogue Pierre-Dieu en Ac. 10, 13–15); d'autres où la rédaction, se libérant de la tradition, a la voie libre (ainsi Ac. 11, 1 et 18); d'autres, enfin, où la rédaction interprète la tradition pour se l'apprivoiser (ainsi Ac. 10, 28b).

Le discours christologique. U. Wilckens et J. Dupont ont indiqué avec précision et clarté où en était actuellement l'étude des discours christologiques des Actes[57]. Au concensus des exégètes qui,

---

[54] Je considère Mt. 16, 13–23, ainsi que Mc. 8, 27–33, comme une unité littéraire. Au niveau de la tradition, la confession de Pierre était sans doute également liée au rejet de Pierre par Jésus, comme l'ont montré O. Cullmann (Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr, 1952, p. 154–166) et E. Dinkler (Petrusbekenntnis und Satanswort. Das Problem der Messianität Jesu: Zeit und Geschichte. Dankesgabe R. Bultmann, 1964. Repris dans Signum Crucis, 1967, p. 283–312). Les v. 17–19 de Mt. 16 proviennent-t-ils, comme le pensent ces deux savants, d'une autre tradition?

[55] Dupont (n. 1), Salut, p. 411 (quelques années auparavant, dans ses Problèmes, p. 78, il faisait de ce verset un joint rédactionnel entre les deux thèmes abordés en Ac. 10, 1–11, 18).

[56] Trocmé (n. 1), p. 173 (malgré tout, il découvre une certaine retouche rédactionnelle en ce verset).

[57] Wilckens (n. 1), Missionsreden, p. 1–31; Dupont, Les discours missionnaires des Actes des apôtres d'après un ouvrage récent: Rev. Bibl. 69 (1962), p. 37ss. Repris dans: Etudes sur les Actes des apôtres (1967), p. 134–

s'appuyant sur les travaux de M. Dibelius et de C. H. Dodd, estimaient traditionnel le schéma de ces discours succéda l'opinion sans doute la plus répandue actuellement: malgré les apparences, tous les discours des Actes sont l'œuvre propre de Luc pour la forme et pour le fond. A la suite de Ph. Vielhauer, H. Conzelmann, C. F. Evans et E. Haenchen[58], U. Wilckens s'est efforcé de démontrer cela: limitant son enquête aux discours missionnaires des chapitres 2–13, il analysa d'abord la structure de ces sermons, puis étudia le contexte dans lequel ils s'inscrivent avant de porter son attention sur leur contenu. Le résultat est clair à ses yeux. Ces sermons, celui d'Ac. 10 en particulier, sont entièrement rédactionnels. Ils ne représentent pas le kérygme primitif, mais la théologie de Luc[59].

Les résultats de U. Wilckens, complétés par ceux de C. F. Evans, me paraissent inattaquables quand il s'agit des v. 34–35, dont j'ai déjà signalé la nature rédactionnelle, et des v. 39–43, qui racontent la fin de la vie de Jésus, son ministère à Jérusalem, sa mort, sa résurrection et ses apparitions aux témoins de sa vie. Dans ces versets, la main de Luc est sensible à chaque instant. La question est plus délicate pour les v. 36–38, dont on connaît les maladresses grammaticales[60]. C. F. Evans n'affronte même pas la difficulté, tandis que les explications de U. Wilckens restent embarrassées.

Devant cette impasse, on ne s'étonne pas que plusieurs exégètes aient maintenu le caractère traditionnel des v. 36–38 et, par extension, du discours dans son ensemble: «The Greek is certainly not

---

137. Pour une plus ample bibliographie, cf. C. Ghidelli, Bibliografia Biblica Petrina: La Scuola Cattolica 96 (1968), p. 91* (Nos 775–789). Certaines interprétations que je ne signale pas sont présentées et critiquées par J. Dupont dans un article sur les discours des Actes à paraître dans un Mémorial L. Cerfaux.

[58] Ph. Vielhauer, Zum «Paulinismus» der Apostelgeschichte: Evang. Theol. 10 (150–1951), p. 1ss. Repris dans les Aufsätze zum Neuen Testament (1965), p. 9–14; H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (3e éd., 1960); C. F. Evans, The Kerygma: Journ. Theol. Stud. 7 (1956), p. 25–41; Haenchen (n. 4), 3e éd. (1959).

[59] Wilckens (n. 1), Missionsreden, p. 96–99.

[60] V. 36: de quel verbe dépend τὸν λόγον, si l'on ne prend pas le relatif ὅν pour une dittographie? Quel est le sujet d'ἀπέστειλεν? A qui se rapporte le participe εὐαγγελιζόμενος? v. 37: Quel est le sens de ῥῆμα? A quoi rattacher le nominatif ἀρξάμενος? v. 38: pourquoi Ἰησοῦν est-il à l'accusatif?

Luke's free composition; if it were, it would be much clearer.»[61] L'hypothèse d'un original araméen mal traduit remonte à Ch. C. Torrey. Elle a été reprise par C. H. Dodd, W. L. Knox et F. F. Bruce[62]. Voici la traduction française du texte rétabli par Ch. C. Torrey: «Quant à la parole que le Seigneur de tout envoya aux enfants d'Israël, prêchant l'Evangile de paix par Jésus le Messie, vous connaissez l'événement qui s'est produit à travers la Judée, commençant en Galilée après le baptême que prêchait Jean; que Dieu oignit Jésus...» Le τὸν λόγον s'expliquerait par une construction pendante, fréquente en araméen; le sujet d'ἀπέστειλεν serait «le Seigneur de Tout» qui désignerait Dieu; εὐαγγελιζόμενος se rapporterait à ce sujet; ῥῆμα traduirait l'araméen *pitnama* (= événement); ἀρξάμενος se serait accordé avec ce mot «événement» dans l'original et aurait dû être rendu par un neutre. Si Luc le traduit par un masculin c'est pour souligner que ce départ fut pris par un homme, Jésus[63].

Cette reconstruction offre certes un texte qui se tient, mais on se demande pourquoi Luc se serait trompé dans la traduction de ces seuls versets du discours? Pourquoi Ch. C. Torrey ne trouve-t-il pas d'autres sémitismes dans le reste du sermon?[64] De plus, le texte prétendu original que nous offre cet auteur n'est-il pas surprenant? N'est-ce pas étonnant que Dieu évangélise et que l'onction de Jésus soit mentionnée aussi brusquement? La valeur grammaticale de Ἰησοῦν (v. 38) ne reste-t-elle pas inexpliquée? Ch. C. Torrey, par ailleurs, n'a pas remarqué qu'une bonne partie des v. 36–38

---

[61] Bruce (n. 18), p. 231.

[62] Ch. C. Torrey, The Composition and Date of Acts (1916), p. 27 et 35–36; C. H. Dodd, The Apostolic Preaching and its Developments (réimpression, 1963), p. 27–29; Knox (n. 39), p. 31; Bruce (n. 18), p. 224–225.

[63] Torrey (n. 62), p. 27 et 35–36.

[64] Dans son livre récent (The Semitisms of Acts, 1965), M. Wilcox traite à divers endroits du discours de Pierre à Corneille. Il n'est guère favorable à l'hypothèse de Ch. C. Torrey ni à la reconstruction araméenne que ce dernier donne du v. 36 (op. cit. p. 151–153). Il ne découvre qu'un sémitisme en ce discours (v. 38a suivant le correcteur de D auquel il donne la préférence cf. op. cit., p. 116–118). Sinon il ne rencontre dans ce discours que la main de Luc, l'influence de la LXX (au v. 39b, cf. op. cit., p. 34–35; au v. 40, cf. op. cit., p. 64–65) et la présence de certains éléments kérygmatiques traditionnels, pas forcément rédigés en araméen (au v. 40–42, cf. op. cit., p. 168–169).

provenait de la LXX. L'influence de l'argumentation scripturaire en ces versets a curieusement échappé à beaucoup d'exégètes, sauf à J. Dupont[65]. Luc n'a pas un schéma de discours si rigide qu'il ne puisse en intervertir les parties. On a noté que la mention des prophètes au v. 43 n'était accompagnée d'aucune citation. A mon avis, ce n'est pas que les références à l'Ancien Testament soient inexistantes, mais Luc, pour varier, les a placées ici au début. L'expression τὸν λόγον ἀπέστειλεν, malgré J. Dupont, provient sans doute du Ps. 107 (LXX 106), 20, tandis que εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην est tiré soit d'Es. 52, 7, soit de Nah. 2, 1[66].

Le discours christologique d'Ac. 10 s'avère donc rédactionnel du début à la fin. Il faut cependant s'inscrire en faux, au nom même de l'origine lucanienne du discours, contre les conséquences qu'en tire U. Wilckens. Parce qu'il est de la plume de Luc, ce sermon ne s'appuyerait, selon lui, sur aucune tradition antérieure[67]. C'est aller, me semble-t-il, à l'encontre du bon sens. A l'encontre de Luc lui-même, qui, dans le prologue à son évangile (Lc. 1, 1–4), prétend avoir fait des enquêtes; à l'encontre du célèbre passage de Thucydide dont on a souvent mésusé[68] (Luc n'aurait tout de même pas fait exprès de se priver de la tradition évangélique). A l'encontre, enfin, du texte lui-même dont bien des idées sont simplement chrétiennes avant d'être lucaniennes. L'expression κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν (v. 42) se retrouve, sous sa forme verbale, dans 2 Ti. 4, 1. Ἀναστῆναι (v. 41) est rarement utilisé par Luc et fait partie du bien commun des chrétiens[69]. Il se pourrait même que le résumé du ministère de Jésus se rapprochât autant du plan de l'Evangile de

---

[65] J. Dupont, L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes: Eph. Theol. Lov. 29 (1953). Repris dans les Etudes sur les Actes des apôtres (1967), p. 256, 262, 271 et 277.

[66] Quant au participe ἀρξάμενος, il reste grammaticalement mystérieux. M. Wilcox (op. cit., p. 149–150) y voit un lucanisme plutôt qu'une erreur de traduction.

[67] Wilckens (n. 1), Kerygma, p. 230.

[68] Histoire de la guerre du Péloponèse I, 22. Cf. M. Dibelius, Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung: Aufsätze zur Apostelgeschichte (4e éd., 1961), p. 122–123.

[69] Cf. H. Braun, Zur Terminologie der Acta von der Auferstehung Jesu: Theol. Lit. Zt. 77 (1952), col. 533. Repris in: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (1962), p. 173.

Marc que de celui de Luc[70] et qu'il ne fût pas nécessairement postérieur à la formule pré-paulinienne de 1 Co. 15[71]. B. Schaller et L. Goppelt ont fait remarquer que l'on ne pouvait pas comparer sans autre le schéma des discours missionnaires à 1 Co. 15, 3–5. Les genres littéraires sont en effet différents: 1 Co. 15, 3–5, l'«évangile» reçu et transmis par Paul, est une confession de foi; Ac. 10, 36–43 un schéma de prédication à l'adresse des Juifs, des prosélytes et des «craignant Dieu»[72]. Le schéma des discours des Actes, parce qu'il est différent de celui de 1 Co. 15, n'en est donc pas pour autant secondaire.

En conclusion, je pense que cette prédication a, à peu de choses près, la même structure que les autres sermons missionnaires du début du livre et que si le kérygme y est développé à ce point, c'est que Luc voulait souligner par là l'importance de l'entrée dans l'Eglise du premier païen. Quant au problème de la tradition, il peut se résoudre de façon paradoxale: le discours est rédactionnel, mais parce qu'il est de Luc et parce qu'il est kérygmatique, il contient de nombreux éléments et peut-être même une structure traditionnels.

En résumé, Luc paraît donc avoir eu à sa disposition trois traditions distinctes: a) l'histoire de la conversion du centurion romain,

---

[70] Avec Dodd (n. 62), p. 46ss., et contre l'avis de Wilckens (n. 1), Kerygma, qui voit dans notre discours un résumé de l'Evangile de Luc. En étant, selon U. Wilckens, un évangile en miniature, Ac. 10, 34–43 serait différent des autres discours missionnaires. On n'y trouverait ni preuve scripturaire, ni appel à la conversion. De plus le «vous savez» du v. 37 indiquerait un sermon à une communauté chrétienne et non une prédication à des païens. Il faut répondre: a) la preuve scripturaire se trouve dans les v. 36–38 et le v. 43 contient un appel indirect à la repentance; b) s'il n'y a pas ici de proclamation du Dieu créateur, ce n'est pas que Corneille soit déjà chrétien. Il est un craignant Dieu qui connaît déjà le Dieu de l'alliance; c) les v. 44–45 distinguent Corneille et les siens («les païens») des judéo-chrétiens présents («ceux de la circoncision»). C'est sur ces païens que tomba le Saint-Esprit, à la surprise des judéo-chrétiens présents. Comme Luc précise qu'il «tomba sur ceux qui écoutaient la parole», on voit bien que le sermon est bel et bien une prédication missionnaire avec son schéma habituel, et non une homélie d'édification qui résumerait l'Evangile.

[71] Avec L. Goppelt, Das Osterkerygma heute: Diskussion um Kreuz und Auferstehung, éd. B. Klappert (1967), p. 212–214.

[72] B. Schaller dans un compte rendu du livre de Wilckens (n. 1), Missionsreden: Zs. Rel. Geistesgesch. 14 (1962), p. 291; Goppelt (n. 71), p. 212–214.

b) la légende étiologique, c) une tradition kérygmatique chrétienne destinée aux Juifs.

3. L'histoire.

Après avoir défini l'intention rédactionnelle de Luc et délimité certaines traditions antérieures, il faut tenter, dans une troisième étape difficile, de remonter des traditions à l'histoire.

A propos des légendes et de leur historicité, R. Bultmann affiche un scepticisme méthodologique: «Wenn ich natürlich auch nicht leugne, dass Legenden geschichtliche Begebenheiten zugrunde liegen können, so meine ich freilich, dass 'Ungeschichtlichkeit' den Begriff der Legende charakterisiert in dem Sinne, dass die Legende nicht nur 'kein besonderes Interesse am Geschichtlichen hat' (Dibelius), sondern dass sie überhaupt nicht im modernen wissenschaftlichen Sinn geschichtlicher Bericht ist.»[73] Serait-il donc vain de cerner la réalité historique qui pourrait se cacher derrière une légende, car une légende ne cherche pas à rendre compte d'un événement historique, mais désire faire connaître une personne édifiante ou un phénomène religieux? Evidemment non, car aucun des documents du christianisme primitif n'est un «im modernen wissenschaftlichen Sinn geschichtlicher Bericht». La tâche de l'historien – et non plus de l'exégète – consiste précisément à savoir lire et évaluer des sources aux tendances diverses, kérygmatique, apologétique, légendaire etc. A partir de là, il doit dégager, avec un indice de vraisemblance plus ou moins élevé, les faits historiques qui sont à l'origine des traditions et des récits[74].

La conversion de Corneille a paru invraisemblable à beaucoup d'historiens. Au niveau de la rédaction, il en est bien ainsi, car Pierre y préconise, y applique et y défend une évangélisation des païens difficilement concevable avant Paul. Gal. 2, 6 ne limite-t-il pas, du reste, l'activité missionnaire de Pierre au monde des circoncis? Si nous partons de la tradition relative à Corneille, notre

---

[73] R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (3e éd., 1957), p. 260, n. 1.

[74] Cf. O. Cullmann, Wandlungen in der neuern Forschungsgeschichte des Urchristentums, zugleich ein Beitrag zum Problem: Theologie und Geschichtswissenschaft: Discordia Concors. Festschrift für E. Bonjour (1968), p. 51–61.

jugement peut être plus positif. La conversion du centurion romain n'est pas invraisemblable, car l'homme n'était déjà plus tout à fait un païen. Sa conduite l'avait même rapproché considérablement du judaïsme[75]. L'admission de Corneille dans l'Eglise n'a pas dû non plus provoquer de discussion de principe ou de réaction hostile. Une crise et une discussion approfondie du problème surgiront lorsque, devenue plus systématique, l'évangélisation des païens introduira un grand nombre de Gentils dans l'Eglise, effrayera peut-être les Judéo-chrétiens de Jérusalem par son ampleur et provoquera une réaction légaliste.

La deuxième tradition, formée de la vision de Pierre et de la dispute à Jérusalem, peut refléter, elle aussi, un événement historique. Le récit de l'incident d'Antioche (Gal. 2, 11–14) a ceci d'intéressant pour nous qu'il signale l'attitude libérale, hélas passagère, de Pierre. Il nous apprend en effet qu'avant l'arrivée des partisans de Jacques, l'apôtre Pierre avait opté pour une éthique de la liberté et partageait sans sourciller la table des païens[76]. Il considérait comme dépassée la distinction entre animaux purs et impurs, entre viandes consacrées à Dieu ou aux idoles, entre hommes rituellement purs et impurs. Rien n'interdit de croire qu'une vision du genre de celle qui est racontée dans Ac. 10, 9–16 n'ait été à l'origine de cette attitude. Rien n'empêche non plus d'admettre qu'après une première réticence, l'Eglise de Jérusalem n'ait admis ce point de vue. Plus tard, lorsque l'influence de Jacques aura grandi, le légalisme regagnera du terrain. A l'arrivée des partisans de Jacques à Antioche, Pierre prendra peur et cédera cette fois à la pression jérusalémite, ce qui provoquera la colère de Paul que nous savons (Gal. 2, 11)[77].

* * *

---

[75] Cf. sur ce point, outre les commentaires, l'article de Schoonheim (n. 1).

[76] Cf. les mots sans équivoque μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν (Gal. 2, 12) et Εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζῇς (Gal. 2, 14).

[77] Je renonce à discuter les reconstructions historiques de Wendt (n. 1); Goguel (n. 1), Act. 15; Liechtenhan (n. 1); Porter (n. 1), etc. Personnellement, je pense que la vision de Pierre et la dispute à Jérusalem ont eu lieu avant la conférence de Jérusalem (les querelles d'Ac. 11 et d'Ac. 15 ont des objets différents et il ne faut pas les identifier). Quant à la conversion de Corneille, elle a dû se produire, elle aussi, avant cette date, lors d'une tournée de Pierre. – Sur la valeur des Actes comme source pour l'historiographie du christia-

Pour conclure, j'ose dire que la relecture lucanienne de traditions antérieures demeure exemplaire. Car il y a un message dans cet effort de Luc à interpréter librement et fidèlement l'héritage transmis, dans la perspective théologique et ecclésiastique de son temps.

François Bovon, Genève

---

nisme primitif, cf. surtout A. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert (1921), M. Dibelius, Die Apostelgeschichte als Geschichtsquelle: Aufsätze zur Apostelgeschichte (4e éd. 1961), p. 91–95; Haenchen (n. 27).