beaucoup de travail grâce à ses ambitieux projets de construction, en réduisant les impôts de moitié durant son règne (*AJ* XV, 365; XVI, 64) et en refusant que sa sœur épouse un commandant militaire nabatéen parce que celui-ci refusait de se convertir au judaïsme, Hérode montra qu'il savait jusqu'où il pouvait aller sans froisser la susceptibilité des Juifs pieux de son royaume. Pour conserver son trône, il devait nécessairement tenir compte des différentes sensibilités religieuses juives.

En rapportant le célèbre aphorisme d'Auguste, à savoir qu'il valait mieux être le porc (*hus*) d'Hérode que son fils (*huios*), Macrobe (*Saturnales* II, 4, 11) révèle que l'empereur était au courant du traitement infligé par le roi de Judée à certains de ses fils et de la coutume juive de ne pas tuer de porc pour en manger la chair. Mais cette parole ne nous dit pas si le roi respectait les lois alimentaires juives[13]. C'est pourquoi, quand Richardson affirme que « la piété d'Hérode ne s'étendait pas à des domaines comme les questions religieuses, la Torah, l'avenir ou le rôle de Dieu dans l'histoire d'Israël, et encore moins à des sujets comme le péché, la rédemption et l'expiation »[14] (le roi ne semblait pas non plus être très scrupuleux en matière de pratique), nous avons de bonnes raisons de penser qu'Hérode n'était pas un bon juif, c'est-à-dire un juif qui observait sincèrement les prescriptions de la loi.

La naissance de Jésus et le massacre des Innocents

D'après Matthieu 2.1-8, Jésus de Nazareth naquit sous le règne d'Hérode le Grand. Comme ce roi mourut peu avant l'an 2 av. J.-C. (bien que la date exacte puisse être discutée, l'année 4 av. J.-C. semble la plus probable), on arrive à une anomalie de langage: Jésus est né avant Jésus-Christ! Comment en est-on arrivé à ce résultat aberrant? Pour le savoir, il convient de jeter un regard plus attentif sur la chronologie ancienne et la fixation des dates.

13. À mon avis, il est peu probable qu'Hérode ait observé les prescriptions alimentaires de la loi juive, car il avait fréquemment des hôtes païens à sa table.
14. P. Richardson, *op. cit.*, p. 295.

ZOOM

Le temps et les calendriers dans l'Antiquité

Dans l'Antiquité, le décompte du temps a connu différentes permutations et combinaisons jusqu'à Jules César. Les calculs se basaient sur le calendrier solaire égyptien de 365 jours avec un jour supplémentaire les années bissextiles. L'Église et la culture occidentale dans son ensemble ont suivi ce calendrier solaire jusqu'à la réforme du pape Grégoire XIII qui intervint le 24 février 1582. Depuis ce temps, nous suivons le calendrier grégorien.

Les difficultés quant à la fixation de la date de naissance de Jésus remontent à l'an 525 de notre ère, quand le pape Jean Ier chargea le moine Denys le Petit de préparer un calendrier qui serait en usage dans l'Église d'Occident, en prenant pour origine la date de la naissance de Jésus. En se basant sur le calendrier julien et sur la date traditionnelle de la fondation de Rome, Denys calcula que l'an 1 correspondait à l'an 754 U.C. (*urbis conditae*, c'est-à-dire de la fondation de Rome) et que la naissance de Jésus avait eu lieu le 25 décembre 753 U.C. Malheureusement, Denys s'est trompé de quelques années et a vraisemblablement aussi commis une erreur quant au jour de la naissance.

Les facteurs clés qui interviennent pour la détermination de la date de naissance de Jésus sont : (1) la date de la mort d'Hérode ; (2) la date que Luc indique pour le début du ministère de Jean-Baptiste, associée à l'âge qu'il attribue à Jésus (cf. Lc 3.1-3, 23) ; (3) le phénomène astral que les mages prétendent avoir vu dans le ciel, s'il s'agit d'une conjonction naturelle de planètes. D'après Josèphe, Hérode le Grand fut proclamé roi de Judée en 40 av. J.-C. et il régna approximativement trente-sept ans (*AJ* XIV, 381-385 ; XVII, 191). L'historien juif précise encore que la mort du roi survint peu après une éclipse de lune (*AJ* XVII, 167). Les calculs des astronomes n'ont pas permis de trouver une éclipse en 3 av. J.-C. En revanche, il s'en produisit bien une les 12/13 mars de l'an 4 av. J.-C. Josèphe ajoute encore que la Pâque fut célébrée peu après la mort d'Hérode (*AJ* XVII, 213 ; *GJ* II, 10). Le premier jour de la Pâque de l'an 4 av. J.-C. tombait le 11 avril. Il est donc probable qu'Hérode mourut entre le 12 mars et le 11 avril 4 av. J.-C. Cela signifie que Jésus naquit avant le mois de mars de l'an 4 avant notre ère[15]. Je ne pense pas que l'information fournie en Luc 2.1-2 apporte une lumière supplémentaire, car Luc

15. Pour les difficultés de datation à ce propos, voir B. Witherington, « The Birth of Jesus », *DJG*, p. 60-74.

semble indiquer qu'il se réfère à un recensement antérieur à celui, plus connu, de Quirinius (en 6 ou 7 de l'ère chrétienne, recensement qu'il mentionne longtemps après le début du siècle, en Ac 5.37). Quoi qu'il en soit, il ne date pas le recensement qui a précédé celui de Quirinius.

Luc précise que Jean-Baptiste commença son ministère la quinzième année du règne de Tibère. Auguste mourut au cours de l'été 14, et Tibère accéda au pouvoir un peu plus tard cette même année. Le ministère public de Jean-Baptiste aurait donc commencé en 29 (ou en 27 si on compte pour année entière de règne des fractions d'années). Comme Marc 1.14 et Luc 3 suggèrent que Jésus débuta son ministère public peu après Jean (même si aucun délai n'est précisé), on peut en déduire que Jésus n'a pas pu inaugurer son ministère public avant l'an 27. Luc déclare que Jésus avait environ trente ans à ce moment-là. Le mot grec *hôsei*, traduit par « environ », indique une tolérance de quelques années autour de trente ans. Le Talmud (TB *Sanhédrin* 106) dit que Jésus avait entre trente-trois et trente-quatre ans au début de son ministère. Selon cette indication, Jésus serait né en 4 av. J.-C. Luc informe que Jean-Baptiste naquit sous le règne du roi Hérode (cf. Lc 1).

S'agissant du phénomène astral, on a avancé différentes théories. Celle qui veut que les mages aient observé une conjonction de Jupiter et de Saturne, visible dans la région en l'an 7 av. J.-C. est possible, mais les astronomes contemporains ont montré que les deux planètes n'étaient pas dans un alignement suffisant pour les faire paraître comme une étoile unique. L'idée de Kepler n'est peut-être pas aussi insensée que cela. Le savant émit l'hypothèse que les mages assistèrent à la naissance d'une nouvelle étoile ou supernova, un événement qui, on le sait aujourd'hui, s'est produit en 5 ou 4 avant notre ère. Mais d'après Matthieu, l'étoile conduisit les mages jusqu'au lieu de naissance de Jésus, ce qui n'a pas grand-chose à voir avec un phénomène naturel. Quoi qu'il en soit, le récit de Matthieu donne à penser que les mages rendirent visite à Jésus quelque temps après sa naissance, peut-être un an après ou même davantage. Si c'est le cas, le phénomène céleste vu par les mages n'aide pas grandement à fixer avec précision la date de naissance de Jésus. Compte tenu de toutes les informations précédentes, il semble bien que Jésus naquit aux alentours de l'an 4 avant notre ère. Quant au jour de sa naissance, nous avons toutes les raisons de mettre en doute la date du 25 décembre, jour de la fête païenne des saturnales. Or, nous savons qu'au début du Moyen-Âge, les chrétiens s'efforcèrent de remplacer les fêtes païennes par des fêtes chrétiennes. D'après Luc 2.8,

> il se pourrait que la naissance ait eu lieu à une autre saison que l'hiver, car les troupeaux étaient normalement sortis dans les prés entre mars et novembre. M *Sheqalim* VII, 4 indique cependant qu'autour de Bethléhem, les moutons pouvaient aussi être au-dehors pendant l'hiver. Hippolyte (165-235) est le premier à rapporter la tradition que Jésus est né un 25 décembre, une date que Jean Chrysostome (345-407) défend lui aussi. Tout ce que nous pouvons dire est que cette date est possible, mais que rien dans les évangiles et ailleurs n'apporte une preuve convaincante en sa faveur.

Comme je l'ai souligné dans cet excursus, des données convergentes suggèrent que Jésus naquit vraisemblablement en l'an 4 avant l'ère chrétienne, mais une date antérieure n'est pas à exclure. De nombreux spécialistes contemporains (comme J.D. Crossan et d'autres exégètes du *Jesus Seminar*) ont mis en doute le lieu traditionnel de la naissance de Jésus. Pourtant, Matthieu et Luc, sans doute indépendamment l'un de l'autre, indiquent que Jésus naquit à Bethléhem. On aurait pu penser que le nom de la localité ait pu être suggéré par un rapprochement avec la prophétie de Michée 5.2. Remarquons cependant que seul Matthieu évoque cette prophétie et lui seul aussi souligne le fait que Jésus était fils de David.

Que faire de la tradition qui veut que Joseph et Marie aient dû se rendre dans la ville de leurs ancêtres pour s'y faire enregistrer sur la liste des imposables? Il n'y a rien *a priori* d'improbable dans le fait qu'Hérode ait cherché à lever des impôts, et qu'il ait respecté la coutume juive selon laquelle chacun devait se faire inscrire dans la ville de ses aïeux. Nous savons que vers la fin de son règne, il dut faire face à de grandes difficultés d'argent et qu'il avait constamment besoin de fonds pour financer ses constructions et ses expéditions militaires, sans parler du tribut qu'il devait payer à l'empereur et des différents projets spéciaux qu'il avait lancés en Grèce et ailleurs pour améliorer son image de marque et se faire admirer comme un grand de ce monde.

La datation du recensement mentionné en Luc 2.1-2 constitue l'un des problèmes historiques majeurs dans les évangiles. La difficulté que soulève l'affirmation de Luc tient aux faits suivants: (1) il n'y a aucune trace d'un recensement effectué dans tout l'Empire du temps d'Auguste; (2) Auguste envoya Quirinius comme gouverneur de Syrie (et par voie de conséquence de Judée) en l'an 6 de notre ère, et non entre 6 et 4 avant J.-C. Après l'an 6, il entreprit effectivement un grand recensement de la population dans la région. Josèphe déclare que

Quirinius effectua personnellement une tournée en Judée pour évaluer les biens des Juifs (*AJ* XVIII, 1-2) ; (3) il n'existe aucune preuve que Quirinius ait été deux fois gouverneur de la région, ou qu'il ait ordonné deux fois un recensement du pays. Luc aurait pu confondre Quirinius avec P. Quintilius Varus, qui fut légat de Syrie entre 6 et 3 av. J.-C., mais ailleurs, il montre clairement qu'il sait distinguer entre un surnom (*cognomen*) comme Quirinius et un nom (*nomen*) comme Quintilius (cf. Ac 13.7 ; 24.1). Quoi qu'il en soit, un recensement romain n'aurait pas exigé des Juifs de retourner dans la ville de leurs ancêtres, et les Romains n'auraient pas pris l'initiative de faire un recensement dans la juridiction d'Hérode du vivant de celui-ci.

Traces d'un recensement à l'époque du Nouveau Testament

Les registres de recensement constituent une autre source appréciable permettant de comprendre la culture dans laquelle Jésus et ses premiers disciples ont vécu. On a trouvé à Alexandrie quelques traces datant du IIe siècle d'un homme et de sa famille qui, pour se faire recenser, avaient fait une déclaration de leurs biens. Ce qui montre clairement que le recensement avait pour objectif la levée d'impôts. Mais cet exemple ne permet pas de savoir si les autres membres de la famille étaient présents ou devaient l'être pour se faire enregistrer (*NewDocs* 1, p. 79).

Avant de balayer le récit de Luc du revers de la main sous prétexte d'inexactitude historique, il importe de garder plusieurs choses présentes à l'esprit. D'abord, en Actes 5.37, Luc sait que le recensement de Quirinius eut lieu plus tard, car il fut à l'origine de la révolte de Judas le Galiléen en 6-7 de notre ère. Ensuite, si Luc ne cherche pas un effet de style, rien ne nous oblige cependant à interpréter Luc 2.1 comme s'agissant d'un recensement effectué dans tout l'Empire en même temps. Le texte grec déclare simplement que César rappelle qu'« un recensement dans tout le monde romain ». Le présent du verbe *apographô* et l'emploi de *pas* laissent penser que César ordonnait simplement d'étendre à d'autres parties de l'Empire le recensement déjà commencé. L'historien A.N. Sherwin-White rappelle qu'« un recensement, ou l'établissement de la liste des sujets en vue de la taxation de toute la province impériale… eut certainement lieu pour la première

fois de l'histoire sous Auguste »[16]. Luc ferait donc référence d'une manière générale à cet événement sans précédent qui s'effectuait dans l'Empire. Enfin, nous avons des preuves qu'entre 9 et 6 av. J.-C., un recensement eut lieu en Judée, alors que Saturnius était gouverneur de cette région. Nous savons qu'Hérode avait perdu une partie de son autonomie après 10 av. J.-C., lorsqu'il tomba en disgrâce devant Auguste pour avoir déclaré la guerre aux Nabatéens. Il est possible que Rome ait alors imposé un tribut supplémentaire au roi pour sa violation de la *pax romana* dans la contrée.

Un autre fait important est à prendre en considération: le grec de Luc 2.2 est étrange. La formulation peut désigner le premier ou précédent recensement qui eut lieu sous Quirinius, mais grammaticalement, l'adverbe *prôtè* peut aussi signifier « antérieur au » recensement de Quirinius qui provoqua la révolte juive, ou « avant » lui. Quirinius fut nommé consul en 12 av. J.-C., et dans les provinces orientales, le consul pouvait disposer d'une autorité très étendue. Il n'est pas impossible qu'en tant que consul, Quirinius ait ordonné le recensement dans les années de fin de règne d'Hérode, obligeant ce dernier à le mettre en œuvre en respectant les coutumes juives. La leçon à tirer est qu'on ne peut pas écarter Luc 2.1-2 sous prétexte qu'il évoquerait une situation impossible sur le plan historique, surtout si Luc ne fait qu'associer à Quirinius deux éléments ultérieurs qui seront plus connus: son recensement et son rôle dans la région, lorsque la Judée devint partie intégrante d'une province romaine. La naissance de Jésus à Bethléhem, confirmée par deux récits vraisemblablement indépendants, à savoir les évangiles selon Matthieu et selon Luc, est tout à fait possible.

Pour savoir où Jésus naquit à Bethléhem, nous devons tenir compte de plusieurs données. D'après Matthieu 2.11, les mages trouvèrent Jésus dans une maison, mais leur arrivée se situe quelque temps après la naissance, et l'enfant pouvait être dans un autre endroit que celui de sa naissance. Luc 2.7 s'inscrit dans le contexte plus large de Luc 2.4-7 où il n'est pas dit que les douleurs de l'accouchement saisirent Marie immédiatement ou peu après son arrivée dans la ville avec Joseph. Au contraire, le texte dit que c'est « durant leur séjour à Bethléhem [qu']arriva le moment où Marie devait accoucher » (v. 6, BS). L'image familière de Joseph et Marie arrivant à Bethléhem et ne trouvant pas

16. A.N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Grand Rapids, Baker, 1978, p. 168-169.

où se loger pour la nuit de leur arrivée ne ressort pas bien du texte. De plus, le mot *kataluma* (Lc 2.7) peut signifier « chambre d'hôte, maison, auberge ». Il est peu probable qu'il y eut des auberges à Bethléhem du temps de Jésus, car elles étaient généralement situées sur les axes de communication, notamment sur les voies romaines (il y en avait une près de Jéricho, située à la fois sur un axe nord-sud et sur un axe est-ouest, tous deux très fréquentés; cf. Lc 10.30, 34); or Bethléhem était située à l'écart des grandes voies. De plus, quand Luc veut parler d'une auberge, il emploie un mot différent, *pandocheion* (Lc 10.34). En utilisant le terme de *kataluma* dans son évangile, il signifie clairement « chambre d'hôte » (cf. Lc 22.11 et 1 S 1.18, LXX). Les anciennes traductions arabe et syriaque du Nouveau Testament n'ont jamais rendu *kataluma* par « auberge ». La traduction « chambre d'hôte » est préférable à celle de « maison », surtout en sachant que la plupart des maisons du Proche-Orient ancien avaient une mangeoire à l'intérieur et au fond de la maison, et non dans une grange à part. Les animaux dormaient dans un espace clos séparé assez vaste; ils se trouvaient ainsi soit derrière, soit en dessous du lieu principal d'habitation.

Nous pouvons donc imaginer Joseph et Marie accueillis dans la maison de proches ou d'amis; comme la chambre d'hôte était déjà occupée par des gens venus à cause du recensement (notons l'article défini: « il n'y avait pas de place dans la pièce réservée aux hôtes »), ils durent loger dans ou près de l'endroit réservé aux animaux, et l'enfant fut déposé dans une mangeoire en pierre. Cette présentation des faits, appuyée sur les textes, malmène quelque peu toute la mythologie qui entoure le récit de la nativité et fait croire que Joseph et Marie ont été rejetés de toutes les maisons aux portes desquelles ils ont frappé et ont finalement trouvé refuge dans une grange.

Examinons sous l'angle historique plusieurs autres récits de la naissance et de l'enfance de Jésus. Rejetons d'emblée l'idée que les récits de Matthieu 1-2 et Luc 1-2 sont d'un genre différent de celui des autres récits présentés dans les évangiles. Ils révèlent en fait le même mélange de profane et de surnaturel que nous trouvons ailleurs dans les évangiles, et ils sont rapportés avec la même perspective théologique[17]. Comme les récits de la Passion, ceux de la naissance sont entrecoupés de citations scripturaires, surtout chez Matthieu, précisément parce qu'il s'agissait de parties de l'histoire de Jésus qui nécessitaient le plus

17. Cf. B. Witherington, *art. cit.*, p. 60-61.

une justification et une explication. Les Juifs n'attendaient pas un Messie qui naîtrait miraculeusement d'une vierge.

Rappelons que les récits de la nativité que relatent Matthieu et Luc ont plusieurs concepts en commun, à savoir les fiançailles de Joseph et de Marie, la conception virginale, l'ascendance davidique de Joseph, la naissance à Bethléhem sous le règne d'Hérode, la révélation par les anges du nom de Jésus et l'enfance de Jésus à Nazareth. Cela est d'autant plus remarquable que l'essentiel du matériau de ces deux récits n'est pas commun aux deux auteurs.

Examinons les récits de la conception virginale du point de vue historique. Matthieu 1.23 cite Ésaïe 7.14. Pour les Juifs d'avant l'ère chrétienne, cette prophétie semblait s'être accomplie dans la personne d'Ézéchias, le fils et successeur d'Ahaz. Rien ne prouve que les Juifs d'autrefois appliquaient cette prophétie à une conception virginale. Il y a de bonnes raisons à cela. Le mot hébreu *ʿalmāh* qui est employé en Ésaïe 7.14 désigne une jeune fille en âge de se marier. L'idée de virginité est sans doute implicite, mais en soi le mot *ʿalmāh* n'est pas un terme technique qui désigne une vierge, et il ne se prononce pas sur cet aspect de la nature d'une femme. L'hébreu a un autre terme qui se rapproche davantage de cette idée; c'est le mot *bᵉthulāh*. Ajoutons que, dans l'Ancien Testament, le mot *ʿalmāh* ne s'applique jamais à une femme mariée; il désigne une femme sexuellement mature. Il n'existe aucun texte de l'Ancien Testament dans lesquels *ʿalmāh* désignerait une femme ayant une vie sexuelle, à part Cantique des cantiques 6.8 qui le sous-entend. Nous pouvons donc conclure que le mot *ʿalmāh* implique normalement, voire toujours, que la jeune fille est vierge; c'est pourquoi la Septante traduit ce terme par *parthenos*. Pourtant, en Genèse 34.3, la Septante utilise le vocable *parthenos* pour désigner Dina, alors qu'elle avait été séduite par Sichem, même si après le viol, Dina est appelée *paidiskè*. Sur la base de ces considérations linguistiques, nous pouvons dire qu'il est improbable que Matthieu ait pu déduire son idée de conception virginale de sa méditation de la prophétie d'Ésaïe, que ce soit dans le texte hébreu ou dans le texte grec. Affirmer « la jeune fille vierge sera enceinte, et elle enfantera » ne signifiait, pour un Juif d'alors, rien d'autre que ceci: une femme qui n'avait jamais eu de rapports sexuels en a finalement eus et elle est tombée enceinte. L'idée de conception virginale semble avoir existé avant le lien que Matthieu établit avec le passage d'Ésaïe, comme le confirme l'attestation indépendante de Luc qui ne s'appuie pas du tout sur les Écritures.

Une rumeur courante veut que l'histoire de la naissance de Jésus ne soit qu'une variante des mythes anciens concernant certains personnages du monde gréco-romain, comme les histoires qui circulaient à propos d'Auguste. En réalité, aucun des récits païens n'évoque une conception virginale, notion qui aboutit à considérer l'enfant comme illégitime. Les histoires païennes parlent plutôt de *hieros gamos*, c'est-à-dire de la descente sur terre d'un être divin qui prend forme humaine pour s'accoupler à une femme humaine. Ce n'est pas du tout ce que Matthieu et Luc suggèrent dans leur présentation des faits concernant Marie. Il s'agit d'une conception miraculeuse, sans aucune relation sexuelle et sans l'intervention d'un personnage masculin, divin ou autre. Luc parle du Saint-Esprit qui descendra sur Marie, indiquant peut-être par là une sorte de protection particulière (cf. Lc 9.34), et annonçant certainement un événement miraculeux. Ce qui est sûr, c'est qu'aucun des deux évangiles qui relatent la naissance de Jésus ne donne à penser qu'il y eut un quelconque accouplement, car le Saint-Esprit n'est jamais présenté comme un personnage humain ou comme un être qui revêt occasionnellement une forme humaine. Par ailleurs, les récits juifs relatifs à l'enfance de Moïse ou d'autres personnages ne font jamais référence à la notion de conception virginale, et, comme nous l'avons déjà signalé, les attentes messianiques juives ne prévoyaient pas ce cas de figure.

Ceux qui persistent à croire que l'idée de conception virginale est un *a priori* théologique ne reposant sur aucune réalité historique font face à de sérieux problèmes. On peut en effet se demander pourquoi les premiers chrétiens, un groupement religieux ayant un message à répandre, se seraient exposés à tant de difficultés et auraient ouvert la porte toute grande à l'accusation d'illégitimité en inventant de toutes pièces l'histoire que Jésus serait né d'une vierge. L'accusation d'illégitimité était certainement courante à l'époque d'Origène, comme le montre sa controverse avec Celse, mais j'ose affirmer qu'elle existait déjà du temps du Nouveau Testament (cf. Jn 8.41 et peut-être Mc 6.3). Remarquons d'ailleurs que Matthieu et Luc semblent être quelque peu contraints de faire référence à la conception virginale et qu'ils incluent même cette idée, un peu maladroitement, dans leur généalogie (voir plus loin). Si Jésus n'est pas né d'une vierge, comment se fait-il que dès le II^e^ siècle, les chrétiens acceptèrent universellement cette idée (cf. Ignace d'Antioche, *Lettre aux Smyrniotes* I, 1). D'autres textes du Nouveau Testament reflètent aussi une connaissance de la conception virginale (cf. Rm 1.3; Ga 4.4; Ph 2.7; Jn 1.13; 6.41-42). Signalons encore que dans une société patriarcale, il n'était pas coutumier d'appeler un

homme fils de sa mère, même si le père était décédé; à cet égard, Marc 6.3 semble traduire le fait que Jésus n'était pas le fils biologique de Joseph. D'ailleurs Matthieu 1.18 s'efforce de montrer clairement que Joseph n'était pour rien dans la naissance de Jésus. Dans Matthieu 1.25, l'emploi du verbe « connaître » à l'imparfait indique clairement qu'après la naissance de Jésus Joseph cessa de s'abstenir de relations sexuelles avec sa femme (« il ne la connut pas jusqu'à… », BC). La mention des frères et sœurs de Jésus (p. ex. Mc 6.3) que les évangiles ne désignent jamais du nom grec appliqué aux cousins souligne le fait que Marie ne resta pas vierge après la naissance de Jésus. Dans le récit de Luc, rien ne suggère que Marie n'eut pas une grossesse et un accouchement classiques. Au contraire, car le récit de Lc 2.22-40 à propos de la présence de Marie au temple pour y accomplir les rites de purification prescrits par la loi (Lv 12.2-8) révèle que, dans l'esprit de Luc, Marie eut un accouchement normal qui nécessitait une purification rituelle. Il importe de parler de « conception virginale » plutôt que de « naissance virginale », car c'est au niveau de la conception que le miracle eut lieu, la naissance se déroulant ensuite de façon tout à fait normale.

Tout compte fait, il est plus facile d'accepter le récit de l'évangile en disant que la conception virginale est un événement historique que les auteurs tentent d'expliquer, un peu maladroitement il est vrai, que de le présenter comme le résultat d'une idée théologique imaginée par les premiers chrétiens. Si Jésus avait été reconnu comme enfant illégitime, en supposant que Matthieu et Luc aient eu un minimum d'intégrité personnelle, ils n'auraient pas pu présenter la conception de Jésus comme ils l'ont fait, surtout Luc qui la décrit comme plus miraculeuse que celle de Jean-Baptiste. Sans la réalité de la conception virginale, le récit de Matthieu s'effondrerait, car cette conception est présentée comme une réalité tellement sainte qu'un homme juste et droit comme Joseph put l'admettre et accepter Jésus comme son fils légal, faisant du même coup de lui un fils de David. La manière dont Matthieu et Luc retracent et arrangent leurs généalogies donne à penser qu'ils eurent du mal à saisir un fait dont ils ne doutaient pas de la réalité historique mais qu'ils devaient expliquer.

Depuis Annius de Viterbo (1490), la tradition veut que Matthieu retrace la généalogie de Jésus par Joseph (généalogie légale), tandis que Luc la ferait remonter par Marie (généalogie naturelle). Dans le cas de Luc, il faut prendre la proposition « il était, comme on le pensait, le fils de Joseph » (3.23, BS) comme une parenthèse, et admettre que chez Luc, le terme *huios* (fils) signifie « petit-fils » (v. 23b) dans le même

temps. Cette généalogie ne mentionne même pas Marie. Autrement dit, il ne semble pas que Luc ait voulu établir la généalogie de Jésus du côté de Marie. Il est fort possible que nous soyons en présence de deux généalogies passant par Joseph; selon une hypothèse populaire, Luc remonte par le père de Joseph, tandis que Matthieu emprunterait la lignée passant par le grand-père maternel de Joseph. Selon d'autres interprétations, Matthieu présenterait la généalogie légale ou royale de Jésus, tandis que Luc indiquerait les ancêtres biologiques de Joseph.

Il est cependant vain d'aborder ces généalogies comme le font certains exégètes modernes, car Matthieu et Luc poursuivent visiblement d'autres buts dans leurs évangiles. Leurs généalogies présentent plus de différences que de ressemblances. Vouloir coûte que coûte les concilier, c'est ignorer qu'elles ont une nature et une fonction différentes. Voici quelques-unes des différences les plus notoires: la généalogie selon Matthieu (1) introduit tout l'évangile, y compris le récit de la nativité, et, partant d'Abraham, indique les descendants en passant par Joseph; l'auteur utilise chaque fois le verbe « engendra » (c'est une généalogie destinée à montrer la généalogie juive linéaire); (2) divise artificiellement la liste des noms en trois groupes de quatorze; (3) inclut, chose remarquable, plusieurs femmes, et peut-être quelques frères, mais passe sous silence d'autres noms qui figurent dans d'importantes généalogies de l'Ancien Testament; (4) se termine par une tournure maladroite de Matthieu qui reflète sa croyance en la conception virginale. En revanche, la généalogie de Luc (1) figure après le baptême et introduit le ministère public de Jésus; elle ne fait donc pas à proprement parler partie du récit de la nativité; (2) répète constamment l'expression « fils de » sans aucun verbe et remonte jusqu'à Adam et Dieu; (3) s'ouvre par une circonlocution indiquant que Luc savait que Jésus n'était pas vraiment le fils de Joseph (ce qui n'est pas surprenant, puisque l'ordre est inverse de celui de Matthieu); (4) inclut un certain Rhésa et un certain Qaïnam dans sa liste (cf. Gn 10.12-31; 11.12; 1 Ch 1.24).

Matthieu semble vouloir dépeindre Jésus comme un Israélite authentique de la lignée de David, alors que Luc cherche davantage à le présenter comme un véritable humain. Mais les deux généalogies s'efforcent moins de dire ou d'expliquer quels étaient les ancêtres du Christ que de souligner sa véritable nature. Il faut étudier la généalogie de Matthieu à la lumière du passage qui suit (Mt 1.18-25) et qui décrit Jésus à la fois comme fils de David et Fils de Dieu. Il se peut que l'idée de conception virginale ait incité Matthieu à mentionner quelques femmes dans sa liste pour préparer la mention de Marie dans une

généalogie patriarcale dominée par les hommes. Les femmes qu'il cite étaient des personnages connus ou proches de personnages célèbres, ce qui prépare le lecteur à considérer Marie comme un instrument spécial de Dieu. De plus, ces femmes étaient impliquées dans des mariages irréguliers aux yeux de la loi, ce qui ne les a pas empêchées d'être des agents du plan messianique de Dieu. En d'autres mots, la présence de ces femmes dans la généalogie établie par Matthieu prépare son apologie de Marie et l'événement extraordinaire qui se produisit lorsqu'elle devint la mère du Messie.

Pour sa part, Luc inscrit Jésus dans le contexte plus large de l'humanité plutôt que dans celui du judaïsme. Cela est dû peut-être au fait que l'auteur écrit à l'intention d'un public païen[18], et désire montrer qu'il est aussi leur Sauveur. En fait, en tant qu'historien, Luc s'efforce de présenter Jésus comme l'être humain idéal qui n'est pas seulement un avec toute l'humanité, mais qui croît en sagesse et en stature et se pose en modèle montrant quelle attitude les hommes doivent adopter vis-à-vis de Dieu, des autres, de la tentation, etc. Luc considère peut-être Jésus comme le nouvel Adam, le chef de file d'une nouvelle race de l'humanité. Il semble avoir ajouté les mots « fils de Dieu » à sa généalogie pour mettre en relief le fait que Jésus n'est pas seulement pleinement homme (en tant que fils d'Adam), mais qu'il tire aussi son origine ultime de Dieu (d'où les mots « fils de Dieu »). Les généalogies des deux évangiles servent avant tout des desseins théologiques et christologiques, et accessoirement des objectifs historiques. Matthieu et Luc ne se souciaient pas de présenter aux lecteurs une liste exhaustive de tous les ancêtres de Jésus; ils cherchaient à mettre en lumière certains aspects de son héritage qui permettraient à leurs lecteurs respectifs de mieux saisir la signification et la nature de Jésus.

Avant de quitter le sujet de la naissance de Jésus, nous devons examiner un autre événement sous l'angle historique: c'est le massacre des Innocents (Mt 2.16-18). Nous avons déjà suffisamment montré qu'Hérode souffrait de paranoïa et qu'il avait une crainte irraisonnée des rivaux potentiels, surtout vers la fin de son règne. Le récit du massacre des enfants de Bethléhem est donc historiquement plausible. Rappelons cependant que Bethléhem était une petite bourgade, si bien que nous ne devons pas imaginer le massacre de plusieurs dizaines d'enfants en bas âge. Dans le meilleur des cas, c'est une dizaine

18. Cf. B. Witherington, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, p. 63-65.

d'enfants qui a pu périr. Rappelons-nous également que cet épisode se produisit après la naissance de Jésus et après la visite des mages ; la petite ville n'était donc plus bondée de gens venus se faire enregistrer lors du recensement. Le fait que Josèphe ne mentionne pas cet événement ne constitue pas un argument contre son historicité. Ce silence peut tout simplement refléter son ignorance du sujet. L'action d'Hérode était géographiquement très circonscrite. D'après Richardson, le récit de Matthieu 2.3-4 suggérerait une relation improbable entre Hérode, les autorités du temple, les scribes et le sanhédrin. Or, Richardson souligne lui-même qu'Hérode avait la mainmise sur les chefs du temple et sur le sanhédrin, et qu'il avait l'occasion de les consulter sur des questions religieuses (p. ex. lorsqu'il fallut former les prêtres pour la construction du temple)[19]. Hérode, qui n'avait pas eu de scrupules pour mettre à mort certains de ses propres fils, n'aurait certainement pas reculé devant l'exécution de quelques enfants juifs si l'un d'entre eux avait dû constituer une menace pour son trône. Nous pouvons donc dire que si l'historicité du récit ne peut être confirmée par des sources extérieures, sa nature essentielle colle bien avec ce que nous savons d'Hérode et de sa paranoïa. De ce point de vue, la fuite en Égypte également gagne en plausibilité, d'autant qu'Hérode lui-même, à un certain moment, fit de même.

L'essor de l'Empire romain

On a dit qu'en franchissant le Rubicon en 49 av. J.-C., César ouvrit la voie de la monarchie à Rome[20]. Peu après, en 48 av. J.-C., César fut élevé au rang de *dictator* par le peuple, suivant en cela les traces du tyran Sylla. Mais contrairement à celui-ci qui abdiqua à la fin de son mandat législatif, César resta en fonction, et se fit même élire dictateur à vie en 44 av. J.-C. Mais quiconque avait des sentiments républicains ne pouvait que juger inquiétante cette décision, d'autant plus que César s'était fait élire chef de la religion romaine en tant que *pontifex maximus*, grand pontife. Aux ides de mars (le 15 mars) en 44 av. J.-C., Brutus et Cassius, deux des alliés de Pompée, le poignardèrent lors de la séance où le sénat allait lui accorder le titre de roi sur les sujets de Rome dans le théâtre de Pompée. Contrairement à l'espoir que tout rentrerait dans l'ordre de façon républicaine, la mort soudaine de

19. P. Richardson, *op. cit.*, p. 296-297.
20. M. Goodman, *The Roman World 44 B.C.-A.D. 180*, Londres, Routledge, 1997, p. 28.

que Paul et les autres ne se rendent une troisième fois à Jérusalem pour débattre du problème. Avant d'en arriver au concile de Jérusalem dont parle Actes 15, analysons d'abord cette œuvre, la plus ancienne de la littérature chrétienne.

La rhétorique du rejet : l'épître aux Galates

Paul vécut à une époque où l'échange de lettres devenait un moyen de plus en plus utilisé pour communiquer sur de longues distances ; c'était d'autant plus facile que les Romains avaient construit un vaste réseau de routes à travers tout l'Empire. En général, les lettres de Paul étaient en quelque sorte des lettres ouvertes, des communications publiques ; elles n'étaient pas écrites à des individus particuliers, mais à des communautés. Même la lettre à Philémon était destinée à être lue à l'assemblée qui se réunissait dans sa maison. Paul évoluait dans un contexte d'oralité abondant, et ses lettres remplaçaient le plus souvent des communications orales. On voit d'après Colossiens 4.16 et d'autres passages que la lecture à voix haute des lettres de Paul faisait partie du déroulement du culte communautaire (cf. Ga 6.11). Le degré d'alphabétisme dans l'Antiquité était loin de ce qu'il est actuellement dans la plupart des pays. En étant large, on estime que, du temps de Paul, à peine vingt pour cent de la population savaient lire et écrire. Cela explique pourquoi les lettres de Paul devaient être lues à voix haute lors des rassemblements de la communauté chrétienne pour que celle-ci en tire profit. On estimait que les lettres ne pouvaient pas remplacer la communication directe entre deux personnes, et Paul était clairement du même avis (cf. Rm 15.14-33 ; 1 Co 4.14-21 ; 1 Th 2.17-3.13 ; Ga 4.12-20).

Les lettres dans l'Antiquité avaient la forme suivante : (1) le nom de l'auteur ; (2) le nom du destinataire ; (3) une salutation ; (4) le corps de la lettre, comportant une prière de reconnaissance ou un vœu, une formule d'introduction, la discussion du thème, et si possible une conclusion préliminaire ; (5) des conseils éthiques ou pratiques ; (6) une conclusion avec salutations finales, une formule de bénédiction et parfois une indication sur les circonstances entourant la manière dont la lettre avait été écrite. Il arrivait que l'un ou l'autre de ces éléments manque. D'ailleurs, la lettre aux Galates est dépourvue de la prière d'actions de grâce que l'on trouve sous une forme ou sous une autre dans toutes les autres lettres de Paul. Nous pouvons en déduire que Paul était très irrité et ne voyait aucun motif d'être reconnaissant. Les quatrième et cinquième éléments sont normalement présents dans les

épîtres pauliniennes, mais souvent absentes dans les lettres séculières, sauf dans celles qui étaient plus philosophiques. La plupart des lettres dans l'Antiquité étaient brèves et en arrivaient rapidement au fait; c'était des documents rédigés en réponse à une situation particulière. C'est vrai dans le cas des lettres de Paul, avec une possible exception pour l'épître aux Éphésiens, qui semble être une homélie ou une lettre circulaire.

Une lettre mondaine

Dans l'Antiquité, les lettres personnelles étaient écrites sur toutes sortes de supports capables d'absorber l'encre, notamment des morceaux de poterie appelés *ostraca*. La lettre suivante, écrite peut-être à un soldat par sa femme ou sa sœur, donne un aperçu de la vie quotidienne des gens ordinaires: « Sentis à Proklos, son frère, salutations. Frère, tu as bien fait de donner à Anchoubis les deux récipients pour mesurer des liquides. Indique-moi le prix de l'envoi, et je te réglerai le montant aussitôt. Je ne t'ai pas envoyé la viande, de peur d'avoir à te dire adieu. Je te demande de me respecter et de venir avec l'Éthiopien. Réjouissons-nous. Au revoir. N'agis pas autrement, mais si tu m'aimes, viens… réjouissons-nous. » Cette missive est intéressante pour plusieurs raisons. La mention de la viande qui pourrait s'avarier et provoquer la mort est importante. D'habitude, à moins d'être très fortunés, les anciens ne consommaient de la viande qu'à certaines occasions particulières, aussitôt après que l'animal avait été offert en sacrifice dans le temple païen. Il n'existait aucun moyen de réfrigération; la viande devait donc être cuite et mangée peu après la mort de l'animal. Le terme *kolophônia*, que j'ai traduit par « récipients pour mesurer des liquides » était utilisé pour mesurer le vin. Le vin était évidemment la boisson de base à l'époque néotestamentaire. La femme de Proklos dirigeait peut-être une petite affaire familiale et avait besoin de ces récipients pour mesurer le vin qu'elle vendait en quantité inférieure au contenu d'une amphore. Finalement, l'Éthiopien mentionné pourrait être un esclave ou un compagnon de route (*NewDocs* 1, p. 58).

Comme d'autres écrivains anciens, Paul avait un secrétaire (cf. Rm 16.22). Il se contentait parfois, à la fin de la lettre, de prendre lui-même la plume et d'ajouter un mot de sa propre main (1 Co 16.21; Ga 6.11; 2 Th 3.17). Quelle liberté l'apôtre laissait-il à son secrétaire dans la

composition de la lettre? Dictait-il mot à mot, ou indiquait-il l'idée générale, laissant au scribe le soin de lui donner la meilleure forme? Dans le cas de 1 Thessaloniciens (la deuxième plus ancienne lettre de Paul), les données nous obligent visiblement à parler d'une œuvre commune à Paul, Silas (Silvain) et Timothée. D'après 2 Thessaloniciens 3.17, Paul signait toutes ses lettres (probablement après les avoir relues). Si telle était la procédure habituelle de l'apôtre, peu importe alors que les mots du texte soient ceux de Paul. Dans l'ensemble, les indices suggèrent une situation où Paul, tout en faisant appel à des compagnons chrétiens et des collaborateurs pour composer ses lettres, les dictait souvent textuellement, ce qui était la façon habituelle dans l'Antiquité quand un auteur utilisait les services d'un scribe. Cela pourrait expliquer pourquoi certaines phrases de Paul semblent inachevées: le secrétaire n'arrivait pas à suivre. Soyons assurés que Paul estimait ses écrits trop importants pour ne pas les passer au peigne fin et en vérifier le contenu.

Nous devons considérer la correspondance de Paul comme un entretien qu'il poursuit avec ses convertis et ses collaborateurs et que complétaient d'autres communications orales par l'intermédiaire de messagers et des discussions en tête à tête. Paul avait l'âme d'un berger; ses lettres sont donc de nature pastorale; par elles, l'auteur cherchait à aider les jeunes Églises à surmonter leurs difficultés et à progresser dans leur marche. La lettre aux Galates s'efforce visiblement de résoudre un problème; elle est en effet remplie de points d'exclamation et de sévères mises en garde[14]. Rappelons que les lettres de Paul suppléent à la communication orale et de ce fait prennent souvent la forme des discours antiques. En d'autres termes, Paul utilise l'art de la persuasion dans sa forme antique pour convaincre le lecteur et l'amener à adopter son point de vue. C'est ce qu'on appelle la rhétorique.

ZOOM | *L'art antique de la rhétorique*

Paul et ses contemporains vivaient dans une culture saturée de rhétorique. Dès le début du I^er^ siècle de l'ère chrétienne, la rhétorique devint la principale discipline dans l'enseignement supérieur gréco-romain[15]. Le monde de

14. À propos de cette lettre, voir B. Witherington, *Grace in Galatia: A Commentary on St. Paul's Letter to the Galatians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998.
15. Pour une étude plus approfondie de la question, voir B. Witherington, *Conflict and Community in Corinth*, *op. cit.*, p. 40-48.

Paul considérait l'éloquence, ou l'art de convaincre, comme l'un de ses principaux objectifs culturels. C'est pourquoi l'étude de la rhétorique passait pour essentielle, comme la pierre de touche d'une éducation libérale. On trouvait des rhéteurs dans toutes les grandes villes de l'Empire, y compris Jérusalem. Un bon orateur pouvait gagner des sommes d'argent considérables, notamment en proposant ses services aux tribunaux. On faisait aussi appel aux rhéteurs pour apprendre aux jeunes gens l'art de la persuasion. Paul semble avoir acquis cette habileté à Jérusalem comme partie intégrante de sa formation.

Il existait différents genres oratoires : le genre délibératif, le genre judiciaire et le genre épidictique. Chacun avait son usage propre et ses objectifs. La rhétorique délibérative était celle de l'assemblée (*ekklèsia*) ou de l'ambassadeur ; l'orateur conseillait ou dissuadait, se proposait de faire adopter ou rejeter une proposition. Il examinait ce qui serait avantageux ou au contraire néfaste de faire. Paul use de cette rhétorique dans Galates et 1 Corinthiens ; en effet, dans ces lettres, il cherche à corriger les erreurs commises par ses destinataires et les aide à ne plus faire de mauvais choix à l'avenir. La rhétorique judiciaire, que nous trouvons en 2 Corinthiens 10-13 par exemple, consistait à attaquer et à se défendre, comme le font l'accusation et la défense au tribunal. Elle était surtout utilisée à propos d'un événement passé, d'une parole que quelqu'un avait prononcée ou d'une action qu'il avait commise. La rhétorique épidictique se focalisait sur le présent et insistait sur la louange ou sur le reproche. On pratiquait surtout cette forme oratoire lors des funérailles ou dans des discours publics où il fallait encenser ou fustiger quelqu'un. La forme la plus répandue de rhétorique au temps de Paul était de loin la rhétorique judiciaire, celle des tribunaux. L'orateur pouvait évidemment exprimer sa passion ou sa colère dans chacune de ces trois formes de rhétorique ; ce serait donc une erreur de juger la nature de la rhétorique en se basant sur sa tonalité. Ainsi, l'étendue de l'emploi du pathos ou le fréquent recours aux émotions dans Galates, ne suffisent pas pour qu'on la désigne par le label de rhétorique judiciaire.

Il y avait deux façons d'apprendre la rhétorique : apprendre à parler avec éloquence et apprendre à convaincre. Cette dernière approche faisait davantage appel à la raison et était plus sincère ; c'est celle que nous trouvons dans le Nouveau Testament. Il ne s'agit jamais d'un pur exercice d'éloquence verbale, ni d'une rhétorique destinée à distraire ou à divertir sans plus.

Les rhéteurs savaient que pour communiquer efficacement, ils devaient faire appel à la fois à la raison et au cœur.

> Un bon discours devait donc miser sur le *logos* et le *pathos*. En général, l'orateur insistait sur l'aspect sentimental au début et à la fin de son adresse. Il jouait sur les émotions les plus superficielles au début (dans l'*exordium*) pour s'attirer les bonnes grâces de son public et le rendre disposé à écouter son discours. Il créait l'*ethos*, son rapport avec l'auditoire. Il abordait les émotions plus profondes, comme la colère et l'amour, vers la fin de son exposé, dans la récapitulation ou péroraison (*peroratio*). Entre ces deux moments de sa harangue, il exposait toute une série d'arguments, généralement du plus anodin au plus convaincant. Un discours comportait presque toujours une déclaration sous forme de thèse, la proposition (*propositio*), étayée avec les arguments présentés. Ainsi, 1 Corinthiens 1.10 constitue la thèse de la rhétorique délibérative qui suit; elle montre clairement que Paul défend l'entente et l'unité dans une communauté divisée et chicanière. Galates 2.15-21 représente la thèse que Paul va développer pour montrer que l'homme est en règle avec Dieu et membre à part entière du corps du Christ non par les œuvres de la loi, mais par la fidélité du Christ.
>
> La vraie valeur de l'analyse rhétorique des diverses lettres de Paul réside dans le fait qu'elle nous permet de savoir l'objectif qu'il cherchait à atteindre et le dessein qu'il exposait en écrivant telle ou telle épître. La connaissance de son style rhétorique nous empêche ainsi de sous-évaluer ou de surévaluer tel aspect particulier de son argumentation. Si nous ne discernons pas quand l'apôtre est ironique ou sarcastique, ou lorsqu'il parle à mots couverts, nous passerons à côté de la force de son raisonnement.

De toute évidence, la crise avait atteint son point culminant à Antioche et ailleurs; il était donc temps de régler une fois pour toutes la question de la mission parmi les païens et celle des relations entre convertis d'origine juive et ceux d'origine païenne. Dans sa lettre aux Galates, Paul se montre inflexible: il est hors de question de compromettre le cœur même de l'Évangile, ce qui revient à dire que l'homme est sauvé indépendamment de toute observance de la loi de Moïse. Le salut s'obtient par grâce, au moyen de la foi en Jésus crucifié et ressuscité. Sur ce point, Paul était résolu à prendre la défense de ses convertis d'origine païenne. Mais dans ce cas, comment régler le différend qui l'opposait aux chrétiens judaïsants qui défendaient un point de vue opposé?

Il y avait un autre sujet de préoccupation: comment se conduire vis-à-vis des Juifs non chrétiens, ou plus exactement comment les aborder sans tout de suite les heurter et les indisposer dans leurs pra-

tiques sacrées? N'oublions jamais que le christianisme était une religion missionnaire et qu'à ce titre, il devait se préoccuper de la manière dont les non-initiés l'accueilleraient, qu'ils soient Juifs ou non-Juifs. Abordons maintenant le grand concile mentionné en Actes 15.

Un concile d'espoir : Actes 15

À tout point de vue, l'année 49 fut une année tumultueuse pour les premiers chrétiens. L'empereur Claude avait publié un édit ordonnant l'expulsion de Rome (Ac 18.2) de tous les Juifs, y compris les Juifs chrétiens. Cette mesure toucha certains chrétiens qui avaient un réel zèle missionnaire, comme Priscille et Aquilas. La décision impériale dut certainement faire des remous à travers tout l'Empire et encourager partout les Juifs à protéger plus qu'avant leur statut et leurs traditions ancestrales[16]. Autrement dit, l'édit romain ne fit qu'augmenter la nature explosive de la situation que rencontraient les chrétiens qui annonçaient l'Évangile dans les synagogues de l'Empire. L'Église de Jérusalem avait raison de craindre que les Juifs deviennent réfractaires à l'Évangile s'ils pensaient que les disciples de Jésus ne recommandaient pas à leurs convertis de respecter les bases fondamentales de la loi mosaïque. Mais comment résoudre le problème sans porter atteinte à l'Évangile du salut par grâce au moyen de la foi? C'est dans ce climat tendu que Paul, Barnabas, Jacques, Pierre et nombre d'autres dirigeants du christianisme primitif se rassemblèrent à Jérusalem, c'est-à-dire dans la plus prompte à s'enflammer de toutes les villes juives.

Il n'est pas exagéré de dire que le chapitre 15 du livre des Actes est le plus crucial de tout le livre. Luc comprend qu'il fallait absolument définir ce qui constitue le peuple de Dieu et ses relations avec Dieu. Comment mettre fin à la division entre convertis d'origine juive et ceux d'origine païenne pour que les deux groupes soient inclus dans le peuple de Dieu sur un pied d'égalité et entretiennent des relations qui sauvegardent l'unité de l'Église[17]? Si Luc a sans aucun doute omis de mentionner certaines des controverses qui ont secoué le christianisme primitif, il ne pouvait pas passer celle-ci sous silence.

---

16. À ce propos, voir B. Witherington, *Acts of the Apostles*, *op. cit.*, p. 539-544.
17. Cette question dut beaucoup préoccuper Luc, lui qui insistait sur l'universalisme de l'Évangile. Sa devise n'était pas « un empereur, un empire », mais un Dieu, un peuple racheté rassemblé à partir de nombreux groupes ethniques.

Les spécialistes se sont longuement interrogés pour savoir si la rencontre décrite en Galates 2 correspond à celle évoquée en Actes 15. Personnellement, je ne pense absolument pas qu'il s'agisse du même événement. À mon avis, Galates 2 se réfère à la réunion décrite brièvement en Actes 11.27-30[18]. En effet, s'il y avait déjà eu un décret de l'Église de Jérusalem n'imposant plus aux païens de se faire circoncire pour devenir chrétiens, Paul aurait pu le mentionner dans sa lettre aux Galates, et la question aurait été réglée. Le silence de cette épître sur ce sujet est troublant et donne à penser que cette épître a été écrite avant le concile de Jérusalem et la publication du décret. Nous ne devons donc pas espérer trouver trace de ce décret dans les lettres que Paul écrivit avant son deuxième voyage missionnaire, qui suivit le concile de Jérusalem[19].

Remarquons d'emblée que la conférence décrite en Actes 15 aborde la circoncision et la participation des Juifs aux repas des païens, au moins sous un certain aspect. Contrairement à l'entrevue évoquée en Galates 2 et Actes 11, le concile de Jérusalem d'Actes 15 est une réunion publique à laquelle participent toutes sortes de gens venues exposer différents points de vue. Précisons encore que lors de la rencontre privée mentionnée en Galates 2 et Actes 11, Paul avait déjà obtenu des « colonnes » de l'Église, tout au moins, un accord de principe concernant sa mission auprès des païens et la non-obligation de soumettre à la circoncision les païens convertis, comme le montre le cas de Tite[20]. Mais il y avait manifestement parmi les délégués de

18. Cf. B. Witherington, *Acts of the Apostles*, *op. cit.*, p. 440-443.
19. L'épître aux Galates est la seule lettre en notre possession qui s'adresse à ceux qui se sont convertis lors du premier voyage missionnaire.
20. Remarquons toutefois comment Paul aborde cette question dans Galates 2. Tite ne fut pas obligé de se soumettre au rite de la circoncision. Cette formulation indique que les « colonnes » de l'Église considéraient encore la circoncision comme importante, même s'ils acceptaient de ne pas obliger les païens à s'y soumettre contre leur volonté. Paul déclare encore que des faux frères s'étaient infiltrés dans la réunion privée, provoquant des troubles et des prises de positions passionnées, obligeant Paul à présenter une apologie vigoureuse de son Évangile. L'apôtre ajoute que seules les « colonnes » reconnurent la légitimité de son mandat ; il ne dit pas que les autres membres influents de l'Église de Jérusalem les aient imités. Rien en Galates 2 ne dit qu'une règle ait été énoncée quant à la nécessité ou non pour les païens convertis de se faire circoncire, s'ils le désiraient, ni sur la question des repas pris en commun. Lors de la deuxième visite de Paul à Jérusalem, les responsables statuèrent sur la légitimité de la mission de Paul parmi les païens et sur la nécessité qu'elle se poursuive. La manière dont les païens convertis devaient être acceptés dans la nouvelle secte juive ne fut pas du tout traitée à cette occasion. On a l'impression très nette qu'en écrivant sa lettre aux Galates, Paul lutte contre un vent violent et craint même d'avoir travaillé en vain.

l'Église de Jérusalem ceux qui s'opposaient à l'œuvre accomplie par Paul lors de son premier voyage missionnaire, surtout si elle fut entreprise selon le principe cher à l'apôtre, à savoir le refus de l'obligation pour les païens convertis de se faire circoncire et d'observer la loi de Moïse. Paul ne voulait absolument pas que les païens se fassent juifs avant de devenir chrétiens.

Le récit d'Actes 15 rapporte non pas un, mais une série d'événements survenus dans un ordre chronologique, sans que Luc clarifie la question des intervalles de temps qui les séparent. Par exemple, il ne dit pas combien de temps s'est écoulé entre la dispute d'Antioche et la conférence de Jérusalem. Luc semble s'inspirer d'une source antiochienne, car il cite Barnabas avant Paul lorsqu'il mentionne les deux hommes (Ac 15.12 et 25) et ne fait pratiquement pas état de la contribution de Paul dans ce débat. Autrement dit, cette rencontre semble bien différente de celle relatée en Galates 2, en tout cas en ce qui concerne le rôle de Paul.

Actes 15.1 parle d'un groupe de chrétiens venus de Jérusalem à Antioche et enseignant: « Si vous ne vous faites pas circoncire comme Moïse l'a prescrit, vous ne pouvez pas être sauvés. » Il s'agit là d'un point de vue extrême selon lequel la circoncision est un rite nécessaire pour devenir chrétien, et de plus, que sans lui, il n'y a point de salut. C'est justement ce que Paul conteste et combat en Galates 2.15-21, 6.15-16 et ailleurs dans cette épître. Nous avons donc de bonnes raisons de penser que Luc fait allusion au même groupe de personnes qui, après être venues de Jérusalem à Antioche, ont poursuivi leur tournée et se sont rendues dans les Églises de Galatie. Ce sont vraisemblablement ceux que Paul nomme les « faux frères » en Galates 2. Actes 15.2 poursuit en révélant que Paul et Barnabas eurent avec eux de vives discussions et que cela produisit un conflit ouvert. Paul et Barnabas furent donc mandatés pour représenter l'Église d'Antioche et monter à Jérusalem pour trouver une solution au problème. En somme, l'Église d'Antioche attendait que l'Église-mère de Jérusalem tranche la question. Actes 15 présente l'issue de la conférence d'une manière qui s'accorde avec cette reconstruction. Le décret est porté à la connaissance de l'Église d'Antioche et des autres Églises de la région (Ac 15.23).

La distance qui séparait Antioche de Jérusalem était d'environ quatre cents kilomètres. D'autres chrétiens d'Antioche accompagnèrent Paul et Barnabas. Luc indique que les responsables de l'Église de Jérusalem, c'est-à-dire les apôtres et les anciens, et l'Église elle-même, accueillirent cette délégation (Ac 15.4). Celle-ci s'empressa de faire état des nombreuses conversions de païens à Antioche (et probablement

ailleurs aussi), ce qui suscita la réaction des Juifs chrétiens autrefois membres du parti des pharisiens qui déclarèrent que les chrétiens d'arrière-plan païen devaient être circoncis et observer la loi de Moïse (v. 5), autrement dit qu'ils devaient être traités comme des prosélytes du judaïsme. Il va de soi que presque tous les Juifs chrétiens, voire tous, se considéraient comme le véritable judaïsme messianique, et non comme une nouvelle religion.

L'exigence des Juifs chrétiens d'obédience pharisienne suscita du remous et obligea Pierre à intervenir. C'est probablement le discours de Pierre qui s'apparente le plus à ceux de Paul; à cet égard, rappelons que Paul avait eu plusieurs occasions de s'entretenir avec Pierre à Jérusalem à propos de l'Évangile qu'il prêchait, et qu'il avait même eu avec lui une discussion âpre à Antioche. Nous pouvons raisonnablement supposer que Paul réussit à gagner Pierre à son point de vue. D'ailleurs, Pierre lui-même avait déjà été sommé d'expliquer sa conduite vis-à-vis de Corneille et avait dû se justifier devant les chrétiens d'origine juive (Ac 11.2-3). Beaucoup de temps s'était écoulé depuis la conversion de Corneille; il était donc normal que Pierre commence par rappeler à quelle occasion le problème avait été posé pour la première fois. Comme le montre Actes 15.8-9, Pierre estimait que la descente de l'Esprit sur les païens convertis avant qu'ils aient pu observer la loi et avant même qu'ils ne reçoivent le baptême d'eau montrait avec force que Dieu avait accepté les païens dans l'Église et sur quelle base il l'avait fait[21]. Pierre tire une conclusion évidente: si Dieu accueillait les païens convertis sans leur imposer l'observance de la loi, de quel droit l'Église pouvait-elle la leur imposer? D'autant plus que, selon Paul, Pierre avait vécu un certain temps à la manière d'un païen (Ga 2.14) et s'était tenu à l'écart de leurs repas de communion seulement après l'arrivée de Juifs chrétiens de Jérusalem. L'idée d'un Pierre judaïsant est vraiment un mythe.

Actes 15.2 rapporte très sommairement le compte rendu de Paul et Barnabas concernant les miracles qui s'étaient produits parmi les païens sur le point de se convertir; ce fait vient à l'appui de ce que Pierre avait dit au sujet du Saint-Esprit accordé aux païens. Remarquons que Luc ne s'appesantit pas sur les différentes factions qui existaient au sein de l'Église de Jérusalem; il préfère insister sur les discours de Pierre et de Jacques, ces hommes qui avaient du poids et pouvaient orienter la décision de manière positive.

---

21. La similitude de raisonnement entre Pierre (ici) et Paul (en Ga 3.2) est tout simplement remarquable.

Le discours de Jacques (Ac 15.13-21) et ce qui suit montre à l'évidence que Jacques était considéré comme l'arbitre suprême dans cette discussion. Il était revêtu de l'autorité lui permettant de conclure les débats et de proposer une solution satisfaisante pour toutes les parties. Dans son homélie Jacques maintient pour point essentiel que la restauration eschatologique de « la maison de David » (c'est-à-dire le peuple juif) doit inciter les païens à chercher Dieu, comme Amos 9.11-12 est censé le montrer. C'est pourquoi le témoignage de Pierre à propos des païens doit être accepté et validé par l'Église dans son ensemble.

Il y avait cependant lieu de s'inquiéter des répercussions sur les Juifs non chrétiens des synagogues de la diaspora si la nouvelle que les païens convertis au mouvement de Jésus n'étaient pas tenus de se faire circoncire ni d'observer la loi de Moïse. Le décret adopté (Ac 15.20 et 29; Ac 21.25) cherche à résoudre ce problème. Des problèmes de transmission textuelle obscurcissent la forme la plus ancienne du décret rapporté par Luc; il est cependant probable qu'il interdisait quatre choses: l'*eidôlothutôn*, le sang, les choses étouffées et la *porneia*. Les spécialistes ont généralement pensé que Jacques imposait un minimum de prescriptions alimentaires et interdisait toute immoralité sexuelle. La question qu'il convient de se poser est plutôt: où trouvait-on ces quatre éléments associés? Dans un temple païen, bien évidemment.

On sait que la loi de Moïse s'articulait essentiellement autour du Décalogue, et au cœur des Dix commandements se trouvait l'interdiction de l'idolâtrie et de l'immoralité. D'après moi, le terme *eidôlothutôn*, qui signifie littéralement « propre à une idole » ou « chose consacrée et sacrifiée à une idole » (dans ce cas un animal ou de la viande) se réfère à de la viande consommée en présence de l'idole, dans le lieu où la viande lui a été consacrée. C'est le pendant négatif du terme *korban*, qui désignait ce qui était consacré dans le temple de Jérusalem. Les Juifs anciens croyaient que c'était dans un temple païen qu'on trouvait des viandes sacrifiées aux idoles, du sang, des animaux étouffés et de l'immoralité sexuelle (*2 M* 6.4-5). Au fond, Jacques raisonne comme Paul le fera plus tard en 1 Corinthiens 8-10: les chrétiens, même ceux d'origine païenne doivent éviter de fréquenter les temples païens. La rupture avec la religion païenne et ses pratiques doit être totale et absolue. Cette attitude ne pourra qu'impressionner favorablement les juifs monothéistes des synagogues de la diaspora. Rappelons encore que les premiers chrétiens ne mangeaient pas souvent de la viande. Les occasions où les gens ordinaires consommaient le plus de viande étaient les repas de communion dans les temples, aussi bien le temple juif que les temples païens. Dans l'esprit des anciens, la con-

sommation de viande était liée à la fréquentation d'un temple. Ainsi, en fin de compte, il ne semble pas que Jacques oblige les païens à se conformer aux lois alimentaires juives; il les exhorte plutôt à rompre radicalement avec tout ce qui se déroulait dans les temples païens, y compris la prostitution sacrée. C'est le plus souvent à cette dernière pratique que fait allusion le terme *porneia*. En Actes 15.20, Jacques parle de se tenir à l'écart de la souillure des idoles; il s'agit pour ses auditeurs de ne pas fréquenter de temples païens[22].

Les banquets dans l'Antiquité

Dans l'Antiquité, les principaux restaurants publics où les gens de condition sociale élevée pouvaient prendre leurs repas n'étaient pas les *tabernae* (tavernes), qui étaient fréquentées par les basses couches de la société, mais les temples. Dans 1 Corinthiens 8 à 10, Paul reproche à certains convertis païens de la haute société de participer encore aux fêtes païennes qui se déroulaient dans les temples, car cela s'accompagnait inévitablement de festins en présence même de la divinité païenne. On plaçait parfois la statue du dieu sur un siège au milieu des participants, comme s'il prenait le repas avec eux. Avant de manger, les convives offraient évidemment leurs prières à cette divinité.

En quelles circonstances pouvait-on assister à un tel banquet dans un temple? L'inscription suivante, du II^e^ ou III^e^ siècle de notre ère, y répond: « Nicéphore te demande de participer au banquet du dieu Sérapis dans la Maison natale, le 23 de ce mois, à la neuvième heure. » Sur une autre inscription semblable on peut lire: « Le dieu t'invite au banquet qui se tiendra dans le Thoeréion demain à partir de la neuvième heure » (*NewDocs* 1, p. 5).

Nous constatons premièrement que le festin commence à trois heures de l'après-midi et que les gens ne pouvaient y participer que sur invitation personnelle. Les repas n'étaient pas des manifestations publiques, comme pouvaient l'être certains banquets à l'occasion de fêtes municipales. Dans le monde gréco-romain de tels banquets pouvaient durer quatre heures; à la fin du repas, un orateur prenait la parole lors du *symposion*, un colloque qui réunissait les invités autour de boissons à l'issue du repas.

22. Cf. B. Witherington, *Acts of the Apostles*, *op. cit.*, p. 460-467.

> Ne sous-estimons pas le caractère religieux de ces repas. Celui-ci se déroule dans un temple; dans la seconde inscription, c'est le dieu lui-même qui invite la personne à y participer. On commençait par offrir un sacrifice à la divinité; celle-ci recevait une partie de la viande, le reste étant partagé entre les invités allongés sur des divans. Dans l'Antiquité, la viande était chère; les gens du bas peuple ne pouvaient se l'offrir que très rarement, généralement lors des fêtes qui se déroulaient dans la ville. Les salles à manger exhumées à Corinthe donnent à penser que peu de gens pouvaient participer à ces repas, les pièces ne pouvant contenir que sept à dix personnes allongées sur des divans. Les festins étaient réservés à l'élite de la société, et même pour un groupe restreint de personnes choisies.

Le concile s'acheva, non par le conseil de Jacques, mais par une lettre officielle émanant de Jacques, des anciens et des apôtres de Jérusalem aux Églises d'Antioche, de Syrie et de Cilicie. Son contenu est repris en Actes 15.23-29. Sa forme est celle d'une communication officielle. Le verset 24 stipule que les fauteurs de troubles, issus de Jérusalem, n'avaient reçu aucun mandat de l'Église pour agir de la sorte. Le verset 25 informe que des délégués de l'Église de Jérusalem accompagneront Paul et Barnabas, probablement pour confirmer oralement l'authenticité du décret. La forme de la lettre montre que l'Église de Jérusalem s'est efforcée de communiquer dans un langage que les chrétiens de langue grecque à Antioche pouvaient reconnaître comme revêtu d'autorité. Le message fut évidemment bien accueilli à Antioche. Ce concile eut des répercussions très importantes: avant même que Paul n'entreprenne son deuxième voyage missionnaire, l'Église de Jérusalem et ses dirigeants reconnurent le bien-fondé de sa mission indépendante parmi les païens; il ne fut désormais plus question d'obliger les nouveaux convertis à se soumettre au rite de la circoncision et aux coutumes alimentaires juives. Ce fut un grand tournant dans l'histoire de l'Église; celle-ci sortit intacte de la crise qui l'avait secouée, mais cela ne signifiait pas qu'elle serait à l'abri d'autres difficultés, même avec les judaïsants. Ce qui était clair, c'était que Jacques et les « colonnes » de l'Église de Jérusalem avaient pris le parti de Paul dans sa mission parmi les païens; Jacques avait servi de passerelle entre les chrétiens de Jérusalem, d'arrière-plan pharisien, et Paul.

Table des matières

Préface à l'édition française 7

Préface 11

Abréviations 15

Prolégomènes. Histoire, historiens et biographes 17

1. D'Alexandre à Alexandra et au-delà (356 à 67 avant J.-C.) 33
2. L'émergence des hérodiens, la naissance de Jésus et l'aube d'un empire (63 à 4 avant J.-C.) 53
3. Les hérodiens et leurs adversaires prophétiques : Jean et Jésus (4 avant J.-C. à 27 après J.-C.) 85
4. La venue du préfet et du parfait : Pilate de Rome et Jésus de Nazareth (26 à 29) 113
5. Jésus au tribunal et ses tribulations (29 à 30) 139
6. La résurrection du Fils et la naissance de l'Église (30 à 33) 169
7. Les chemins qui partent de Jérusalem (33 à 37) 198

8. Une période sombre (37 à 47) 224

9. La mission parmi les païens et le concile de Jérusalem (48 à 49) 240

10. La Bonne Nouvelle se répand vers l'ouest (50 à 52) 263

11. L'Évangile se propage (53 à 57) 291

12. Tribulations et exécutions: des signes sur la terre (58 à 62) 320

13. Éprouvés par le feu (63 à 68) 354

14. L'ère inspirée (68 à 70) 378

15. Après Jérusalem, Jamnia et les Julio-Claudiens (70 à 81) 392

16. La domination de Domitien (81 à 96) 411

Index des références bibliques 435

Index des écrits anciens 446

Index des auteurs modernes 454

Table des illustrations 457