

**Université de Montréal**

**La *koinônia* des Actes des apôtres :  
analyse structurelle du verset 2,42 et de son contexte d'insertion**

**par Jean-Marie Roy**

**Faculté de théologie et de sciences des religions**

Mémoire présenté à la Faculté de théologie et de sciences des religions en vue de  
l'obtention du grade de Maîtrise (M.A.) Théologie, option Études bibliques

Avril 2015

© Jean-Marie Roy, 2015

# Résumé

Jésus de Nazareth accordait beaucoup d'importance à la commensalité, au point de faire du repas en commun le contexte particulier du double geste sur le pain et le vin accompli à la dernière Cène. Après avoir été réitéré dans son contexte d'origine par plusieurs générations de chrétiens, le rappel de la Cène s'est ensuite complètement dissocié du contexte d'un repas.

Le terme *κοινωνία* utilisé au verset 2,42 du livre des Actes des apôtres désigne-t-il ce repas communautaire autour duquel se déroulaient les rassemblements chrétiens?

Grâce à une analyse structurelle réalisée en entonnoir sur les chapitres 2 à 5 du livre des Actes, le présent mémoire met en relief l'importance des repas communautaires dans la vie de la communauté primitive, tout en montrant que le terme *κοινωνία* a un sens plus étendu que le seul repas en commun, mais tout aussi concret et actif que les trois autres éléments énumérés au verset 2,42.

**Mots clés :** Actes 2,42 \* Actes des apôtres 2,42 \* Actes des apôtres 2-5 \* analyse structurelle \* christianisme primitif \* commensalité \* communion fraternelle \* *κοινωνία* \* mise en commun \* repas communautaire \*

# Abstract

Jesus of Nazareth used to place much importance on commensality, so much that he wished the common meal to be the particular environment for both actions on bread and wine Jesus did during the Last Supper. For several generations, the memorial of Jesus Last Supper kept on being celebrated in its original context by Christians. But it was later separated from the communal meal.

Does the word *κοινωνία* in Acts 2:42 denote those communal meals during which Christian gatherings were held?

The importance of common meals in the early community will be highlighted here through a funnel-type structural analysis of Acts 2-5. But it will be shown also that the meaning of *κοινωνία* is more extended than the common meal alone, and just as concrete and active as the three other elements listed in verse 2:42.

**Keywords:** \*Acts 2:42 \* Acts of the Apostles 2-5 \* Acts of the Apostles 2:42 \* Commensality \* common meal \* common sharing \* early Christianity \*fellowship \* koinonia \* structural analysis\*

## Table des matières

Résumé.....	i
Abstract .....	ii
Table des matières .....	iii
Liste des tableaux .....	iv
Liste des figures .....	v
Remerciements .....	vi
Introduction.....	1
A) La commensalité de Jésus .....	1
B) L'état de la question.....	3
C) Méthodologie .....	18
Chapitre 1. Analyse structurale du texte (Ac 2,1-5,42) .....	20
A) La démarche heuristique.....	20
1. Lieu d'insertion du texte.....	20
2. Le schéma d'ensemble .....	23
B) La démarche herméneutique.....	45
1. Le volet ABC (Ac2,1-3,26) .....	45
2. Le volet C'B'A'(4,1-5,42) .....	52
3. La tranche B-B' .....	59
4. Réflexion herméneutique.....	65
Chapitre 2 Le sommaire 2,41-47 .....	71
A) La démarche heuristique.....	71
B) La démarche herméneutique.....	75
1. Les ressemblances et les différences .....	75
2. Réflexion herméneutique.....	77
Chapitre 3 - Le verset 2,42 .....	79
A) Lieu d'insertion du verset.....	79
B) Critique textuelle.....	79
1. L'ajout de <i>εν Ιερουσαλεμ</i> après les mots <i>τῶν ἀποστόλων</i> .....	80
2. L'ajout d'un <i>καὶ</i> entre <i>τῇ κοινωσίᾳ</i> et <i>τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου</i> .....	80
C) Analyse structurale du verset 2,42.....	82
D) Analyse littéraire du verset .....	84
1. La construction <i>ἦσαν προσκαρτεροῦντες</i> .....	84
2. L'article ( <i>τῇ, ταῖς</i> ).....	85

3. Les quatre compléments .....	86
Chapitre 4 - Le destin du repas communautaire chrétien .....	96
A) Une disparition progressive .....	96
B) Le traitement de Ac 2,42 dans la Vulgate .....	101
Conclusion .....	105
Bibliographie .....	107
Annexe I Extraits de documents de l'Antiquité chrétienne évoquant le repas en commun....	vii
Annexe II Thèmes des principaux sommaires du livre des Actes des apôtres.....	xi

## Liste des tableaux

Tableau 1 – Volet ABC (Ac 2,1-3,26)– Ressemblances dans le récit.....	46
Tableau 2 – Volet ABC – Ressemblances dans les discours.....	47
Tableau 3 – Volet C’B’A’ –(Ac 4,1-5,42) Ressemblances dans le récit .....	53
Tableau 4 – Volet C’B’A’ – Ressemblances dans les discours .....	54

## Liste des figures

Figure 1 – Schéma d’ensemble (Ac 2-5).....	24
Figure 2 – La tranche A-A’ .....	30
Figure 3- La tranche B-B’ .....	33
Figure 4 – La tranche C-C’ .....	35
Figure 5 – Le volet ABC .....	37
Figure 6 – Le volet C’B’A’ .....	40
Figure 7 – Les discours de Pierre .....	42
Figure 8 – Les principaux sommaires .....	60
Figure 9 – Structure du sommaire 2,41-47 selon Craig S. Keener .....	71
Figure 10 – Structure du sommaire 2,41-47 selon Charles H. Talbert .....	72
Figure 11 Schéma structurel du sommaire 2,41-47 (en grec) .....	72
Figure 12 Schéma structurel du sommaire 2,41-47 (traduction française) .....	74

*Je remercie Lucie, ma conjointe,  
pour sa patience, son soutien  
et ses mots d'encouragement.*

## Introduction

### A) La commensalité de Jésus

La question de la nourriture et du repas est omniprésente dans les évangiles : « On mange beaucoup dans les évangiles », d'affirmer Charles Perrot<sup>1</sup>. Oui, « tout lecteur du Nouveau Testament est surpris par la fréquence avec laquelle il y est question de nourriture et de repas, tant au sens ordinaire que métaphorique, et même au sens culturel<sup>2</sup> ». Dans le seul évangile de Luc, on recense une cinquantaine de passages où il est question de nourriture<sup>3</sup>. Il ne fait aucun doute, par conséquent, que la table a occupé une place importante dans la vie publique de Jésus. La question du repas demande néanmoins qu'on l'aborde sous la bonne perspective :

« La question sous-jacente n'est pas : que mange-t-on, comment ou dans quel ordre? Mais : qui mange et avec qui? (...) Manger comme acte d'un sujet, manger-avec et manger-ensemble : sous ces trois aspects, les rôles des acteurs et leurs relations sont en jeu<sup>4</sup>. »

Dennis E. Smith distingue quatre types de repas de Jésus : 1° les repas avec les Pharisiens; 2° les miracles où Jésus nourrit les gens; 3° les repas avec les collecteurs d'impôts et les pécheurs; 4° les repas avec les disciples<sup>5</sup>. Jésus a certes mangé avec des pharisiens<sup>6</sup>. Dans certains de ces repas, Jésus aurait même été l'invité d'honneur<sup>7</sup>. Or, aux yeux des Pharisiens, « seule est possible la communauté de table avec les justes<sup>8</sup> ». Pourtant, la commensalité de Jésus s'écarte de cette forme de justice : Jésus n'hésite pas, en effet, à prendre des libertés par rapport aux règles de pureté en vigueur, allant même jusqu'à manger avec des collecteurs d'impôts et des pécheurs, malgré les risques de profanation que pouvait susciter une telle

---

<sup>1</sup> Charles PERROT, « L'eucharistie dans le Nouveau Testament », dans Maurice BROUARD, *Eucharistia : Encyclopédie de l'eucharistie*, Paris, Cerf, 2002, p. 74 : l'auteur précise que le verbe « manger » est utilisé 25 fois chez Marc et plus encore chez Luc.

<sup>2</sup> Xavier LÉON-DUFOUR, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1982, p. 74.

<sup>3</sup> Jerome H. NEYREY, « Ceremonies in Luke-Acts : the case of meals and table-fellowship », dans *Social world of Luke-Acts : Models for interpretation*, Peabody [Mass.], Hendrickson Publishers, 1991, p. 361-362 : l'auteur énumère 19 passages relatifs à l'action de manger (« eating »), 5 au sujet des repas, 7 au sujet de la commensalité, 5 sur la fraction du pain, 6 sur les aliments, 2 au sujet de l'étiquette à table et 6 au sujet de l'hospitalité.

<sup>4</sup> Jean DELORME, « Le dernier repas de Jésus dans le texte », dans *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'Antiquité*, Paris, Cerf, 1999 (Lectio Divina; 178), p. 109.

<sup>5</sup> Dennis E. SMITH, « Table Fellowship and the Historical Jesus », *Religious propaganda and missionary competition in the New Testament world*, Leiden, E.J. Brill, 1994, p. 139.

<sup>6</sup> Voir notamment Lc 7,36; 14,1.

<sup>7</sup> Jerome NEYREY, *op. cit.*, p. 377.

<sup>8</sup> Joachim JEREMIAS, *La dernière Cène : Les paroles de Jésus*, Paris, Cerf, 1972 (Lectio divina; 75), p. 244.

attitude<sup>9</sup>. Par cette pratique peu conventionnelle, Jésus abolissait les hiérarchies, mais il s'attirait ainsi de vives critiques contre lui et contre ses disciples<sup>10</sup>.

Les textes évangéliques montrent en outre que Jésus se permettait d'autres libertés dans les repas auxquels il participait ou, du moins, dans ses repas avec les collecteurs d'impôt et les pécheurs : par un jeu de mots autour du verbe καλέω (qui signifie « appeler », mais aussi « inviter à un repas »), Jésus s'affichait comme étant non pas un invité, mais bel et bien comme étant l'hôte, celui qui invite et qui préside normalement au repas : une attitude qui était d'ailleurs contraire à la coutume<sup>11</sup>. Il devait même avoir sa manière à lui de prononcer la bénédiction ou de rompre le pain<sup>12</sup>. Le partage de la table avec Jésus n'était pas un geste anodin : il était lourd de sens. En Orient, en effet, les actes ont valeur de symbole<sup>13</sup>. Partager sa table avec les personnes méprisées de la société signifiait qu'il offrait « le salut aux coupables » et leur garantissait « la rémission ». Ainsi, après sa résurrection, le fait d'avoir mangé avec ses disciples qui l'avaient abandonné constituait un signe concret de son pardon<sup>14</sup>.

Après la mort de Jésus, les disciples ont poursuivi la communauté de table. Lors de ces rassemblements, Jésus demeurait tout de même présent. C'est même lui qui, à l'exemple du récit des disciples d'Emmaüs, continuait de présider à ces repas d'un caractère bien spécial, unis par un « lien inséparable » au geste « proprement liturgique » qui en constituait le point culminant : « C'est lui, le Seigneur Jésus, qui est le véritable Hôte, d'où le nom donné par Paul au repas tout entier<sup>15</sup>. » Cette présence explique la joie qui règne dans les repas de la communauté primitive, selon Ac 2,46 : « À sa manière, une telle insistance [sur les repas, dans

---

<sup>9</sup> Johannes BEHM, « ἐσθίω », dans Gerhard KITTEL et Geoffrey W. BROMILEY, *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, [Mich.], Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1964, vol. 2, p. 693: "[...] Jesus, in spite of the criticisms of the rabbis, is not afraid to hold table-fellowship which carries with it the risk of defilement."

<sup>10</sup> Dennis E. SMITH, *op. cit.*, p. 143 et 146; Craig S. KEENER, *Acts: An Exegetical Commentary*, Grand Rapids [Mich.], Baker Academic, 2012, p. 1006.

<sup>11</sup> Dennis E. SMITH, *op. cit.*, p. 146; Joachim JEREMIAS, *op. cit.*, p. 137, note 73.

<sup>12</sup> Joachim JEREMIAS, *op. cit.*, p. 137, note 73.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Xavier LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 29.

les textes du Nouveau Testament] porte l'écho d'une pratique chrétienne où vibre toujours la joie de ces repas pris avec le Seigneur<sup>16</sup>. »

Un geste aussi riche de signification que les repas regroupant autour de Jésus ses disciples et des gens de toute condition sociale ne pouvait pas disparaître sans emporter avec lui une partie du souvenir de Jésus. Cette pratique a pourtant disparu et depuis fort longtemps, du moins sous sa forme originale. Pourquoi? Le repas communautaire n'est-il pas le seul véritable sacrement institué par Jésus? Le présent mémoire entend se pencher sur cette question, plus précisément par rapport au terme *κοινωνία* du verset 2,42 du livre des Actes des apôtres. Nous chercherons à savoir ce que signifie le terme *κοινωνία* de ce verset et si ce terme fait référence ou non à la commensalité, c'est-à-dire à la communauté de table ou au repas communautaire. Nous chercherons enfin à savoir quelles raisons ont motivé l'abandon de cette pratique. Pour y parvenir, nous interrogerons les textes. Mais avant d'entreprendre cette étude, nous chercherons à savoir ce qu'en pensent les auteurs, en dressant l'état de la question.

## B) L'état de la question

Beaucoup de chercheurs se sont intéressés à la question des repas dans le Nouveau Testament : dans la Bible, en effet, manger signifie qu'on est en vie<sup>17</sup>. Mais le repas représente bien davantage que le seul fait de manger :

« Il existe une différence de degré entre se nourrir (nécessité biologique) et faire un repas (acte proprement humain). Au cours d'un repas, on boit et on mange selon un certain ordre des aliments qui se complètent, tout cela variant selon les pays et les cultures<sup>18</sup>. »

La littérature hellénistique témoigne, elle aussi, de cet intérêt pour les repas. Dans ses « Propos de table », Plutarque faisait dire, en effet, à son personnage Hagias : « Ce n'est pas pour le plaisir de manger et de boire, [...] c'est, à mon avis, pour celui de boire et de manger ensemble que nous nous invitons<sup>19</sup>; [...] ». Le fait de manger avec d'autres constitue, en effet, un geste social; accueillir d'autres personnes à sa table constitue l'une des formes d'hospitalité les plus

---

<sup>16</sup> Charles PERROT, « L'Eucharistie dans le Nouveau Testament », dans Maurice BROUARD, *Eucharistia : Encyclopédie de l'eucharistie*, Paris, Cerf, 2002, p. 74.

<sup>17</sup> Xavier LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 43.

<sup>18</sup> Domenico SARTORE, et Achille M. TRIACA, *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, Luxembourg, Brepols, 1992 (Sciences et culture), vol. 1, p. 318.

<sup>19</sup> PLUTARQUE, « Propos de table » II, 10,1, dans PLUTARQUE, *Œuvres morales*, traduit par François FUHRMANN, Paris, Les Belles Lettres, 1972, t. IX, première partie, p. 94.

reconnues, qui a pour nom la commensalité. Cette commensalité peut s'exprimer de façon « active » ou « passive », selon l'importance des échanges entre les convives<sup>20</sup>. La table qui est ainsi partagée avec d'autres est d'abord le lieu de la disponibilité, du partage, de la générosité<sup>21</sup>. Plus encore, c'est le lieu où s'exprime l'identité et où se renforcent les liens entre les personnes réunies<sup>22</sup>. Le repas en commun fournit l'occasion de mettre en valeur « les deux axes de notre humanisation » : l'axe horizontal, d'une part, qui permet à la communauté d'exprimer ses liens et sa capacité à échanger; l'axe vertical, d'autre part, qui fait appel au respect des hiérarchies et des rôles<sup>23</sup>. Bref, la table est « le lieu d'échanges où l'être humain se construit dans ses rapports avec les autres et avec lui-même<sup>24</sup>. »

Les Grecs avaient l'habitude de prendre trois repas par jour : le déjeuner se prenait au lever; le dîner se tenait vers midi et le souper, au coucher du soleil<sup>25</sup>. Le souper constituait néanmoins le repas principal<sup>26</sup> : c'était le repas par excellence pour les occasions spéciales ou même pour les réunions familiales ou entre amis<sup>27</sup>. Le souper comportait deux services : d'abord le souper proprement dit (δείπνον), puis le συμπόσιον, au cours duquel on buvait<sup>28</sup>. À l'époque hellénistique, les repas en commun faisaient partie des habitudes courantes :

« La vogue des repas communautaires hellénistiques s'explique par l'éclatement des frontières ethniques et autres et l'assimilation des divinités les unes aux autres. Les dieux de la Cité, au culte trop formel, s'étiolent au profit de nouvelles divinités orientales, plus proches et susceptibles d'étancher la soif d'un salut qui taraudait le monde hellénistique<sup>29</sup>. »

---

<sup>20</sup> Jean-Jacques BOUTAUD, « Le partage de la table », dans Alain MONTANDON, *Le livre de l'hospitalité*, Paris, Bayard, 2004, p. 1711.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 1715.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 1724.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 1711-1712.

<sup>24</sup> Jean DELORME, « Le dernier repas de Jésus dans le texte » (*op. cit.*), p. 107.

<sup>25</sup> Salomon REINACH, *Manuel de philologie classique*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, Hachette, 1904, p. 256.

<sup>26</sup> Dennis .E. SMITH, "Meal Customs", dans *Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday, 1992, vol. 4, p. 651.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Dennis E. SMITH ("Meal Customs", p. 652) explique qu'une fois terminé le repas proprement dit (δείπνον), les serviteurs retiraient les tables, balayaient le sol et apportaient de l'eau pour se laver les mains. Puis, on apportait un bol de vin qu'on mêlait d'eau, on offrait une libation aux dieux et on poursuivait, par exemple, avec le chant d'une hymne. Ces cérémonies religieuses signifiaient le début du συμπόσιον; O. NAVARRE, « symposium », dans Charles DAREMBERG, Edm. SAGLIO et autres, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette, 1908, t. 4, vol. 2, p. 1579 [En ligne : <http://dagr.univ-tlse2.fr/sdx/dagr/index.xsp>] (consulté le 15 mai 2014) : l'auteur explique qu'on élisait ensuite le président du banquet, le 'symposiarque', dont la première tâche consistait à déterminer le dosage de l'eau et du vin.

<sup>29</sup> Charles PERROT, « L'Eucharistie dans le Nouveau Testament », dans Maurice BROUARD, *Eucharistia : Encyclopédie de l'eucharistie*, Paris, Cerf, 2002, p. 75.

Cette pratique des repas en commun se répandait notamment à travers de multiples associations religieuses, corporatives ou funéraires, qui se réunissaient régulièrement autour d'un repas :

« [...] de multiples groupes religieux, corporatifs, funéraires et autres, vont partout se répandre. Ils permettent de constituer des groupes à taille humaine, serrés autour d'une table joyeuse et chaleureuse. Ils recomposent un tissu social menacé qui recherche la proximité d'un dieu efficace, à l'image du repas pris en sa compagnie<sup>30</sup>. »

Dans le monde juif, par contre, on avait coutume de prendre plutôt deux repas par jour; mais les repas en commun y étaient tout aussi populaires, à tel point que les Juifs avaient obtenu à ce sujet une autorisation spéciale de l'empereur<sup>31</sup>. Les repas en commun signifiaient même davantage pour les Juifs que pour les Grecs: « Toute communauté de table est, pour un Oriental, garantie de paix, de confiance, de fraternité; communauté de table signifie communauté de vie<sup>32</sup>. » Déjà au retour de l'exil, les Juifs avaient pris l'habitude de se réunir entre amis le vendredi après-midi, pour manger ensemble le repas introductif à la fête du sabbat. On désignait sous le nom de « haburah » (ou « havourah<sup>33</sup> »), ces moments de commensalité<sup>34</sup>. Il s'agissait de repas « pris couchés ou accoudés, à la mode hellénistique<sup>35</sup>. » La position couchée visait, en effet, à souligner le passage de l'esclavage à la liberté<sup>36</sup>. Certains sacrifices de paix étaient suivis, eux aussi, d'un repas au cours duquel la famille et les amis de celui qui avait apporté le sacrifice en consommaient la viande<sup>37</sup>. Chez les Esséniens, en particulier, « les repas étaient le lieu où l'on pouvait manger d'une manière parfaitement pure<sup>38</sup>. » Quelles que soient les circonstances qui en étaient à l'origine, les repas chez les Juifs

---

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités judaïques*, livre XIV, §214-216, cité par Xavier-LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 27.

<sup>32</sup> Joachim JEREMIAS, *op. cit.*, p. 243.

<sup>33</sup> Geoffrey WIGODER et Sylvie Anne GOLDBERG, dans *Le Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf/R. Laffont, 1996 (Collection Bouquins), p. 453, traitent du terme sous l'orthographe française *havourah*.

<sup>34</sup> Friedrich HAUCK, « Κοινωνός, κοινωνικός, κοινωνέο, κοινωνία », dans Gerhard et Geoffrey W. BROMILEY, *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Michigan, Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1966, vol. 3, p. 803.

<sup>35</sup> Charles PERROT, « L'eucharistie dans le Nouveau Testament », p. 76; Dennis .E. SMITH précise (*"Meal Customs"*, p. 650-651) que cette pratique était connue du peuple juif dès le 8<sup>e</sup> s. av. J.-C. (cf Amos 6,4-7).

<sup>36</sup> J.-M. VAN CANGH, « L'évolution de la tradition de la Cène », dans *Lectures et relectures de la Bible, Festschrift P.-M. Bogaert*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 1999, p. 260.

<sup>37</sup> Geoffrey WIGODER et Sylvie Anne GOLDBERG, *op. cit.*, p. 894.

<sup>38</sup> Charles PERROT, *Après Jésus : le ministère chez les premiers chrétiens*, Paris, Éditions de l'atelier/ Éditions ouvrières, 2000, p. 241.

présentaient un caractère religieux<sup>39</sup>. Les repas de fête, en particulier, débutaient toujours par la bénédiction sur le pain et se terminaient par la bénédiction sur la coupe de vin<sup>40</sup>.

Les repas chrétiens se distinguaient pour leur part des banquets hellénistiques, dans la mesure où ils envisageaient d'une nouvelle manière trois éléments déjà courants à l'époque : le pain, la parole et l'entraide communautaire<sup>41</sup>. Certains attribuent une double tradition au repas eucharistique : celle de la communauté primitive de Jérusalem, d'une part, centrée sur la poursuite de la communauté de table avec le Seigneur et caractérisée par la fraction du pain au début du repas; celle des communautés pauliniennes, d'autre part, axée sur le souvenir du dernier repas et de la mort du Seigneur, avec fraction du pain au début du repas et coupe de vin à la fin, en tant que symboles du corps et du sang du Christ<sup>42</sup>. Mais cette thèse ne fait pas l'unanimité parmi les chercheurs<sup>43</sup>. Ce qui fait consensus, par contre, c'est que Jésus, au cours de la Cène, a invité ses apôtres à réitérer en mémoire de lui le geste posé respectivement sur le pain et sur la coupe de vin, qu'on désignera plus tard sous le nom d'« eucharistie ». Ce qui fait consensus également, c'est que ce geste, Jésus l'a fait non seulement « au cours d'un repas », mais bien « sous la forme d'un repas<sup>44</sup> ».

La variété de noms (« fraction du pain », « repas du Seigneur », « agape », « eucharistie ») utilisés dans la littérature chrétienne pour désigner le repas chrétien ne s'explique pas par l'existence de différents genres de repas : tout comme le baptême reste unique (Éph. 4,5) même s'il peut se dérouler sous différentes formes, l'Église primitive ne connaît qu'un unique

---

<sup>39</sup> Adalbert HAMMAN, *La vie quotidienne des premiers chrétiens*, Paris, Hachette, 1971, p. 200.

<sup>40</sup> Charles PERROT, « L'Eucharistie dans le Nouveau Testament », p. 76.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>42</sup> H. LIETZMANN, *Messe und Herenmahl: eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Berlin, W. de Gruyter, 1955, p. 252.

<sup>43</sup> Willy RORDORF, *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens*, Paris, Beauchesne, 1986, p. 19 : « Lietzmann s'est efforcé de distinguer deux formes eucharistiques dans l'Église ancienne : l'une où prédominait l'aspect commémoratif de la mort du Christ et de son œuvre rédemptrice, l'autre où cet aspect, avec l'idée sacrificielle, aurait été absent. Dans cette perspective, la Tradition Apostolique d'Hippolyte serait le prototype de la forme commémorative de l'eucharistie, prototype qui aurait influencé tous les formulaires ultérieurs de la messe, aussi bien en Occident qu'en Orient. » Quant à l'autre forme, non commémorative, de l'eucharistie, et que Lietzmann pense être égyptienne, son existence est très problématique. Car tous les formulaires égyptiens de la messe attestent précisément l'aspect commémoratif. » Xavier LÉON-DUFOUR soutient, de son côté (*op. cit.*, p. 108), que l'hypothèse de Lietzmann « n'a pu résister aux données des textes. »

<sup>44</sup> Stanislas LYONNET, *Eucharistie et vie chrétienne : Quelques aspects bibliques du mystère eucharistique*, Paris, Éditions du Cerf., 1993 (Foi vivante; 316), p. 65-66.

sacrement de la communauté de table, mais qui a pu prendre des noms différents<sup>45</sup>. Ce « repas sacré », « seul élément durable, permanent, que le christianisme ait ajouté à la liturgie des synagogues<sup>46</sup> [...] », Luc le désigne sous le nom de « fraction du pain ». Cette pratique de la fraction du pain dans le cadre d'un repas (que certains auteurs qualifient d'« eucharistie mineure<sup>47</sup> ») s'est étendue aux communautés pauliniennes sous un nom distinct : le « repas du Seigneur » ou, littéralement, « souper seigneurial » (κυριακὸν δεῖπνον), qui est d'ailleurs la désignation la plus ancienne et sur lequel s'entendent assez bien les auteurs<sup>48</sup>. » La première lettre aux Corinthiens (1Co 11, 17-34) fournit d'ailleurs de ce repas une description très représentative. Paul reproche à la communauté de Corinthe de ne plus laisser le repas jouer son rôle : « Le repas perd en conséquence ses limites fondamentales, et il ne s'inscrit plus dans le sillage exemplaire du dernier repas de Jésus. Il n'a plus ni début ni fin, et il ne construit plus la communauté<sup>49</sup>. » Il ne faudrait tout de même pas croire que, devant ces difficultés, Paul a choisi de mettre un terme à une pratique aussi caractéristique des communautés chrétiennes :

« Le plus éclairant est sans conteste l'évocation des groupes qui se dessinent lors du repas du Seigneur : certains chrétiens y apportent visiblement leur « propre » repas, alors que d'autres

---

<sup>45</sup>Bo REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier*, Uppsala, Lundequistska bokhandeln, 1951 (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testament; 32), p. 14.

<sup>46</sup>Louis-Marie-Olivier DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1903, p. 49, note 1.

<sup>47</sup>Jean-Paul AUDET, « Esquisse historique du genre littéraire de la bénédiction juive et de l'Eucharistie chrétienne », *Revue biblique*, vol. 65, 1958, p. 394, note 1 : « La grande "eucharistie" que Jésus a liée à sa dernière Pâque a tellement tiré à elle, dans notre pensée, le sens du terme que nous éprouvons une gêne obscure, semble-t-il, à lui donner maintenant un sens plus étendu. Ce fut pourtant l'usage ancien. Il ne faut donc pas contre-distinguer "fraction du pain" et "eucharistie" pascale comme si la "fraction du pain" n'avait pas elle-même été une véritable "eucharistie". Tout est clair, en revanche, et l'on a chance de rejoindre la conscience primitive, si l'on parle d'"eucharistie" majeure et mineure. Il se peut, du reste, qu'en réalité l'"eucharistie" mineure de la "fraction du pain" ait d'abord voulu simplement, et spontanément, perpétuer un usage des repas ordinaires que Jésus prenait avec ses disciples [...] ».

<sup>48</sup>Pierre GRELOT, « Communion et prière dans le Nouveau Testament », *L'Année liturgique*, vol. 34, p. 78 : « Chez Paul, on trouve plutôt le verbe συνέρχομαι qui est employé ailleurs avec un sens très général (...) Mais il ne faut pas oublier qu'un des gestes significatifs de cette réunion chrétienne est le repas pris en commun (συνεσθίω : Ga 2,12), si bien que la rupture de la communauté de table entraîne une division de l'église locale (Ga 2,13). » Charles PERROT, « L'eucharistie dans le Nouveau Testament », p. 71; Hans CONZELMANN, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, Éd. du Centurion, 1969, p. 65; Xavier LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 251 : « Appelons donc « repas du Seigneur » un ensemble constitué par une eucharistie célébrée en liaison avec un repas fraternel et finalisant celui-ci. »; Pierre GRELOT, « Communion et prière [...] », p. 101 : « Parler du 'Repas du Seigneur', c'est donc présenter le repas pris en église comme le Repas (deipnon = repas du soir) que le Christ ressuscité ouvre aux siens pour qu'ils participent à sa table. C'est sa définition même. »

<sup>49</sup>Charles PERROT, « L'eucharistie dans le Nouveau Testament », p. 85-86; pour sa part, Gerd THEISSEN (*Histoire sociale du christianisme primitif : Jésus, Paul, Jean*, Genève, Labor et Fides, 1996 (Collection Le monde de la Bible; 33), p. 122), commente ainsi : « La seule chose certaine, c'est que lors du repas du Seigneur les inégalités sociales ressortent : la communauté se fissure entre les possédants et ceux qui n'ont rien. »

n'ont rien, sont μὴ ἔχοντες (1Co 11,22) et ont faim. Lorsque Paul demande au premier groupe : « N'avez-vous donc pas de maison pour manger et pour boire? », on se pose naturellement la question : qui donc parmi les Corinthiens avait des maisons? Si Paul voulait simplement dire que chacun devait manger chez lui, il serait plus normal de dire εἰ οἴκῳ (11,34;14,35) ou παρ' ἑαυτῶ (16,2). D'autre part, il ne se serait pas exprimé de façon aussi peu claire, comme s'il voulait recommander à ceux qui « avaient faim » de se rassasier à domicile, ce serait là un conseil bien cynique; la question de Paul s'adresse uniquement à ceux qui ont suffisamment à boire et à manger. Il n'est donc pas exclu que dans l'expression οἰκίας ἔχειν il y ait une allusion à la « propriété de maisons<sup>50</sup> ».

Il ne faut pas davantage identifier le repas du Seigneur à l'agape. Il y aurait eu, en effet, une évolution dans les pratiques, par rapport à la situation décrite dans le premier sommaire des Actes des Apôtres (surtout aux versets 2,42.46)<sup>51</sup>. Ainsi, au II<sup>e</sup> siècle s'est établie chez les chrétiens la coutume d'inviter à leur table certains membres de leur communauté, en présence de l'évêque ou du diacre : une « institution spécifiquement chrétienne, née en terre païenne<sup>52</sup> », à laquelle fait référence Jude 12 et dont le nom tire son origine du sentiment qui l'anime : l'« agapè », cet amour désintéressé qui caractérisait les croyants<sup>53</sup>. Il ne s'agissait pas de repas « cultuels », mais qui comportaient tout de même « une certaine configuration liturgique<sup>54</sup>. » Les invités à ces « repas d'amour mutuel<sup>55</sup> » étaient le plus souvent des personnes dans le besoin<sup>56</sup>. Ceux qui organisaient ces agapes cherchaient par là « à venir en aide aux pauvres sans les humilier », à « leur permettre de manger à leur faim tout en les honorant<sup>57</sup>. » Souvent même, les convives repartaient chez eux en apportant, sous forme de cadeau, quelques morceaux de choix parmi les restes du repas<sup>58</sup>.

Quel que soit le nom qu'on leur donne, les repas des premiers chrétiens étaient empreints d'un sentiment de joie, d'une allégresse tout à fait caractéristique du « climat de fraternité » qui

---

<sup>50</sup> Gerd THEISSEN, *op. cit.*, p. 122; l'auteur ajoute, dans une note, que personne ne conteste les tensions qui existaient alors à Corinthe entre chrétiens riches et pauvres.

<sup>51</sup> Pierre GRELOT, *Introduction à la Bible, Édition nouvelle*, Tome III, *Introduction critique au Nouveau Testament*, vol. 9, *La liturgie dans le Nouveau Testament*, Paris, Desclée, 1991, p. 31.

<sup>52</sup> Adalbert HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale*, Paris, Desclée, 1968, p. 162.

<sup>53</sup> Adalbert HAMMAN, *La vie quotidienne [...]*, p. 205. Nous reviendrons plus loin sur les différentes formes d'amour qui existaient à l'époque hellénistique.

<sup>54</sup> Xavier LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 251.

<sup>55</sup> Charles PERROT, *op. cit.*, p. 71.

<sup>56</sup> Adalbert HAMMAN, *La vie quotidienne [...]*, p. 205.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 206. L'auteur précise qu'on désignait ces cadeaux sous le nom d'« apophoreta ».

régnait dans ces communautés<sup>59</sup>: « Une joie d'essence spirituelle (*ἀγαλλίασις*) soulève en effet la jeune communauté. Cette joie vient de l'Esprit, de la tension des âmes, de la certitude où l'on est d'appartenir à un monde nouveau<sup>60</sup> [...]. » Cette joie avait également pour effet de situer le repas dans un « contexte eschatologique<sup>61</sup> » : on attendait le jour où le Seigneur reviendrait établir sur terre son royaume messianique et cette perspective suscitait une joie telle, que le repas se terminait par des cris de joie<sup>62</sup>. Mais la source véritable de la joie chrétienne réside dans la présence du Christ au repas lui-même :

« La joie liée à cette « fraction du pain » [...] vient de ce que, pour eux, le Christ ressuscité préside ce repas pris en commun, de sorte qu'il devient le repas pascal de l'Église<sup>63</sup>. »

« The joy that characterizes these gatherings was no doubt inspired by the Spirit (13 :52) and may have been associated with the conviction that the Lord was present with them (cf.24 :35)<sup>64</sup>. »

« Si joie il y a elle vient de la présence et de l'attente du Seigneur<sup>65</sup>. »

Bref, la joie chrétienne exprimée dans les repas en commun était une joie toute religieuse :

« La joie s'exprime dans les prières, les extases, les prophéties et autres charismes; inséparable de la pureté et de la rectitude des cœurs (*ἀφελότης*), elle éclate dans les repas, où il s'agit bien d'une joie religieuse, faite de transports pieux et de louanges<sup>66</sup> [...] ».

---

<sup>59</sup> J.-M.R. TILLARD, « Eucharistie et fraternité », *Nouvelle revue théologique*, vol. 91, no 2, 1969, p. 118.

<sup>60</sup> Lucien CERFAUX, « La première communauté à Jérusalem », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol. 16, 1939, p. 30.

<sup>61</sup> Jean-Marc PRIEUR, « Actes 2,42 et le culte réformé », *Foi et vie*, vol. 94, avril 1995, p. 70-71.

<sup>62</sup> Hans LIETZMANN, *op. cit.*, p. 250.

<sup>63</sup> Pierre GRELOT, *Introduction à la Bible [...]*, t. III, vol. 9, p. 111; le même auteur, dans « Communion et prière [...] », p. 101, se montre plutôt critique sur ce point : « Je me suis toujours étonné que la théologie classique de l'eucharistie, du moins en Occident, ait laissé dans l'ombre ce point qui est central et auquel tous les autres se rattachent. C'est probablement parce que les éléments matériels de la célébration, le pain et le vin, tenus à juste titre pour les signes de la présence du Ressuscité, avaient été interprétés à tort comme des symboles creux, et la présence, comme un simple rappel à la mémoire des croyants. La réaction contre cette compréhension insuffisante a braqué l'attention, depuis Béranger de Tours et Ratramme de Corbie, sur le mode de présence qu'il convient d'attribuer au Christ « sous les espèces » du pain et du vin. Mais on a oublié de référer cet aspect du rite à la présence, infiniment plus importante encore, de Celui qui nous ouvre sa table. »

<sup>64</sup> Howard MARSHALL, *The Acts of the Apostles : an Introduction and Commentary*, Grand Rapids [Mich.], W.B. Eerdmans Pub. Co., 1980, p. 85.

<sup>65</sup> Adalbert HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale*, Tournai, Desclée, 1968, p. 157.

<sup>66</sup> Lucien CERFAUX, *op. cit.*, p. 29-30.

Les réunions de la communauté primitive se tenaient dans des maisons, « suivant le principe de l'hospitalité orientale<sup>67</sup>. » La maison à laquelle Ac 12,12<sup>68</sup> fait référence et que possédait Marie, mère de Jean surnommé Marc, comptait d'ailleurs parmi ces lieux de rassemblement des chrétiens. Les auteurs ne sont pas unanimes, toutefois, sur la réalité qui se cache sous le mot de « maison » : certains considèrent que la conversion d'un homme amenait également à la foi toute sa famille : femme, enfants, serviteurs et parents vivant sous son toit<sup>69</sup>. Il semble, en effet, qu'à l'époque, la cellule de base n'était pas la famille nucléaire, mais plutôt la maisonnée<sup>70</sup>. D'autres, par contre, estiment qu'il ne faut pas donner un caractère absolu à cette idée, du moins en ce qui concerne la communauté de Corinthe :

« Les exhortations à l'adresse des esclaves (1Co 7,21ss) prouvent que la communauté comptait aussi des esclaves (cf. 1Co 12,13) - ils pouvaient y avoir adhéré à la suite d'un maître chrétien, mais aussi indépendamment de leur maître; en effet, l'exhortation qui précède, à propos des mariages mixtes (1Co 7,8ss) présuppose que des chrétiens vivaient dans des maisons païennes et que la communauté n'était pas la réunion de plusieurs maisonnées entièrement chrétiennes<sup>71</sup>. »

Selon toute vraisemblance, les patrons qui accueillaient les chrétiens dans leur maison fournissaient non seulement le local de réunion, mais probablement aussi la nourriture nécessaire au repas<sup>72</sup>. Face à ces communautés qui se réunissaient « dans les maisons » et qui étaient fondées sur le principe du « patriarcat de l'amour », Robert Jewett avance l'hypothèse qu'ait existé également dans les *insulae*, ces îlots urbains des grandes villes, notamment à Rome, une autre forme de communauté qui, pour la tenue de ses repas communautaires, comptait non pas sur le patronage, mais plutôt sur la contribution individuelle de ses membres,

---

<sup>67</sup> Pierre GRELOT, Christian BIGARÉ, *Introduction à la Bible, Édition nouvelle*, Paris, Desclée, 1977, tome III, *Introduction critique au Nouveau Testament*, vol. 5, *L'achèvement des écritures*, p. 29.

<sup>68</sup> Ac 12,12 : συνιδών τε ἦλθεν ἐπὶ τὴν οἰκίαν τῆς Μαρίας τῆς μητρὸς Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου Μάρκου, οὗ ἦσαν ἱκανοὶ συνηθροισμένοι καὶ προσευχόμενοι, « Et s'étant reconnu, il se rendit à la maison de Marie, mère de Jean surnommé Marc, où plusieurs étaient assemblés et priaient » (Traduction : Darby). Le verset utilise ici le terme οἰκία (τὴν οἰκίαν), alors qu'en 2,46, on utilise plutôt le terme οἶκος (κατ' οἶκον, c'est-à-dire « de maison en maison »). Otto MICHEL, "οἶκος, οἰκία", dans Gerhard KITTEL et Geoffrey W. BROMILEY, *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, [Mich.], WM.B. Eerdmans Publishing Company, 1967, vol. 5, p. 131), explique que οἰκία peut signifier « possession ».

<sup>69</sup> Otto MICHEL, *op. cit.*, p. 130.

<sup>70</sup> Reta Haltemann FINGER, *Of Widows and meals: communal meals in the book of Acts*, Grand Rapids [Mich.], William B. Eerdmans, 2007, p. 51 : "More sensitive to social realities, F.F. Bruce and Richard Longenecker use the phrases 'by households', since households, not nuclear families, were the primary social unit at that time."

<sup>71</sup> Gerd THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif : Jésus, Paul, Jean*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 125.

<sup>72</sup> Reta Haltemann FINGER, *op. cit.*, p. 74.

de telle sorte que le refus de contribuer risquait de compromettre la tenue de ces agapes<sup>73</sup>. Jewett voit dans ce type d'organisation communautaire le *Sitz-im-Leben* de la mise en garde prononcée par Paul en 2Th 3,10 à l'endroit des membres nonchalants de la communauté de Thessalonique<sup>74</sup>. L'auteur appuie sa thèse sur les études de Bruce Frier et de James Packer, qui montrent qu'à Rome, l'immense majorité des personnes libres, de même qu'un fort pourcentage d'esclaves, vivaient dans les *insulae*<sup>75</sup>. Jewett estime probable que la plupart des premiers chrétiens aient vécu dans ces *insulae* des villes plutôt que dans les villas privées. L'auteur s'appuie également sur les études de Peter Lampe, qui situent dans le Trastevere, l'un des quartiers les plus densément peuplés de Rome, ainsi que sur la Via Appia, près de Porta Capena, les principaux foyers du christianisme primitif à Rome. Or, ces deux quartiers marécageux où vivait la population la plus pauvre de Rome contenaient une forte population immigrante<sup>76</sup>. En analysant le contexte social des noms à qui Paul adresse ses salutations dans sa lettre aux Romains, Lampe a constaté que les deux-tiers portent des noms grecs plutôt que latins, ce qui confirme leur statut d'immigrant. Il constate également que la majorité d'entre eux est issue du milieu des esclaves et des affranchis. Compte tenu du fait que Paul avait l'habitude dans ses lettres, de saluer les patrons de communauté, Jewett conclut, à la lumière du grand nombre de personnes saluées au chapitre 16 de la lettre aux Romains, que ces

---

<sup>73</sup> Gerd THEISSEN, *Social Setting*, p. 107, cité par Robert JEWETT, Roy D. KOTANSKY et Eldon J. EPP, *Romans: a commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2007 (Hermeneia), p. 65 : "This love-patriarchalism takes social differences for granted but ameliorates them through an obligation of respect and love, an obligation imposed upon those who are socially stronger. From the weaker are required subordination, fidelity, and esteem." Robert JEWETT, "Tenement Churches and communal meals in the early church: the implications of a form-critical analysis of 2 Thessalonians 3:10", *Biblical Research*, vol. 38, 1993, p. 23-43; G. HUMBERT, "insula", dans Charles DAREMBERG, Edm. SAGLIO et autres, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette, 1919, t. 3, vol. 1, p. 546 [En ligne : <http://dagr.univ-tlse2.fr/sdx/dagr/index.xsp>] (consulté le 19 septembre 2014) définit ainsi le terme *insula* : « Dans une première signification, ce mot désignait une maison composée de petits logements et destinée à la location, par opposition à *domus*, terme employé pour le palais ou la maison habitée par un seul propriétaire ou louée par un personnage considérable. »

<sup>74</sup> Robert JEWETT, "Tenement Churches [...]", p. 23; au sujet du *Sitz im Leben*, G. Flor SERRANO et L. Alonso SCHÖKEL, *Petit vocabulaire des études bibliques*, Paris, Éditions du Cerf, 1982 (Lire la bible; 60), p. 50-51 et 65 : *Sitz-im Leben*, c'est-à-dire le « milieu de vie », « les circonstances sociologico-religieuses qui ont donné naissance à un genre littéraire »; 2Th 3,10 : εἴ τις οὐ θέλει ἐργάζεσθαι μηδὲ ἐσθιέτω, « si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus. »

<sup>75</sup> Bruce W. FRIER, *Landlords and tenants in Imperial Rome*, Princeton, Princeton University Press, 1980, cité par Robert JEWETT, "Tenement Churches [...]", p. 26; James E. PACKER, "Housing and Population in Imperial Ostia and Rome", *Journal of Roman Studies*, vol. 57, 1967, p. 80-95; James E. PACKER, "The insulae of Imperial Ostia", *American Academy in Rome*, 1971 (*Memoirs of the American Academy of Rome*; 31).

<sup>76</sup> Robert JEWETT, "Tenement Churches [...]", p. 28; Robert JEWETT, Roy D. KOTANSKY, et Eldon J. EPP, *Romans: A Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2007, p. 62-63.

personnes étaient soit les chefs charismatiques de ces communautés, soit les locataires des lieux où se réunissaient les communautés. Jewett précise également qu'il devait exister alors à Rome un plus grand nombre de communautés que les cinq ou sept généralement admises<sup>77</sup>. L'auteur explique que, compte tenu des références à l'amour fraternel [φιλαδελφία (1Th 4,9)] et à la bienfaisance [καλοποιοῦντες (2Th 3,13)], la communauté de Thessalonique fonctionnait sans patronage, selon un modèle où les membres de la communauté fournissaient eux-mêmes la nourriture nécessaire pour les agapes. La contribution de chaque membre était donc indispensable à la survie de la communauté<sup>78</sup>. Sans aller aussi loin que Jewett mais se fondant néanmoins sur les données de l'archéologie, Marie-Françoise Baslez situe elle aussi en milieu urbain plutôt qu'à la campagne les maisons privées qui ont accueilli les communautés chrétiennes primitives : « La fouille des premiers édifices chrétiens identifiés comme tels, à Doura-Europos et à Rome, établit l'usage de demeures privées ; non pas des propriétés suburbaines situées à l'écart, comme on l'avait supposé, mais des maisons de ville, insérées dans le tissu urbain<sup>79</sup> [...] »

C'est dans les maisons, du reste, qu'est née la liturgie chrétienne proprement dite<sup>80</sup>. De fait, le caractère religieux des rassemblements de la communauté primitive recueille l'adhésion de plusieurs auteurs<sup>81</sup>. Certains y voient un caractère « cultuel<sup>82</sup> »; d'autres lui donnent même un

---

<sup>77</sup> Robert JEWETT et autres, *Romans : A commentary*, p. 62.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>79</sup> Marie-Françoise BASLEZ, « Communauté sans communautarisme : les premiers chrétiens dans la cité », *Études : Revue de culture contemporaine*, vol. 407, no 12, décembre 2007, p. 634 [En ligne : [http://www.cairn.info/zen.php?ID\\_ARTICLE=ETU\\_076\\_0629](http://www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=ETU_076_0629)] (consulté le 4 décembre 2014).

<sup>80</sup> Pierre GRELOT, Christian BIGARÉ, *Introduction à la Bible, Édition nouvelle*, tome III, *Introduction critique au Nouveau Testament*, vol. 5, *L'achèvement des écritures* Paris, Desclée, 1977, p. 76-77: « c'est "dans les maisons" (Ac 2,46) que se tenaient les réunions particulières où prit forme la liturgie proprement chrétienne, lors des "assemblées en église". »

<sup>81</sup> J.-M. R. TILLARD, *op. cit.*, p. 116-117 : « La constitution de la communauté de table se sacramentalise par un rite qui ouvre le repas et lui donne sa portée religieuse, la fraction du pain : quiconque arrivera après ce rite se verra exclu. »; Adalbert G. HAMMAN, *La vie quotidienne [...]*, p. 202 : « le caractère religieux de la table était tel que les maisons chrétiennes en excluaient les païens [...] »

<sup>82</sup> Jean-Marc PRIEUR, « Actes 2,42 et le culte réformé », dans *Foi & Vie*, vol. 94, no 2, avril 1995, p. 70-71 : pour l'auteur, le fait que la fraction du pain se déroule dans le cadre d'un repas donnait à ce repas une « dimension cultuelle »; Richard B. RACKHAM, *The acts of the apostles : An Exposition*, London, Methuen, 1951 (Westminster Commentaries), p. 39 : « [...] the whole meal was an act of worship [...] »; Stanislas LYONNET, *Eucharistie et vie chrétienne : Quelques aspects bibliques du mystère eucharistique*, Paris Éditions du Cerf, 1993, p. 71 : « Quant à la « fraction du pain », elle constitue le culte spécifiquement chrétien. »

caractère « liturgique<sup>83</sup> ». Certes, entre ces deux qualificatifs, la différence reste mince. En principe, « culte » désigne de façon générale l'hommage rendu à Dieu ou à une divinité. Il peut s'agir d'un culte intérieur (notamment dans la prière), ou d'un culte extérieur, à travers une série de rituels. La liturgie, pour sa part, est la succession de rites qui constituent un service divin par lequel s'exprime le culte extérieur<sup>84</sup>. Mais les deux termes tendent à se confondre<sup>85</sup>.

Partant de l'hypothèse selon laquelle le verbe grec προσκατερεῖν signifie « participer régulièrement au culte », Joachim Jeremias voit dans l'énumération contenue au verset 2,42 le déroulement du culte dans les communautés primitives :

« L'application de 2,42 au culte de la communauté primitive s'insère dans le contexte sans difficulté aucune. Après avoir rapporté en 2,41 que trois mille personnes ont été baptisées le jour de la Pentecôte, on ajoute en 2,42 que ces néophytes participaient dès lors régulièrement aux réunions de la communauté<sup>86</sup>. »

Jeremias s'appuie sur les textes anciens tels l'*Apologie* de Justin (I,67,4) et les *Actes de Jean* (Ac Jn 106-110) pour affirmer que les réunions de la communauté débutaient par un enseignement (une « didachè ») et que la lecture d'une lettre apostolique fraîchement arrivée pouvait tenir lieu de « didachè ». Il ajoute que la lecture des lettres était immédiatement suivie de la célébration de la Cène, introduite par le baiser de paix, et qu'elle se terminait par des psaumes et des prières<sup>87</sup>. Pour lui, le terme κοινωνία du verset 2,42 correspond à la « communauté de table » dans le déroulement d'une liturgie primitive :

« Si nous envisageons les quatre expressions énumérées en 2,42 [...], alors nous devons nous poser la question : comment interpréter concrètement ἡ κοινωνία s'il s'agit en l'occurrence d'une partie essentielle des réunions du culte divin? En nous référant à Rm 15,26 où *koinônia*

---

<sup>83</sup> Xavier Léon-DUFOUR, *op. cit.*, p. 41 : « [...] au temps des premiers chrétiens, la liturgie n'était pas séparée du repas fraternel [...] »; Jean-Jacques von ALLMEN, *Essai sur le repas du Seigneur*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966 (Collection Cahiers pédagogiques; 55), p. 65 : « Il peut passer pour acquis aussi – du moins pour les Églises palestiniennes – que ces repas eux aussi connaissent une certaine structure liturgique et donc une certaine portée religieuse, et s'apparentaient par conséquent à tels repas religieux que les Juifs connaissent et pratiquaient du temps de Jésus. »; Lucien CERFAUX (*op. cit.*, p. 23) évoque deux modes de liturgie, « celle du temple et celle des maisons particulières. »

<sup>84</sup> Marie-Marguerite THIOILLIER, *Dictionnaire des religions*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Sycomore, Asiathèque, 1980, p. 85 et 183; Michel FEUILLET, *Vocabulaire du christianisme*, 3<sup>e</sup> édition, Paris, Presses universitaires de France, 2009 (Que sais-je?; 3562), p. 39 [En ligne : [http://www.cairn.info/res.banq.qc.ca/feuilleter.php?ID\\_ARTICLE=PUF\\_FEUIL\\_2009\\_03\\_0003](http://www.cairn.info/res.banq.qc.ca/feuilleter.php?ID_ARTICLE=PUF_FEUIL_2009_03_0003)] (consulté le 15 mars 2015).

<sup>85</sup> Claude LaVergne, *Dictionnaire populaire catholique*, 2<sup>e</sup> éd., La Revue Sainte-Anne-de-Beaupré, Sainte-Anne-de-Beaupré (Québec), 1993, p. 172 : « La liturgie est le culte officiel rendu à Dieu par l'Église. »

<sup>86</sup> Joachim JEREMIAS, *La dernière Cène, les paroles de Jésus*, Paris, Cerf, 1972, p. 136.

<sup>87</sup> Joachim JEREMIAS, *op. cit.*, p. 135 : l'auteur se réfère ici à Rm 16,16; 1Co 16,20; 2Co 13,12; 1Th 5,26; 1P 5,14.

signifie « offrande », « contribution », on pourrait penser à la collecte des dons pour « le service quotidien » (Ac 6,1) qui aurait alors lieu « après l'instruction donnée par les apôtres ». Toutefois, il vaudrait mieux traduire *κοινωνία* par 'communauté de table'. Si en Ac 2,42 ἡ *κοινωνία* désigne l'agape, alors ἡ *κλάσις του ἄρτου* doit être considérée comme l'Eucharistie qui s'y trouve jointe<sup>88</sup>. »

Jeremias n'est pas l'unique tenant de cette thèse. Il est suivi dans cette voie par d'autres auteurs, tels Bo Reicke, Jean-Marie Van Cangh et Howard Marshall<sup>89</sup>. Mais sa thèse ne fait certes pas l'unanimité. Devant elle se dressent, en effet, trois autres axes d'interprétation. Un deuxième groupe, autour de Boismard et Lamouille, Cerfaux, Conzelmann et Campbell, voit dans le terme *κοινωνία* une forme de mise en commun des biens<sup>90</sup>. Bo Reicke parle lui aussi

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>89</sup> BO REICKE, *op. cit.*, p. 25 : « Die Lehre und die Gebete gehören nämlich zusammen, weil sie mit der Wortverkündigung zu tun haben, also gesprochene Ausdrücke des Gemeindelebens sind; die *κοινωνία* und das Brotbrechen ebenso, weil sie praktische Ausdrücke des Gemeindelebens sind. Nun sind aber sowohl die erwähnten verbalen Aktivitäten als auch das Brotbrechen verschiedene Ausdrücke des Gottesdienstes. » [Ma traduction] : « L'enseignement et les prières vont ensemble, parce qu'ils ont à voir avec la proclamation de la parole, et que ce sont des formes d'expression orales de la vie de la communauté; il en va de même de la *κοινωνία* et de la fraction du pain, parce que ce sont des formes d'expression pratiques de la vie de la communauté. Or non seulement les activités verbales mentionnées, mais aussi la fraction du pain, sont des expressions différentes du culte »; J.-M. VAN CANGH, *op. cit.*, p. 265-266 : « Le premier sommaire des Actes des Apôtres qui mentionne la fraction du pain et qui pourrait être l'indice d'une célébration sub una (sous une seule espèce) semblerait indiquer également que le repas communautaire précédait l'action eucharistique proprement dite sur le pain. Ac 2, 42 pourrait même décrire la liturgie primitive de la communauté de Jérusalem, si l'on admet que *κοινωνία* y désigne le repas d'agapè. » Howard MARSHALL, *Last Supper and Lord's Supper*, p. 126-127, cité par Reta H. FINGER, *op. cit.*, p. 60: "This paves the way for an approach to Acts 2 :42, 46 where Marshall follows Jeremias in seeing the four activities in 2 :42 as constituent parts of an early Christian gathering, provided « it is not interpreted too rigidly ». Like Jeremias, Marshall is inclined to think *κοινωνία* refers to the common meal itself, while the « breaking of bread » refers to the Lord's Supper."

<sup>90</sup> M.É. BOISMARD, A. LAMOUILLE et Justin TAYLOR, *Les actes des deux apôtres II, Le sens des récits*, Paris, J. Gabalda et Cie, 1990 (Études bibliques), p. 151 : « Les premiers chrétiens étaient assidus à la "communion (fraternelle)". Que faut-il entendre par là? Il s'agit certainement de la mise en commun des biens dont il sera parlé en 4. 32.34-35. » Lucien CERFAUX, *La première communauté chrétienne à Jérusalem.* "Ephemerides Theologicae Lovanienses", vol, 16, p. 26; l'auteur donne à une section de son article le titre « La communauté (koinônia) », mais précise bien dans le texte que le terme est relié au thème de la communauté des biens : « Le terme *κοινωνία* y apparaît une unique fois, mais c'est en bonne place et comme titre dans notre section (II,42). Ce terme est bien grec, et il est propre au contexte du thème pythagoricien et platonicien de la communauté des biens. » Hans CONZELMANN et autres, *Acts of the Apostles: A Commentary on the Acts of the Apostles*, Philadelphie, Fortress Press, 1987 (Hermeneia), p. 23. J.Y. CAMPBELL, "Koinonia and its Cognates in the New Testament", *Journal of Biblical Literature*, vol. 51, 1932, p. 374-375 : « The four elements of Christian worship from the beginning have been preaching, prayer, the sacraments, and contribution of money or some equivalent to the common cause. The first three of these are plainly mentioned here (whether 'the breaking of bread' means specifically the Lord's Supper or some more primitive rite of fellowship is immaterial). It is therefore probable that ἡ *κοινωνία* denotes the fourth. »

d'un partage des biens, qu'il situe toutefois dans le cadre du culte régulier<sup>91</sup>. Quelques-uns y trouvent même l'expression d'une forme de vie commune<sup>92</sup>. Un troisième groupe d'auteurs reconnaît dans le terme *κοινωνία* de notre verset une double réalité : ils y voient certes une mise en commun, mais qui repose sur une union spirituelle entre les membres de la communauté. Seuls les mots diffèrent pour exprimer cette dualité. Certains auteurs parleront de la « double dimension, interne et externe », de la *κοινωνία*<sup>93</sup>. D'autres donneront au terme, selon le cas, un sens « actif » ou « passif<sup>94</sup> ». D'autres enfin attribueront au terme une force « centrifuge » ou « centripète<sup>95</sup> ». Certains auteurs tels Pierre Grelot, Jacques Dupont et Michael Mc Dermott affirment dans leurs propres termes cette dualité<sup>96</sup>. Un quatrième groupe enfin, à la suite de Philippe Menoud et de Friedrich Hauck, attribue plutôt au terme *κοινωνία* un sens purement spirituel et abstrait : « La communion dans laquelle les fidèles persévèrent, c'est, en second lieu, la communion fraternelle qui les unit en un seul peuple, qui crée entre eux la convergence des pensées et des sentiments et qui fait d'eux « un cœur et une âme<sup>97</sup> ». Friedrich Hauck s'élève contre l'idée d'une communauté de biens; il soutient qu'il s'agit ici d'un terme abstrait et spirituel pour désigner la fraternité et le climat de concorde qui régnait dans la vie de la communauté<sup>98</sup>. Dans ce courant s'inscrivent également, dans une certaine

<sup>91</sup> B. REICKE, *Glaube und Leben der Urgemeinde; Bemerkungen zu Apg. 1-7*. Zürich, Zwingli-Verlag, 1957, p. 58: "Es dürfe sich bei des « Kommunion » um eine von den Aposteln betreute Güteverteilung handeln, die, wie die umgebenden Wörter erkennen lassen, einen gottesdienstlichen Charakter getragen hat."

<sup>92</sup> Joseph A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles : A New Translation with Introduction and Commentary*, Grand Rapids [Mich.], W.B. Eerdmans Pub. Co., 1998 (Bible; v.31), p. 270; L.-M. DEWAILLY, *op. cit.*, p. 50, note 15.

<sup>93</sup> George PANIKULAM, *Koinōnia in the New Testament : A Dynamic Expression of Christian Life*, Rome, Biblical Institute Press, 1979 (Analecta Biblica; 85), p. 125.

<sup>94</sup> Lucien-Marie DEWAILLY, « Communio – Communicatio, Brèves notes sur l'histoire d'un sémantème », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome LIV, 1970, p. 50.

<sup>95</sup> Bo Reicke, *Diakonie, Festfreude und zelos [...]*, p. 25-26.

<sup>96</sup> P. GRELOT, « Communion et prière [...] », p. 84 : « Cette entraide est donc organisée en fonction des structures de la vie communautaire. Son principe d'inspiration n'est pas de l'ordre des idéologies sociales : il a pour source la communauté de foi. » J. DUPONT, *Études sur les Actes des apôtres*, Paris, Cerf, 1967 (Lectio divina;45), p. 505 : « Il est clair que la *κοινωνία* des premiers chrétiens doit évoquer d'abord la façon dont ils mettaient leurs biens en commun; elle paraît cependant ne pas se limiter à la communauté des biens matériels, mais impliquer une communion plus spirituelle. » Michael MC DERMOTT, "The Biblical Doctrine of *κοινωνία*", *Biblische Zeitschrift. Neue Folge*, vol. 19, n° 1, 1975, p. 231 : "*κοινωνία* implies a unity of heart and spirit among the early Christians, a recurring theme in the early chapters of Acts (1 :14; 2 :46;4 :32). This unity of spirit manifested itself in a common pool of material possessions (2 :44-45; 4 :32-37)."

<sup>97</sup> Philippe H. MENOUD, *La vie de l'Église naissante*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1952 (Cahiers théologiques; 31), p. 31.

<sup>98</sup> Friedrich HAUCK, « Κοινός, κοινωνός, κοινωνέω, κοινωνία, [...] », Gerhard KITTEL et Geoffrey W. BROMILEY, *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Michigan, WM.B. Eerdmans Publishing Company,

mesure, Eckard Schnabel et Craig Keener, pour qui le terme désigne essentiellement l'harmonie qui régnait parmi les croyants<sup>99</sup>. Mais cette position est contestée : en se référant à Horatio Hackett, Reta H. Finger souligne que l'interprétation de Hauck détruit en quelque sorte le parallélisme du verset 2,42, puisque tous les autres éléments de l'énumération désignent des activités et non pas un état d'esprit ou un sentiment<sup>100</sup>. Marie-Françoise Baslez réagit fortement, elle aussi, contre cette position :

« [...] la théologie et l'ecclésiologie chrétiennes se sont construites autour du concept de "communion" (*koinōnia*) en réinterprétant un concept fondamental dans la représentation que les Grecs se faisaient de l'Etat et de la société, *koinōnia* désignant une « communauté de partage et de participation<sup>101</sup> ».

Au-delà de ces différences de point de vue, il reste que *κοινωνία* désigne tout de même pour Friedrich Hauck une forme d'association, de communauté, une relation étroite et réciproque qui s'établit entre des personnes<sup>102</sup>. Le terme et sa racine (*κοινων-*) demeurent en outre, par leur origine religieuse, liés au repas :

« Le type rationnel de l'état fédératif, avec tous ses rouages et sa constitution créée de toutes pièces, est un produit théorique et relativement récent de l'expérience et de la science politique des Grecs. Ceux-ci n'arrivèrent à cette synthèse savante qu'après avoir passé par les formes primitives et spontanées des associations à base religieuse et familiale. Les faits qui ont préparé, dès les temps les plus lointains, l'avènement des *koina*, politiques, dérivent de causes et de tendances multiples. Il faut d'abord citer l'instinct qui poussait les peuplades de même race à se donner rendez-vous autour d'un sanctuaire collectif et à se constituer en amphictyonies pour

---

1966, vol. 3, p. 809: "In Ac 2 : 42 *κοινωνία* does not denote the concrete community or society of Christians, which, while it had not yet separated itself legally and cultically from the Jewish community, already represented a circle of the closest fellowship. Nor can it signify the community of goods (cf. v. 44 : ...) it is rather an abstract and spiritual term for the fellowship of brotherly concord established in the life of the community."

<sup>99</sup> Eckhard J. SCHNABEL, *Acts*, Grand Rapids, [Mich.], Zondervan, 2012 (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament; 5), p. 178-179 : « The second characteristic of the church in Jerusalem is 'fellowship' (*κοινωνία*), which should be understood as the personal, fraternal coherence of the individual members of the congregation [...] ». Craig S. KEENER, *op. cit.*, p. 1002 : "The term *κοινωνία*, or 'partnership', can refer to the sort of harmony created by shared purpose [...] and working together".

<sup>100</sup> Horatio B. HACKETT, *A Commentary on the Acts of the Apostles*, Philadelphie, American Baptist Publication Society, 1882, p. 55, cité par R. H. Finger, *op. cit.*, p. 227.

<sup>101</sup> Marie-Françoise BASLEZ, « Communauté sans communautarisme », p. 629.

<sup>102</sup> Friedrich HAUCK, "Κοινός' κοινωνός, κοινωνέω, κοινωνία, [...]", dans Gerhard KITTEL et Geoffrey William BROMILEY, *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Michigan, Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1966, vol. 3, p. 798 : « Κοινωνία, an abstract term from κοινωνός and κοινωνέω, denotes "participation," "fellowship," esp. with a close bond. It expresses a two-sided relation [...]. As with κοινωνέω, emphasis may be on either the giving or the receiving. »

l'entretien d'un culte et la célébration de fêtes où elles retrouvaient comme un souvenir de leur origine commune<sup>103</sup>. »

« [...] κοινωνός is an old term for the companion at a sacrificial meal<sup>104</sup>. »

Le repas en commun constituait, en effet, une occasion privilégiée d'établir des liens étroits entre les convives<sup>105</sup>. On trouvera en annexe plusieurs extraits de textes de l'Antiquité chrétienne qui font référence à la tenue des repas en commun. Origène aura lui aussi recours à plus d'une reprise à la racine κοινων- pour parler de la commensalité : « Le commensal d'un homme ne conspirerait pas contre lui » [...]. Qui donc ignore que beaucoup d'hommes, ayant partagé le sel et la table, ont conspiré contre leurs commensaux<sup>106</sup>? » Il faut dire que, dans l'Antiquité, le sel était considéré comme un symbole d'hospitalité<sup>107</sup>. On lui attribuait même un sens religieux, en raison de ses propriétés de conservation : les alliances, par exemple, se scellaient en mangeant du pain et du sel<sup>108</sup>. Les Juifs ont d'ailleurs conservé l'habitude de saupoudrer de sel le pain qu'ils consomment au cours de la bénédiction qui précède le repas :

« La Halakhah exige aussi de saupoudrer de sel le pain mangé au début d'un repas, avant la fin de la bénédiction. Selon l'explication populaire, il s'agit d'un acte symbolique qui, après la destruction du Temple, fait de la table un substitut de l'autel où l'on salait les sacrifices<sup>109</sup>. »

Luc rapporte (Ac 1,4) que Jésus aussi a partagé le sel avec ses apôtres : « Et attablé [avec eux] pour partager le sel, il leur ordonna de ne pas quitter Jérusalem [...]. » Bref, parmi les quatre axes d'interprétation qu'adoptent les différents auteurs au sujet du sens à donner au terme κοινωνία en Ac 2,42, un seul exclut les repas en commun. La synonymie vient renforcer, en outre, les liens qui rattachent au repas le terme κοινωνία et la racine κοινων- en général. Dans

---

<sup>103</sup> Gustave FOUGÈRES, « *koinon* », dans Charles DAREMBERG, Edm. SAGLIO et autres, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette, 1908, t. 3, vol 1, p.832 [En ligne : <http://dagr.univ-tlse2.fr/sdx/dagr/index.xsp>] (consulté le 15 mai 2014).

<sup>104</sup> Friedrich HAUCK, *op. cit.*, p. 799.

<sup>105</sup> *Ibid*, p. 801 : « In Israel, too, the common meal implies a close relationship which binds the participants to one another. »

<sup>106</sup> ORIGÈNE, *Contre Celse*, II, 21, traduit par Marcel BORRET, Paris, Éditions du Cerf, 1967 (Sources chrétiennes; 132), p. 344-345 : ἀνθρώπῳ μὲν ὁ κοινωνήσας τραπέζης οὐχ ἂν αὐτῷ ἐπιβουλεύσειεν [...] Τίς γὰρ οὐχ οἶδεν ὅτι πολλοὶ κοινωνήσαντες ἄλων καὶ τραπέζης ἐπεβούλευσαν τοῖς συνεστίοις; [les soulèvements sont de moi].

<sup>107</sup> Maurice BESNIER, « Sal », dans Charles DAREMBERG, Edm. SAGLIO et autres, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette, 1908, t. 4, vol. 2, p.1009 [En ligne : <http://dagr.univ-tlse2.fr/sdx/dagr/index.xsp>] (consulté le 12 novembre 2014).

<sup>108</sup> Friedrich HAUCK, ἄλας, dans Gerhard KITTEL et Geoffrey William BROMILEY, *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Michigan, Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1964, vol. 1, p.228.

<sup>109</sup> Geoffrey WIGODER, Sylvie Anne GOLDBERG, *op. cit.*, p. 939.

la citation d'Origène ci-dessus mentionnée, συνέσθιος (« compagnon de table<sup>110</sup> ») est donné comme synonyme de ὁ κοινωνήσας τραπέζης. Il en va de même de μέτοκος : « Seul le contexte permet de préciser si le μέτοκος est un simple compagnon ou un associé au sens juridique ou moral. Il est synonyme de κοινωνός et signale une certaine alliance de fait ou de droit<sup>111</sup> [...] ». Ceslas Spicq confirme un peu plus loin la relation de synonymie : « Cette nuance de partager intimement, d'assimiler, déjà suggérée par l'emploi du verbe μετέχω à propos de nourriture ou d'un enseignement, se révèle dans sa synonymie avec le verbe κοινωνέω<sup>112</sup>. » Bref, le terme κοινωνία et la racine κοινων- en général sont liés à la notion du repas. Il s'agit maintenant de vérifier cette hypothèse à la lumière de notre texte, c'est-à-dire les chapitres 2 à 5 du livre des Actes des apôtres, en appliquant une méthode qu'il importe maintenant d'exposer.

### C) Méthodologie

La société occidentale contemporaine doit beaucoup à la Grèce. Les Grecs sont à la fois les créateurs de la science, de la métaphysique et du langage<sup>113</sup>. Mais la pensée grecque se distingue de la pensée sémitique par son caractère analytique, alors que la pensée sémitique est plutôt synthétique. À cette différence de perception correspond une façon tout aussi différente d'exprimer la pensée :

« Le Grec démontre, le juif montre. Le Grec entend convaincre son auditeur, le conduire de manière linéaire, par un raisonnement logique, suivant une démonstration appuyée sur toute une série de preuves, jusqu'à une conclusion qui devrait le contraindre à l'adhésion. Le juif au contraire se contente d'indiquer le chemin que peut emprunter celui qui veut comprendre<sup>114</sup>. »

La rhétorique biblique constitue une forme particulière de rhétorique sémitique<sup>115</sup>. Elle repose essentiellement sur deux éléments : la binarité et la parataxe. La binarité se manifeste par des redoublements, c'est-à-dire par la présence de deux mots coordonnés l'un à l'autre, qu'il s'agisse de paires, de doublets, de couples de mots ou même certaines figures de style comme

---

<sup>110</sup> Anatole BAILLY, Louis SÉCHAN, Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire grec français*, Paris, Hachette, 1996, p. 1857.

<sup>111</sup> Ceslas SPICQ, *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, Göttingen, Éditions universitaires Fribourg, 1978 (Orbis biblicus et orientalis; 22), t. II, p. 555.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 558.

<sup>113</sup> Jacques CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, Paris, Éditions universitaires, 1991 (Histoire de la pensée; 1), p. 48.

<sup>114</sup> Roland MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, Paris, Lethielleux, 2007 (Rhétorique sémitique; 4), p. 26.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 12.

le mérisme et l'hendiadys<sup>116</sup>. La parataxe, pour sa part, est un procédé de construction des termes et des phrases où des éléments sont juxtaposés ou coordonnés, sans que rien n'indique clairement le lien qui existe entre eux<sup>117</sup>. Les textes bibliques font largement appel à ces procédés :

« [...] dans les milieux culturels où furent élaborés les livres bibliques, on s'exprimait par répétition, par approximations successives, de l'idée principale. Un thème important pouvait être répété une ou plusieurs fois, chaque occurrence faisant apparaître un élément nouveau ou complémentaire<sup>118</sup>. »

L'analyse structurelle fait partie des méthodes qui permettent « l'étude des textes attentive aux procédés sémitiques de composition<sup>119</sup> ». Il s'agit d'une méthode synchronique, qui s'appuie exclusivement sur l'observation du texte dans l'état final où il nous est parvenu<sup>120</sup>. L'analyse structurelle s'intéresse aux structures littéraires de surface que renferment les textes et qui sont mises en relief par les procédés de composition sémitique<sup>121</sup>. Elle comporte deux grandes étapes : la première, dite « heuristique », consiste à observer attentivement le texte pour y relever les différents types de relations qu'entretiennent ses éléments, à proximité ou à distance; cette étape s'appuie sur deux principes importants : 1) la priorité des rapports de mots sur les rapports d'idées; 2) la priorité des récurrences sur les autres types de rapports de mots<sup>122</sup>. La seconde étape, dite « herméneutique », cherche à voir comment les structures de surface ainsi dégagées peuvent aider à mieux comprendre le sens du texte. C'est donc par l'analyse structurelle que nous aborderons notre texte. Nous nous intéresserons d'abord à la structure d'ensemble de notre texte (Ac 2-5), pour nous concentrer ensuite sur le premier sommaire (Ac 2,41-47) et, finalement, sur le verset 2,42.

---

<sup>116</sup> Roland MEYNET, *op. cit.*, p. 15-18; Jean-Noël ALETTI, Maurice GILBERT et autres, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique*, Paris, Éditions du Cerf, 2005 (Outils bibliques), p. 100 : « Le mérisme (du grec μερισμός, division) consiste à unir ou accoler des termes opposés pour exprimer une totalité (jour et nuit, de l'orient à l'occident, jeunes et vieux, petits et grands, ciel et terre, etc.). » Marc GIRARD, *Les psaumes redécouverts : de la structure au sens*, Montréal, Bellarmin, 1996, vol. 1, p. 38, définit l'hendiadys comme un « procédé d'expression binaire d'un seul concept-chose ».

<sup>117</sup> Roland MEYNET, *op. cit.*, p. 22.

<sup>118</sup> Pierre LÉTOURNEAU, *Jésus, fils de l'homme, fils de Dieu : Jean 2,23-3,36 et la double christologie johannique*, Montréal, Bellarmin, 1993, [Collection Recherches nouv. Sér.; 27], p. 16.

<sup>119</sup> Roland MEYNET, *op. cit.*, p. 11.

<sup>120</sup> Marc GIRARD, *op. cit.*, p. 97.

<sup>121</sup> Marc GIRARD, « L'analyse structurelle », dans *Entendre la voix du Dieu vivant : interprétations et pratiques actuelles de la Bible*, Montréal, Médiaspaul, 1994 (Lectures bibliques; 41), p. 149.

<sup>122</sup> Marc GIRARD, *Les psaumes redécouverts, De la structure au sens*, Montréal, Bellarmin, 1996, vol. 1, p. 100.

## Chapitre 1. Analyse structurelle (Ac 2-5): le schéma d'ensemble

### A) La démarche heuristique

#### 1. Lieu d'insertion du texte

##### a. L'opinion des spécialistes

Le livre des Actes des apôtres raconte, selon la perception de son auteur, les débuts du christianisme à Jérusalem, ainsi que son expansion en Israël et dans le monde méditerranéen. Le livre se présente en deux parties, relatant les actes successifs de deux apôtres qui ont consacré leur vie à la construction de l'Église: Pierre, l'apôtre des Juifs et Paul, l'apôtre des Gentils<sup>123</sup>. Cette Église a pour objectif de rendre témoignage à Jésus de Nazareth, mort et ressuscité. C'est pourquoi le plan du livre des Actes est axé sur la diffusion de sa Bonne Nouvelle par toute la terre<sup>124</sup>. Pour les uns, le livre des Actes s'inscrit dans la continuité : dans la continuité entre Israël et l'Église, certes, par rapport à l'histoire du salut, ou encore dans la continuité avec les Écritures et avec les enseignements de Jésus<sup>125</sup>; par rapport au judaïsme, il se situe dans la continuité avec les actes de puissance de Dieu contenus dans l'Ancien Testament et dans le ministère de Jésus<sup>126</sup>. Pour d'autres, le lien de continuité de la jeune Église avec le judaïsme constitue, aux yeux de Luc une préoccupation secondaire : Luc aurait poursuivi davantage un objectif théologique et, dans une moindre mesure, apologétique<sup>127</sup>. Le livre des Actes des apôtres traite néanmoins de la « mission<sup>128</sup> », que résume bien le verset 1,8<sup>129</sup>.

---

<sup>123</sup> Édouard DELEBECQUE, *Les Actes des Apôtres*, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 1982 (Collection d'études anciennes), p. xv.

<sup>124</sup> Howard MARSHALL, *The Acts of the Apostles : An Introduction and Commentary*, Grand Rapids [Mich.], W.B. Eerdmans Pub. Co., 1980, p. 26.

<sup>125</sup> Hans CONZELMANN et autres, *Acts of the Apostles [...]*, p. xlii; Robert WALL, "New Testament Koinônia", dans David N. Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday, 1992, vol. 1, p. 1105.

<sup>126</sup> Howard MARSHALL, *The Acts of the Apostles ...*, p. 23.

<sup>127</sup> Joseph A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles : A New Translation with Introduction and Commentary*, Grand Rapids [Mich.], W.B. Eerdmans Pub. Co., 1998 (Bible; v.31), p. 58: "[...] One cannot deny that Luke has a subordinate concern to depict Christianity as a logical outgrowth and continuation of Judaism, especially the Pharisaic form of it." Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme : les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 1999 (Lectio divina; 180), p. 49.

<sup>128</sup> Howard MARSHALL, *The Acts of the Apostles...*, p. 25.

<sup>129</sup> Ac 1,8 : « Mais vous recevrez un pouvoir, le Saint Esprit venant sur vous, et vous serez témoins de moi à Jérusalem et dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'au bout de la terre. » [ma traduction].

À l'intérieur du livre des Actes, les chapitres 2 à 5 exposent « comment l'Esprit se répand sur les membres de la communauté chrétienne regroupée autour des apôtres, pour en faire une force capable d'affronter ensuite les autorités religieuses du judaïsme<sup>130</sup>. Daniel Marguerat qualifie d'« âge d'or » et de « printemps de Jérusalem » cette période qui marque les débuts de la jeune Église : une Église alors entièrement juive et qui demeure totalement fidèle à la Loi<sup>131</sup>. Le chapitre 2 vise tout particulièrement à montrer, d'une part, que par l'effusion de l'Esprit s'accomplit ici la promesse de Jésus et, d'autre part, que l'Église primitive est en principe une société universelle<sup>132</sup>. Notre texte permet même d'établir un parallèle intéressant entre les débuts de la communauté primitive et le début de la vie publique de Jésus, tant en ce qui concerne le don de l'Esprit (Ac 2,4 et Lc 3,22) qu'en ce qui concerne la proclamation du message (Ac 2,14-36 et Lc 4,16-30) ou l'accréditation par des signes (Ac 3,1-11 et Lc 4,33-36.38-39)<sup>133</sup>.

### **b. L'unité structurelle des chapitres 2 à 5**

Les chapitres deux à cinq se trouvent d'abord encadrés par deux récits d'élection : d'une part, notre texte est immédiatement précédé de l'élection de Matthias pour remplacer Judas en tant que douzième apôtre (1,15-26); il est immédiatement suivi, d'autre part, du choix des sept diacres parmi les hellénistes (6,1-6). Le texte est délimité, en outre, par une inclusion à bornes externes, basée sur un triple rapport de mots. Il s'agit dans les trois cas d'une répétition des mêmes mots. Ainsi, le verbe « choisir » (ἐκλέγω) figure à l'aoriste moyen au verset 1,24 (ἐξελέξατο) et au verset 6,5 (ἐξελέξαντο). Il en est de même du verbe « prier » (προσεύχομαι), qu'on retrouve sous une forme participiale (προσευξάμενοι), aux versets 1,24 et 6,6. Enfin, le verbe ἵστημι figure lui aussi sous une forme identique (ἕστησαν) aux versets 1,23 et 6,6 :

<sup>130</sup> Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme : les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 1999, p.247.

<sup>131</sup> Daniel MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, Genève, Labor et Fides, 2007 (Commentaire du Nouveau Testament; 5a), p. 53; Hans CONZELMANN, *Acts of the Apostles [...]*, p. xlii.

<sup>132</sup> Charles K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, vol. 1, Édimbourg, T. & T. Clark, 1994 (the International Critical Commentary), p. 108.

<sup>133</sup> Odette MAINVILLE, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc*, Saint-Laurent [Québec], Fides, 1991 (Héritage et projet; 45), p. 297 et 319.

v. 1,24	Ayant prié, ils dirent : Toi, Seigneur, qui connais les cœurs de tous, montre lequel de ces deux <b>tu as choisi</b> <sup>134</sup>	καὶ προσευξάμενοι εἶπαν· σὺ κύριε καρδιογνώστα πάντων, ἀνάδειξον <u>ὃν ἐξελέξω</u> ἐκ τούτων τῶν δύο ἕνα
v. 6,5	Cette parole plut à la multitude <b>et ils choisirent Étienne</b> , un homme plein de foi et d'esprit saint, et Philippe et Procore et Nicanor et Parmenas et Nicolas, un prosélyte d'Antioche,	καὶ ἤρρεσεν ὁ λόγος ἐνώπιον παντὸς τοῦ πλήθους καὶ <u>ἐξελέξαντο Στέφανον</u> , ἄνδρα πλήρης πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου, καὶ Φίλιππον καὶ Πρόχορον καὶ Νικάνορα καὶ Τίμωνα καὶ Παρμενᾶν καὶ Νικόλαον προσήλυτον Ἀντιοχέα,
v. 1,24	<b>Ayant prié, ils dirent</b> : Toi, Seigneur, qui connais les cœurs de tous, montre lequel de ces deux tu as choisi	<u>καὶ προσευξάμενοι εἶπαν</u> · σὺ κύριε καρδιογνώστα πάντων, ἀνάδειξον ὃν ἐξελέξω ἐκ τούτων τῶν δύο ἕνα
v. 6,6	qu'ils présentèrent devant les apôtres et, <b>ayant prié, ils leur imposèrent les mains.</b>	οὓς ἔστησαν ἐνώπιον τῶν ἀποστόλων, καὶ <u>προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας.</u>
v. 1,23	Et <b>ils [en] présentèrent deux</b> , Joseph, appelé Barsabbas, qui était surnommé le juste, et Matthias.	Καὶ <u>ἔστησαν δύο</u> , Ἰωσήφ τὸν καλούμενον Βαρσαββᾶν ὃς ἐπεκλήθη Ἰουῆτος, καὶ Μαθθίαν.
v. 6,6	<b>qu'ils présentèrent</b> devant les apôtres et, ayant prié, ils leur imposèrent les mains.	οὓς <u>ἔστησαν</u> ἐνώπιον τῶν ἀποστόλων, καὶ προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας.

Face à ces quatre chapitres, le chapitre 1 joue un rôle préparatoire : l'attention du lecteur est dirigée vers le chapitre suivant et vers le rôle fondamental de l'Esprit<sup>135</sup>. Le prologue adressé à Théophile (1,1-5), le récit de l'Ascension (1,6-11), le retour à Jérusalem (1,12-14) et le récit de l'élection d'un douzième apôtre (1,15-26) constituent autant d'étapes préliminaires qui mettent la table, pour ainsi dire, en vue du véritable début du récit, au verset 2,1<sup>136</sup>. Cette opinion recueille l'adhésion de bon nombre de commentateurs des Actes, qui fixent au début du chapitre 2 le début de la mission à Jérusalem de la communauté primitive<sup>137</sup>.

<sup>134</sup> Les différents textes bibliques cités dans le cadre du présent mémoire présentent les mots récurrents en caractères gras et leur micro-contexte (le cas échéant) avec des caractères de soulignement.

<sup>135</sup> Charles K. BARRETT, *op. cit.*, p. 107-108.

<sup>136</sup> Jacques DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, Paris, Cerf, 1984 (Lectio divina; 118), p. 35 : « [...] l'histoire que Luc veut raconter dans les Actes trouvant son vrai commencement en 2,1. »

<sup>137</sup> Il s'agit notamment de Joseph FITZMYER, *op. cit.*, p. 120-121, et de Richard J. DILLON, "Acts of the Apostles", dans Raymond E BROWN, Joseph A. FITZMYER et Roland E. MURPHY, *The New Jerome Biblical Commentary*, New York, Geoffrey Chapman, 1995, p. 725-726; Charles K. BARRETT, *op. cit.*, p. 57-58.

La fin de cette section divise davantage les spécialistes. Certains d'entre eux, notamment Howard Marshall, Charles Barrett et Richard Dillon<sup>138</sup>, situent au verset 5,42 la fin de cette première mission à Jérusalem. D'autres, tels Joseph Fitzmyer, Jacques Dupont et Daniel Marguerat, préférant inclure dans ce bloc les versets qui concernent les Hellénistes, situent plutôt au verset 8,3 la fin de la section consacrée à la mission à Jérusalem. Il reste que le début du chapitre 6 marque une rupture de continuité<sup>139</sup>. Après la description d'une communauté idyllique que se plaisaient à faire les chapitres précédents, il est étonnant de voir ici la même communauté de Jérusalem plongée dans un conflit interne. Au-delà de la présence d'un nouveau marqueur chronologique (« en ces temps-là »), l'utilisation d'un vocabulaire totalement différent des chapitres précédents et le récit d'une situation imprévue confirment la présence d'une transition<sup>140</sup>.

À l'intérieur même de notre texte, la mention du Temple aux versets 2,46 et 3,1 facilite, selon Jacques Dupont, la transition entre les chapitres 2 et 3<sup>141</sup>. Il en va différemment du passage du chapitre 3 au chapitre 4, par contre, qui constitue pour cet auteur un cas d'« imbrication », où Luc met en œuvre le procédé d'entrelacement pour opérer le passage entre deux parties différentes<sup>142</sup>. Le passage du chapitre 4 au chapitre 5, pour sa part, se fait tout naturellement, par le récit des deux exemples de mise en commun des biens. Bref, à la lumière de ces récurrences et avec l'appui des auteurs, il est clair que les chapitres 2 à 5 du livre des Actes forment bel et bien un ensemble littéraire distinct. Nous nous concentrerons maintenant sur le schéma d'ensemble de nos quatre chapitres et de ses différentes parties.

## 2. Le schéma d'ensemble

Les chapitres 2 à 5 sont constitués de six unités agencées entre elles à la manière d'un « chiasme », c'est-à-dire d'un parallélisme croisé dont les éléments de la section initiale sont

---

<sup>138</sup> Howard MARSHALL, *The Acts of the Apostles ...*, p. 51; Charles K. BARRETT, *op. cit.*, p. 57; Richard J. DILLON, *op. cit.*, p. 725.

<sup>139</sup> Jacques DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, Paris, Cerf, 1984 (Lectio divina; 118), p.36.

<sup>140</sup> *Ibid.*

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 29 et 35.

repris dans la section suivante, mais dans l'ordre inverse<sup>143</sup>. L'ensemble littéraire Ac 2-5 répond ainsi à la formule structurelle ABC // C'B'A', que l'on peut représenter par le schéma suivant :

Figure 1 – Schéma d'ensemble (Ac 2-5)

<p><b>A [2,1-40]</b></p> <p>v. 4 : effusion de l'Esprit  v. 5-13 : réaction de la foule  v. 14-36 : discours de Pierre  v. 37-40 : appel à la repentance (avec promesse du don de l'Esprit)</p>	<p><b>A' [5,17-42]</b></p> <p>v. 17-18 : arrestation des apôtres;  v. 19-21a : intervention de l'ange  v. 21b-26 : recherche par les autorités  v. 27-28 : comparution  v. 29-32 : discours de Pierre  v. 33 : réaction de l'auditoire (négative)  v. 34-39 : intervention d'un membre influent  v. 40-42 : décision du sanhédrin : châtement et libération des apôtres.</p>
<p><b>B [2,41-47]</b></p> <p><b>Sommaire général sur l'accroissement et la vie de la communauté</b></p>	<p><b>B' [4,23-5,16]</b></p> <p>v. 23-31 : prière des apôtres  v. 32-35 : sommaire sur la mise en commun des biens  v. 36-37 : exemple positif (Joseph Barnabas )  v. 5,1-11 : exemple négatif (Ananias et Saphira);  v. 12-16 : sommaire sur la notoriété des apôtres;</p>
<p><b>C [3,1-26]</b></p> <p>v. 1-8 : guérison de l'infirme  v. 9-11 : réaction des fidèles du Temple  v. 12-26 : le discours de Pierre</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• témoignage sur Jésus (v. 13-18)</li> <li>• appel à la repentance (v. 19-26)</li> </ul>	<p><b>C' [4,1-22]</b></p> <p>v. 1-2 : arrestation de Pierre et Jean;  [v. 3 : note sur l'accroissement];  v. 4-7 : comparution (interrogatoire)  v. 8-12 : discours de Pierre (témoignage)  v. 13-17 : délibérations du Sanhédrin;  v. 18 : décision d'interdire de proclamer;  v. 19-20 : réponse des apôtres : annonce de la désobéissance  v. 21-22 : libération des apôtres</p>

Ce schéma présente notre ensemble littéraire comme un diptyque, constitué de ses deux volets (ABC et C'B'A') et de ses trois tranches (A-A', B-B' et C-C'). Nous nous pencherons tour à tour sur chacune des sections de ce diptyque, afin d'en dégager les parallélismes. Nous étudierons ensuite les relations « horizontales » présentes dans chaque tranche de notre texte, puis les relations « verticales » qui unissent les différentes sections de chaque volet du

<sup>143</sup> Marc GIRARD, *Les psaumes redécouverts : de la structure au sens*, Montréal, Bellarmin, 1996, p. 65. L'auteur précise (p. 34, n. 4) que le mot « chiasme » tire son origine de la lettre grecque « chi », qui s'écrit comme un « X ».

diptyque. Nous chercherons enfin à dégager du texte les différents effets de sens. Mais pour respecter la méthode, il faut d'abord commencer par bien délimiter chacun des six sous-ensembles.

### a) Délimitation des sous-ensembles

Ac 2,1-40

Ce premier sous-ensemble (A) comporte, aux versets 2,4 et 2,38, une récurrence des mots « esprit » (τό πνεῦμα) et « saint » (ἅγιος) :

v. 2,4	<u>Et ils furent tous remplis d'Esprit saint</u> et ils commencèrent à parler d'autres langues, [...]	<u>καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου</u> καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις [...]
v. 2,38	Pierre leur dit: Repentez-vous, et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus Christ pour la rémission de vos péchés <u>et vous recevrez le don du saint Esprit.</u>	Πέτρος δὲ πρὸς αὐτούς· μετανοήσατε, [φησίν,] καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος.

Cette récurrence forme une inclusion qui encadre cette unité littéraire. Il s'agit d'une inclusion à bornes rentrantes, fondée sur la répétition des mots « du saint esprit » (ἁγίου πνεύματος). Ces deux mots participent en outre au même rapport d'idée, celle de la réception de l'Esprit, qui touche les apôtres dans le premier cas, puis les baptisés. À ce critère de délimitation principal vient s'ajouter, au verset 2,1, un changement chronologique par rapport au chapitre précédent, par la mention des mots « alors que s'accomplissait le jour de la Pentecôte » (ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς). Puis, au verset 41, on assiste à un changement de forme littéraire qui s'observe par la reprise du discours narratif après le discours direct de Pierre. La somme de ces critères de délimitation permet de situer aux versets 2,1 et 2,40 les bornes initiale et finale de la première section (A) du premier volet de notre diptyque.

Ac 2,41-47

Cette courte section (B) se caractérise par la récurrence du verbe « ajouter » (προστίθημι), aux versets 41 (προσετέθησαν) et 47 (προσετίθει) :

v. 2,41	[...] et environ trois mille âmes <b>s'ajoutèrent</b> ce jour-là.	[...] καὶ <b>προσετέθησαν</b> ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ψυχαὶ ὡσεὶ τρισχίλια.)
v. 2,47	et le seigneur <b>ajoutait</b> , jour après jour, les sauvés aux croyants réunis dans un même lieu.	ὁ δὲ κύριος <b>προσετίθει</b> τοὺς σφριζομένους καθ' ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό.

Cette répétition forme une inclusion à bornes normales, fondée sur un unique rapport de mot. À ce critère de délimitation déterminant s'ajoute néanmoins le fait qu'on assiste en 2,41 à une reprise du discours narratif. On remarque ici que la narration fait appel, jusqu'à la fin du chapitre 2, à des verbes conjugués à l'imparfait. Or, l'imparfait constitue l'indice d'une forme littéraire particulière : le sommaire. Le sommaire qui forme ce deuxième sous-ensemble se trouve donc, lui aussi, clairement délimité.

Ac 3,1-26

Ce troisième bloc (C) du schéma d'ensemble complète le premier volet de notre diptyque. Contrairement aux deux blocs précédents et au bloc suivant, ce troisième sous-ensemble n'est pas formellement encadré par une inclusion : il s'insère plutôt entre les bornes de délimitation des unités adjacentes. On y trouve néanmoins plus d'un facteur de délimitation d'ordre narratif : une reprise du discours narratif au début du chapitre 3, accompagnée d'un changement de personnages, de lieu et de temps : « Pierre et Jean montaient au Temple à l'heure de la prière, la neuvième [heure] », Πέτρος δὲ καὶ Ἰωάννης ἀνέβαινον εἰς τὸ ἱερόν ἐπὶ τὴν ὥραν τῆς προσευχῆς τὴν ἐνάτην. Le verset 26 marque, quant à lui, la fin du discours direct de Pierre au profit d'une reprise du discours narratif au début du chapitre 4, caractérisée par des verbes principaux à l'aoriste. On voit ainsi que, malgré l'absence d'une véritable inclusion, le troisième sous-ensemble demeure, lui aussi, nettement délimité.

Ac 4,1-22

Ce sous-ensemble (C'), par lequel débute le second volet de notre diptyque, est encadré par une double inclusion. On remarque ainsi, d'une part, la présence d'une récurrence du verbe « parler » (λαλέω), aux versets 1 et 20 :

v. 4,1	Tandis <u>qu'ils parlaient</u> au peuple [...]	<u>Λαλούντων</u> δὲ αὐτῶν πρὸς τὸν λαὸν [...]
v. 4, 20	Nous ne pouvons pas, en effet, <u>ne pas parler</u> de ce que nous avons vu et entendu.	οὐ δυνάμεθα γὰρ ἡμεῖς ἃ εἶδαμεν καὶ ἠκούσαμεν <u>μὴ λαλεῖν</u> .

Il s'agit d'une inclusion à borne initiale normale et à borne finale rentrante. Sur le plan sémantique, cette inclusion repose sur la répétition d'un unique mot. Mais on observe également, d'autre part, que la mise en détention des deux apôtres se trouve elle aussi mise en

relation avec leur libération, par la présence respective des mots « placèrent en détention » (ἔθεντο εἰς τήρησιν), au verset 3 et des mots « ils les relachèrent » (ἀπέλυσαν αὐτούς) au verset 21 :

v. 4,3	Ils mirent les mains sur eux et <b>les placèrent en détention</b> [...]	καὶ ἐπέβαλον αὐτοῖς τὰς χεῖρας <b>καὶ ἔθεντο εἰς τήρησιν</b> [...]
v. 4, 21	Les ayant menacés de nouveau, <b>ils les relachèrent</b> [...]	οἱ δὲ προσαπειλησάμενοι <b>ἀπέλυσαν αὐτούς</b> [...]

Il s'agit cette fois d'une inclusion à borne initiale rentrante et à borne finale normale. Sur le plan sémantique, l'inclusion repose ici sur une antithèse. Au-delà du critère d'inclusion, on assiste au verset 4,1 à la reprise du discours narratif aussitôt après la fin du discours direct de Pierre, au verset 3,26. Le verset 4,1 marque aussi l'entrée en scène de nouveaux personnages : les prêtres, le commandant du Temple et les sadducéens. Tous ces critères délimitent bien ce quatrième sous-ensemble de notre texte.

Ac 4,23-5,16

Cette avant-dernière unité (B') présente, en apparence, des traits hétéroclites. La section est constituée, en effet, de trois sous-ensembles littéraires distincts qui ne semblent pas entretenir entre eux de véritables liens :

- une prière à Dieu (4,23-31);
- un sommaire sur la mise en commun, illustré par deux exemples (4,32-5,11);
- un sommaire sur la notoriété des apôtres (5,12-16).

Ces trois sous-ensembles sont pourtant liés par un thème commun : la vie de la communauté primitive. Ils sont encadrés, en outre, par la récurrence, aux versets 4,24 et 5,12, de l'expression « d'un commun accord » (ὁμοθυμαδόν). Cette caractéristique fondamentale de la communauté primitive forme ainsi une inclusion :

v. 4,24	... Ceux qui avaient écouté <b>élevèrent la voix vers Dieu d'un commun accord</b> [...]	οἱ δὲ ἀκούσαντες <b>ὁμοθυμαδὸν ἤραν φωνὴν πρὸς τὸν θεὸν</b> [...]
v. 5,12	<b>Et ils étaient tous, d'un commun accord</b> , au portique de Salomon	<b>καὶ ἦσαν ὁμοθυμαδὸν ἅπαντες</b> ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶντος,

Il s'agit là d'une inclusion à bornes rentrantes, qui repose sur la répétition d'un unique mot. Il convient de signaler que la notion des signes et des prodiges donne lieu, elle aussi, aux versets 4,30 et 5,12, à une récurrence de la phrase « survenir des signes et des prodiges » (σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι), qui unifie davantage les trois sous-ensembles de ce cinquième sous-ensemble de notre texte :

v. 4,30	[...] pour guérir et <u>pour que surviennent des signes et des prodiges</u> [...]	... εἰς ἴασιν καὶ <b>σημεῖα καὶ τέρατα</b> γίνεσθαι [...]
v. 5,12	par les mains des apôtres <u>survenaient de nombreux signes et prodiges</u> ...	Διὰ δὲ τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων <b>ἐγίνετο σημεῖα καὶ τέρατα</b> πολλὰ

Sur le plan narratif, par ailleurs, on remarque de nouveau, aux versets 5,12-16, la présence de verbes à l'imparfait, tels que « se produisaient » (ἐγίνετο), « étaient » (ἦσαν), « s'ajoutaient » (προσετίθεντο), etc., qui caractérisent la présence d'un sommaire. La reprise du discours narratif au verset 17, avec des verbes à l'aoriste, marque alors un nouveau changement de forme littéraire. Tous ces critères délimitent clairement ce cinquième sous-ensemble de notre texte.

#### Ac 5, 17-42

Dans ce sixième et dernier sous-ensemble (A') du second volet de notre diptyque, la référence à la présence des apôtres au Temple pour enseigner le peuple donne lieu, aux versets 20-21a et 42, à une double occurrence des mots « dans le temple » (ἐν τῷ ἱερῷ) et du verbe « enseigner » (διδάσκω). Mais à ces deux répétitions s'ajoute une troisième récurrence des mêmes mots, au verset 25, ainsi que la récurrence du verbe « se tenir debout » (ἵστημι), aux versets 20 et 25 :

v. 5,20-21a	<u>Allez et, debout dans le temple</u> , dites au peuple toutes les paroles de cette vie. Ayant entendu, ils entrèrent <u>dans le temple</u> au lever du jour <u>et ils enseignaient</u> .	πορεύεσθε καὶ σταθέντες λαλεῖτε <u>ἐν τῷ ἱερῷ</u> τῷ λαῷ πάντα τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης. ἀκούσαντες δὲ εἰσῆλθον ὑπὸ τὸν ὄρθρον <u>εἰς τὸ ἱερὸν καὶ ἐδίδασκον</u> .
v. 5,25	[...] voici que les hommes qui avaient été mis dans la prison sont <u>debout dans le temple, en train d'enseigner</u> le peuple.	ἰδοὺ οἱ ἄνδρες οὓς ἔθεσθε ἐν τῇ φυλακῇ εἰσὶν <u>ἐν τῷ ἱερῷ ἐστῶτες καὶ διδάσκοντες</u> τὸν λαόν.
v. 5,42	<u>Et chaque jour dans le temple</u> et de maison en maison, <u>ils ne cessaient d'enseigner</u> et d'annoncer la bonne nouvelle du messie Jésus.	<u>πᾶσάν τε ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ</u> καὶ κατ' οἶκον <u>οὐκ ἐπαύοντο διδάσκοντες</u> καὶ εὐαγγελιζόμενοι τὸν χριστὸν Ἰησοῦν.

Il s'agit ici d'une inclusion à borne initiale rentrante (5,20-21a) et à borne finale normale (5,42) qui, au niveau du sens, s'appuie sur la répétition de plusieurs mots. L'unité de cette section se trouve d'ailleurs renforcée, aux versets 18 et 40, par la mention respective de l'arrestation et de la libération des apôtres :

v. 5,18	Et ils mirent les mains sur les apôtres <b><u>et les mirent en détention</u></b> publique.	καὶ ἐπέβαλον τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ἀποστόλους <b><u>καὶ ἔθεντο αὐτοὺς ἐν τηρήσει δημοσίᾳ.</u></b>
v. 5,40	[...] <b><u>et ils les relâchèrent.</u></b>	τοὺς ἀποστόλους [...] <b><u>καὶ ἀπέλυσαν.</u></b>

Cette nouvelle inclusion, à bornes initiale et finale rentrantes, repose ici encore sur un rapport antithétique. Sur le plan narratif, ce sous-ensemble est marqué par une reprise du discours narratif au verset 5,17 : les verbes y sont conjugués à l'aoriste, comparativement aux verbes à l'imparfait qui figurent aux versets précédents (5,12-16). À la fin du texte, par ailleurs, la présence d'un nouveau marqueur chronologique au verset 6,1, combinée avec l'entrée en scène des nouveaux protagonistes que sont les Hellénistes et les Hébreux, confirment la pertinence des limites du dernier sous-ensemble de notre diptyque.

Ce premier coup d'œil sur les textes montre bien que non seulement l'ensemble des chapitres 2 à 5 forment-ils une unité distincte à l'intérieur du livre des Actes, mais qu'il en est ainsi également de chacun des six sous-ensembles qui composent cette section. En reprenant le schéma d'ensemble de notre texte, nous nous pencherons maintenant sur les liens structurels qui unissent entre eux les différents sous-ensembles considérés d'abord par « tranche », c'est-à-dire sur le plan horizontal.

## b) Découpage du texte par tranche

### 1. La tranche A-A'

Figure 2 – La tranche A-A'

A [2,1-40]	A' [5,17-42]
v. 1-4 : l'effusion de l'Esprit	v. 17-18 : arrestation des apôtres
v. 5-13 : la réaction de la foule	v. 19-21a : intervention de l'ange
v. 14-36 : le discours de Pierre	v. 21b-26 : recherche par les autorités
v. 37-40 : l'appel à la repentance (avec promesse du don de l'Esprit)	v. 27-28 : comparution
	v. 29-32 : discours de Pierre
	v. 33 : réaction de l'auditoire (négative)
	v. 34-39 : intervention d'un membre influent
	v. 40-42 : décision du sanhédrin : châtement et libération des apôtres

C'est dans la tranche A-A' de notre texte que se manifeste avec le plus d'intensité l'opposition des autorités juives vis-à-vis l'événement de la Pentecôte. Plusieurs récurrences unissent les deux blocs A et A' de cette tranche. Ainsi en est-il, par exemple, de l'expression de la « plénitude » par la récurrence du verbe « remplir » (*πληρόω*) aux versets 2,2 et 5,28, et du verbe « remplir » (*πίμπλημι*) aux versets 2,4 et 5,17 :

v. 2,2	Et il se produisit soudain [venu] du ciel un son, comme d'un vent violent <b>et il remplit toute la maison</b> où ils étaient assis.	καὶ ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὡσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας καὶ <b>ἐπλήρωσεν</b> ὅλον τὸν οἶκον οὗ ἦσαν καθήμενοι.
v. 5,28	mais <b>voici que vous avez rempli</b> Jérusalem de votre doctrine [...]	ἰδοὺ <b>πεπληρώκατε</b> τὴν Ἱερουσαλήμ τῆς διδασκαλίας ὑμῶν [...]
v. 2,4	<b>Et ils furent tous remplis</b> d'Esprit saint et ils commencèrent à parler d'autres langues, [...]	καὶ <b>ἐπλήσθησαν</b> πάντες πνεύματος ἁγίου καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἐτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς.
v. 5,17	Le grand prêtre se releva et tous ceux avec lui, le parti des Sadducéens, <b>furent remplis de jalousie</b> [...]	Ἀναστάς δὲ ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ, ἢ οὓσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων, <b>ἐπλήσθησαν ζήλου</b> [...]

Les interlocuteurs des apôtres éprouvent également, dans chacun des deux blocs, le même sentiment de perplexité, comme en témoigne la récurrence du verbe *διαπορέω*, aux versets 2,12 et 5,24 :

v. 2,12	<b>Ils étaient tous stupéfaits et ils étaient perplexes</b> , [...]	<b>ἐξίσταντο δὲ πάντες καὶ διηπόρουν</b> [...]
v. 5,24	[...] le commandant du temple et les <b>grands-prêtres étaient perplexes</b> à leur sujet [...]	[...] τούτους ὃ τε στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ καὶ οἱ ἀρχιερεῖς, <b>διηπόρουν</b> περὶ αὐτῶν [...]

Les verbes « parler » (*λαλέω*) et « écouter » ou « entendre » (*ἀκούω*), deux verbes qu'il est naturel de rencontrer dans le cadre d'une proclamation, font eux aussi l'objet de multiples récurrences :

v. 2,4	[...] et <u>ils commencèrent à parler d'autres langues</u> [...]	[...] καὶ ἤρξαντο <u>λαλεῖν</u> ἐτέραις γλώσσαις [...]
v. 2,6	[...] parce que <u>chacun les entendait parler dans son propre dialecte.</u>	[...] ὅτι <u>ἤκουον</u> εἷς ἕκαστος τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ <u>λαλοῦντων</u> αὐτῶν.
v. 2,7	[...] voici, tous <u>ceux-ci qui parlent ne sont-ils pas Galiléens?</u>	[...] οὐχ ἰδοὺ <u>ἅπαντες</u> οὗτοί εἰσιν <u>οἱ λαλοῦντες</u> Γαλιλαῖοι;
v. 2,11	[...] <u>nous les entendons parler</u> dans nos langues des merveilles de Dieu.	[...] <u>ἀκούομεν λαλοῦντων</u> αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ.
v. 5,20	Allez et, <u>debout dans le temple, annoncez au peuple</u>	πορεύεσθε καὶ <u>σταθέντες λαλεῖτε</u> ἐν τῷ ἱερῷ τῷ λαῷ
v. 5,40	[...] ils ordonnèrent, après les avoir roués de coups, <u>de ne plus parler au nom de Jésus</u> [...]	[...] δείραντες παρήγγειλαν <u>μὴ λαλεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι</u> τοῦ Ἰησοῦ [...]

Le verbe « écouter » (*ἀκούω*) fait même l'objet d'une récurrence plus étoffée, aux versets 2,22 et 5,24, par la récurrence des mots « écouter ces paroles » :

v. 2,22	Hommes Israélites, <u>écoutez ces paroles</u> : · [...]	Ἄνδρες Ἰσραηλῖται, <u>ἀκούσατε τοὺς λόγους τούτους</u> · [...]
v. 5,24	Comme ils <u>écoutaient ces paroles</u> , · [...]	ὡς δὲ <u>ἤκουσαν τοὺς λόγους τούτους</u> · [...]

Plusieurs mots donnent également lieu à des récurrences dans l'un et l'autre bloc. Tel est le cas du mot « projet » (*βουλή*) aux versets 2,23 et 5,38 :

v. 2,23	celui-ci, livré par la main de personnes impies <u>selon un projet défini</u> et avec la pré-connaissance de Dieu, [...]	τοῦτον <u>τῆ ὀρισμένη βουλῇ</u> καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτον διὰ χειρὸς ἀνόμων · [...]
v. 5,38	parce que <u>si c'est des hommes que vient ce projet</u> ou cette œuvre, elle sera détruite; [...]	ὅτι ἐὰν ᾗ ἐξ ἀνθρώπων ἡ <u>βουλή</u> αὕτη ἢ τὸ ἔργον τοῦτο, καταλυθήσεται, · [...]

Il en est également ainsi de l'expression « hommes israélites » (*ἄνδρες Ἰσραηλῖται*), qu'on retrouve aux versets 2,22 et 5,35 :

v. 2,22	<b>Hommes Israélites</b> , écoutez ces paroles: [...]	<b>Ἄνδρες Ἰσραηλῖται</b> , ἀκούσατε τοὺς λόγους τούτους · [...]
v. 5,35	Et il leur dit : <b>Hommes Israélites</b> , prenez garde à ce que vous projetez de faire à ces hommes. · [...]	εἶπέν τε πρὸς αὐτούς· <b>ἄνδρες Ἰσραηλῖται</b> , προσέχετε ἑαυτοῖς ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις τούτοις τί μέλλετε πράσσειν.

Mais les récurrences les plus significatives résident essentiellement dans les paroles du kérygme. On les retrouve de façon répétée, lorsqu'il est question de l'exaltation (versets 2,23 et 5,31), de la rémission des péchés (versets 2,38 et 5,31) ou du témoignage des apôtres (versets 2,32 et 5,31) :

v. 2,33	<b>Ayant été exalté</b> ainsi par la <b>droite de Dieu</b> [...]	τῆ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς · [...]
v. 5,31	C'est <b>lui</b> que <b>Dieu a, par sa droite, exalté</b> prince et sauveur, [...]	τοῦτον ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὑψώσεν τῆ δεξιᾷ αὐτοῦ · [...]
v. 2,38	[...] que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus Christ <b>pour la rémission de vos péchés</b> [...]	[...] καὶ βαπτισθῆτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν [...]
v. 5,31	[...] pour donner la repentance à Israël et <b>la rémission des péchés.</b>	[...] δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.
v. 2,32	[...] ce dont <b>nous tous sommes témoins</b>	[...] οὗ πάντες ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες·
v. 5,31	Et nous, <b>nous sommes témoins</b> de ces choses [...]	καὶ ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες τῶν ῥημάτων τούτων [...]

Les récurrences se présentent plutôt sous une forme synonymique, lorsqu'il s'agit de la crucifixion (versets 2,23.36; 5,30) ou de la résurrection (versets 2,24.32; 5,30) :

v. 2,23	celui-ci, [...] vous l'avez fait périr <b>en le fixant à une croix</b>	τοῦτον [...] <b>προσπήξαντες ἀνείλατε</b>
v. 2,36	[...] ce Jésus que <b>vous avez crucifié.</b> ·	[...] τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε.
v. 5,30	· [...] Jésus sur qui vous avez porté la main <b>en le pendant au bois</b>	[...] Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς διεχειρίσασθε <b>κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου</b>
v. 2,24	Lui que <b>Dieu a relevé</b> [...]	ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν [...]
v. 2,32	Ce <b>jésus, Dieu l'a relevé,</b> [...]	τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεός [...]
v. 5,30	Le <b>Dieu</b> de nos pères <b>a relevé Jésus</b> · [...]	ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν ἤγειρεν Ἰησοῦν · [...]

Enfin, la mention de l'Esprit, si fréquente en A avec ses récurrences aux versets 2,4.17.18.33.38, donne lieu à une récurrence en A', au verset 5,32 :

v. 2,38	[...] et vous recevrez <b>le don du Saint Esprit.</b>	[...] καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος ·
v. 5,32	Et nous, nous sommes témoins de ces choses, <b>et aussi l'Esprit saint</b> que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent.	καὶ ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες τῶν ῥημάτων τούτων <b>καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον</b> ὃ ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ.

## 2. La tranche B-B'

Figure 3 – La tranche B-B'

<p>B [2,41-47]</p> <p>Sommaire général sur l'accroissement et la vie de la communauté</p>	<p><b>B' [4,23-5,16]</b></p> <p>v. 23-31 : prière des apôtres v. 32-35 : sommaire sur la mise en commun des biens v. 36-37 : exemple positif (Joseph Barnabas) v. 5,1-11 : exemple négatif (Ananias et Saphira) v.12-16 : sommaire sur la notoriété des apôtres</p>
---	---

La deuxième tranche de notre texte, plus synthétique que les deux autres, n'en est pas moins riche de récurrences. Il faut mentionner, tout d'abord, le climat d'harmonie qui semblait régner à l'origine et que le texte évoque par l'expression « d'un commun accord » (ὁμοθυμαδόν), aux versets 2,46 et 5,12 ; ce rapport de mots s'accompagne, du reste, d'un rapport d'idée entre le temple et le portique de Salomon :

v. 2,46	Et jour après jour, <b>persévérants d'un commun accord</b> dans le temple, [...]	καθ' ἡμέραν τε <u>προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδόν</u> ἐν τῷ ἱερῷ, [...]
v. 5,12	[...] Et ils étaient tous, <b>d'un commun accord</b> , au portique de Salomon.	[...] καὶ ἦσαν <u>ὁμοθυμαδόν ἅπαντες</u> ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶντος.

La crainte qui anime les premiers chrétiens suscite également une triple récurrence du verbe « survenir » (γίνομαι) et du mot « crainte » (φόβος), aux versets 2,43 et 5,5.11 :

v. 2,43	<b>La crainte survenait en toute âme</b> , de nombreux prodiges et signes survenaient par les apôtres.	<b>ἐγίνετο δὲ πάση ψυχῇ φόβος</b> , πολλά τε τέρατα καὶ σημεῖα διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο.
v. 5,5	En entendant ces paroles, Ananias tomba et expira, <b>et une grande crainte survint</b> chez tous ceux qui écoutaient.	ἀκούων δὲ ὁ Ἀνανίας τοὺς λόγους τούτους πεσὼν ἐξέψυξεν, <b>καὶ ἐγένετο φόβος μέγας</b> ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας.
v. 5,11	<b>il survint une grande crainte</b> parmi toute l'assemblée et parmi tous ceux qui entendaient parler de ces choses.	<b>καὶ ἐγένετο φόβος μέγας</b> ἐφ' ὅλην τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας ταῦτα.

Le texte souligne aussi la présence de signes et de prodiges marquant la vie de la communauté, par la récurrence des mots « apôtres » (τῶν ἀποστόλων) et « survenaient des signes et des prodiges » (ἐγίνετο σημεῖα καὶ τέρατα), aux versets 2,43 et 5,12:

v. 2,43	La crainte survenait en toute âme, <b>de nombreux prodiges et signes survenaient par les apôtres.</b>	ἐγίνετο δὲ πάση ψυχῇ φόβος, <b>πολλά τε τέρατα καὶ σημεῖα διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο.</b>
v. 5,12	<b>Par les mains des apôtres survenaient de nombreux signes et prodiges</b> parmi le peuple. [...]	<b>Διὰ δὲ τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο σημεῖα καὶ τέρατα πολλά ἐν τῷ λαῷ.</b> [...]

La mise en commun des biens fait aussi l'objet de récurrences intéressantes : tout d'abord, autour des mots « tout » et « commun » (ἅπαντα κοινὰ), aux versets 2,44 et 4,32; puis, autour du verbe « distribuer » (διαμερίζω) et de l'expression « selon ce dont quiconque avait besoin (καθότι ἂν τις χρείαν εἶχεν), aux versets 2,45 et 4,35 :

v. 2,44	Tous ceux qui continuaient de croire étaient dans un même lieu <u>et ils avaient toute chose commune.</u>	πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ <u>καὶ εἶχον ἅπαντα κοινὰ.</u>
v. 4,32	La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme, et pas un ne disait être à lui aucun de ses propres biens, <u>mais tout leur était commun.</u>	Τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν καρδία καὶ ψυχὴ μία, καὶ οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι <u>ἀλλ' ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινὰ.</u>
v. 2,45	Et ils vendaient propriétés et biens <u>et ils les distribuèrent à tous, selon ce dont quiconque avait besoin</u>	καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ <u>διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν καθότι ἂν τις χρείαν εἶχεν</u>
v. 4,35	et le déposaient aux pieds des apôtres, et il <u>était distribué à chacun selon ce dont quiconque avait besoin.</u>	καὶ ἐτίθουν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων, <u>διεδίδετο δὲ ἐκάστῳ καθότι ἂν τις χρείαν εἶχεν.</u>

Enfin, la triple récurrence du verbe « ajouter » (προστίθημι), aux versets 2,41.47 et 5,14, témoigne bien de l'attrait suscité par la communauté primitive :

v. 2,41	Ceux qui accueillirent ainsi sa parole se firent baptiser <u>et environ trois mille âmes s'ajoutèrent ce jour-là.</u>	οἱ μὲν οὖν ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον αὐτοῦ ἐβαπτίσθησαν <u>καὶ προσετέθησαν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ψυχαὶ ὡσεὶ τρισχίλια.</u>
v. 2,47	[...] <u>et le seigneur ajoutait</u> , jour après jour, <u>les sauvés</u> [aux croyants] réunis dans un même lieu.	[...] <u>ὁ δὲ κύριος προσετίθει</u> τοὺς σωζομένους καθ' ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό.
v. 5,14	<u>Et encore davantage de croyants au seigneur s'ajoutaient</u> , <i>une multitude d'hommes et de femmes,</i>	<u>μᾶλλον δὲ προσετίθεντο πιστεύοντες τῷ κυρίῳ,</u> πλήθη ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν,

### 3. La tranche C-C'

Figure 4 – La tranche C-C'

<b>C [3,1-26]</b>	<b>C' [4,1-22]</b>
v. 1-8 : guérison de l'infirmes v. 9-11 : réaction des fidèles du Temple v. 12-26 : discours de Pierre <ul style="list-style-type: none"> <li>• témoignage sur Jésus (v. 13-18)</li> <li>• appel à la repentance (v. 19-26)</li> </ul>	v. 1-2 : arrestation de Pierre et Jean; [v. 3 : note sur l'accroissement]; v. 4-7 : comparution (interrogatoire) v. 8-12 : discours de Pierre (témoignage) v. 13-17 : délibérations du Sanhédrin; v. 18 : décision d'interdire de proclamer v.19-20 réponse des apôtres : annonce de la désobéissance v. 21-22 : libération des apôtres

Cette troisième tranche se situe à la charnière entre les premiers succès de la prédication et les débuts de la relation d'opposition avec les autorités juives. La guérison miraculeuse de l'infirmes suscite l'étonnement, tant chez les fidèles du Temple que chez les membres du sanhédrin : un étonnement mêlé d'admiration chez les premiers, de suspicion chez les seconds. La comparaison des deux blocs fait voir néanmoins plusieurs récurrences, souvent reliées au kérygme. Il faut mentionner tout d'abord la récurrence des mots « nom du Messie Jésus le Nazôréen » (ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου), aux versets 3,6 et 4,10 :

v. 3,6	[...] <u>au nom du Messie Jésus le Nazôréen</u> , relève-toi et marche.	[...] <u>ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου</u> [ἔγειρε καὶ] περιπάτει.
v. 4,10	Que l'on sache, vous tous et tout le peuple d'Israël, que <u>c'est par le nom du Messie Jésus le nazôréen</u> , [...]	γνωστὸν ἔστω πᾶσιν ὑμῖν καὶ παντὶ τῷ λαῷ Ἰσραὴλ ὅτι <u>ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου</u> [...]

La proclamation de la résurrection de Jésus fait aussi l'objet d'une récurrence des mots « que Dieu a relevé des morts » (ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν), aux versets 3,16 et 4,10 :

v. 3,15	<u>Vous avez tué le prince de la vie, que Dieu a relevé des morts</u> , ce dont nous sommes témoins.	τὸν δὲ ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἀπεκτείνετε <u>ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν</u> , οὗ ἡμεῖς μάρτυρές ἐσμεν.
v. 4,10	c'est par le nom du Messie Jésus le nazôréen, <u>que vous avez crucifié et que Dieu a relevé des morts</u> , c'est par ce nom que l'homme que voici se présente devant vous en pleine santé. [...]	[...] ὅτι ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου <u>ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε, ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν</u> , ἐν τούτῳ οὗτος παρέστηκεν ἐνώπιον ὑμῶν ὑγιής.

Il en est de même du verbe « reconnaître » (ἐπιγινώσκω), aux versets 3,10 et 4,13 .

v. 3,10	<b>Ils le reconnaissent</b> parce que c'était lui qui était assis à la belle porte du temple pour demander l'aumône et ils furent remplis d'étonnement et d'admiration pour ce qui lui était arrivé.	<b>ἐπεγίνωσκον δὲ αὐτὸν</b> ὅτι αὐτὸς ἦν ὁ πρὸς τὴν ἐλεημοσύνην καθήμενος ἐπὶ τῇ ὡραία πύλῃ τοῦ ἱεροῦ καὶ ἐπλήσθησαν θάμβους καὶ ἐκστάσεως ἐπὶ τῷ συμβεβηκότι αὐτῷ.
v. 4,13	Or, voyant la hardiesse de Pierre et Jean et ayant constaté qu'ils étaient des hommes sans instruction ni culture, <b>ils s'étonnaient et ils les reconnaissent</b> parce qu'ils avaient été avec Jésus	Θεωροῦντες δὲ τὴν τοῦ Πέτρου παρρησίαν καὶ Ἰωάννου καὶ καταλαβόμενοι ὅτι ἄνθρωποι ἀγράμματοί εἰσιν καὶ ἰδιῶται, <b>ἐθαύμαζον ἐπεγίνωσκόν τε αὐτούς</b> ὅτι σὺν τῷ Ἰησοῦ ἦσαν,

Les verbes « relâcher » (*ἀπολύω*) et « glorifier » (*δοξάζω*) font tous deux aussi l'objet d'une récurrence, aux versets 3,13 et 4,21 :

v. 3,13	Le Dieu d'Abraham, [le Dieu] d'Isaac et [le Dieu] de Jacob, <b>le Dieu de nos pères a glorifié son serviteur Jésus</b> , que vous avez certes livré et renié en présence de Pilate, <b>alors que celui-là avait décidé de le relâcher.</b>	ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ [ὁ θεὸς] Ἰσαὰκ καὶ [ὁ θεὸς] Ἰακώβ, ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, <b>ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν</b> ὃν ὑμεῖς μὲν παρεδώκατε καὶ ἠρνήσασθε κατὰ πρόσωπον Πιλάτου, <b>κρίναντος ἐκείνου ἀπολύειν</b> .
v. 4,21	Les ayant menacés de nouveau, <b>ils les relâchèrent</b> , n'ayant rien trouvé pour les punir, à cause du peuple, <b>parce que tous glorifiaient Dieu</b> pour ce qui s'était produit.	οἱ δὲ προσαπειλησάμενοι <b>ἀπέλυσαν αὐτούς</b> , μηδὲν εὐρίσκοντες τὸ πῶς κολάσωνται αὐτούς, διὰ τὸν λαόν, <b>ὅτι πάντες ἐδόξαζον τὸν θεὸν ἐπὶ τῷ γεγονότι</b>

### c) *Découpage du texte par volet*

L'examen par tranche nous fait voir la présence de liens structurels qui unissent sur le plan horizontal les différents sous-ensembles de notre texte. Il nous faut maintenant envisager le texte sur le plan vertical, c'est-à-dire par volet. Le volet ABC (2,1-3,26) se situe en effet, dans un contexte de témoignage devant le peuple, alors que le volet C'B'A' (4,1-5,42) se situe plutôt dans un contexte de témoignage devant le sanhédrin. L'examen successif des deux volets permettra peut-être de resserrer encore davantage les liens structurels présents dans notre texte.

## Le volet ABC (2,1-3,26)

Figure 5 – Le volet ABC

	<b>A [2,1-40]</b> v. 1-4 : l'effusion de l'Esprit v. 5-13 : la réaction de la foule v. 14-36 : le discours de Pierre v. 37-40 : l'appel à la repentance (avec promesse du don de l'Esprit)
	<b>B [2,41-47]</b> <b>Sommaire général</b> <b>sur l'accroissement et la vie de la communauté</b>
	<b>C [3,1-26]</b> v. 1-8 : La guérison de l'infirmes v. 9-11 : la réaction des fidèles du Temple v. 12-26 : le discours de Pierre <ul style="list-style-type: none"> <li>• témoignage sur Jésus (v. 13-18)</li> <li>• appel à la repentance (v. 19-26)</li> </ul>

Le volet ABC voit s'accomplir par l'événement de la Pentecôte la promesse faite par Dieu de répandre son Esprit sur son peuple. Deux éléments contribuent, autour de ce thème, à unir les sous-ensembles du volet : d'une part, la récurrence des mots « pour vous » (ὕμῖν) qui, aux versets 2,39 en A et 3.20.25 en A', identifient clairement les destinataires de cette promesse; d'autre part, le rapport d'idée entre la double mention de la promesse aux versets 2,33.39 en A, et l'évocation de ses destinataires, aux versets 3,20.25 :

v. 2,33	Ayant été exalté ainsi par la droite de Dieu et ayant reçu d'après du père la <b>promesse de l'Esprit saint</b> , il a répandu ce que vous voyez et vous entendez. [...]	τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς, τὴν τε <b>ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς</b> , ἐξέχεεν τοῦτο ὃ ὑμεῖς [καὶ] βλέπετε καὶ ἀκούετε.
v. 2,39	<b>Elle est pour vous</b> , en effet, la <b>promesse</b> , et pour vos enfants et pour tous ceux qui sont au loin, [...]	<b>ὕμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία</b> καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακρὰν, [...]
v. 3,20	[...] et qu'il envoie <b>Jésus qu'il a désigné comme Messie pour vous</b> ,	[...] καὶ ἀποστείλῃ <b>τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν χριστὸν Ἰησοῦν</b> ,
v. 3,25	<b>C'est d'abord pour vous</b> que Dieu a relevé son serviteur et l'a envoyé vous bénir	<b>ὕμῖν πρώτον ἀναστήσας</b> ὁ θεὸς τὸν παῖδα αὐτοῦ ἀπέστειλεν αὐτὸν εὐλογοῦντα ὑμᾶς

Cette promesse ayant été transmise par le prophète Joël, les mots « prophète » (προφήτης) et « prophétiser (προφητεύω) donnent lieu à plusieurs récurrences aux versets 2,16.17.18 et 3,18.21.22.23.24.25, qui contribuent à souder davantage entre eux les blocs A et C et à faire ainsi l'unité du volet :

v. 2,16	C'est plutôt ce qui a été dit par le <b>prophète</b> Joël :	ἀλλὰ τοῦτο ἐστὶν τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ <b>προφήτου</b> Ἰωήλ·
v. 2,17	[...] je répandrai de mon Esprit sur toute chair, et vos fils et vos filles <b>prophétiseront</b> [...]	[...] ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ <b>προφητεύσουσιν</b> οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν [...]
v. 2,18	Et même sur mes serviteurs et sur mes servantes, en ces jours-là, je répandrai de mon esprit, <u>et ils prophétiseront.</u>	καὶ γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου, <u>καὶ προφητεύσουσιν.</u>
v. 3,18	Mais Dieu a accompli ainsi ce qu'il avait annoncé à l'avance <u>par la bouche de tous les prophètes</u> , [c'est-à-dire] que son Messie souffrirait [...]	ὁ δὲ θεός, ἃ προκατήγγειλεν <u>διὰ στόματος πάντων τῶν προφητῶν</u> παθεῖν τὸν χριστὸν αὐτοῦ, ἐπλήρωσεν οὕτως.
v. 3,21	[...] jusqu'aux temps du rétablissement de toutes choses dont Dieu a parlé depuis des temps immémoriaux, <u>par la bouche de ses saints prophètes.</u>	[...] ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς <u>διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν.</u>
v. 3,22	Moïse a dit, en effet : le Seigneur votre Dieu fera lever parmi vos frères <u>un prophète comme moi;</u>	Μωϋσῆς μὲν εἶπεν ὅτι <b>προφήτην</b> ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν <u>ὡς ἐμέ</u>
v. 3,23	Et il arrivera que soit exterminée du peuple toute âme qui n'écoute pas ce <b>prophète-là.</b>	ἔσται δὲ <u>πᾶσα ψυχὴ ἣτις ἐὰν μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου</u> ἐξολοθρευθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ.
v. 3,24	<u>Et tous les prophètes</u> depuis Samuel et leurs successeurs, autant qu'ils sont, ont parlé et proclamé ces jours.	<u>καὶ πάντες δὲ οἱ προφῆται</u> ἀπὸ Σαμουὴλ καὶ τῶν καθεξῆς ὅσοι ἐλάλησαν καὶ κατήγγειλαν τὰς ἡμέρας ταύτας.
v. 3,25	Vous, <u>vous êtes fils des prophètes</u> et de l'alliance que Dieu a établie avec vos pères	<u>ὕμεῖς ἐστε οἱ υἱοὶ τῶν προφητῶν</u> καὶ τῆς διαθήκης ἧς διέθετο ὁ θεὸς πρὸς τοὺς πατέρας ὑμῶν [...]

Les témoins respectifs de l'événement de la Pentecôte et de la guérison de l'infirme sont saisis d'un même sentiment d'étonnement qui se constate par la relation de nature synonymique entre le verbe « être frappé de stupeur » (ἐξίστημι), aux versets 2,7.11 et les mots « étonnement » (θάμβος) au verset 3,10 et « frappés de stupeur » (ἐκθαμβος) au verset 3,11 :

v. 2,7	<b>Ils étaient stupéfaits</b> et ils s'interrogeaient, en disant: voici, tous ceux-ci qui parlent ne sont-ils pas Galiléens?	<b>ἐξίσταντο</b> δὲ καὶ ἐθαύμαζον λέγοντες· οὐχ ἰδοὺ ἅπαντες οὗτοί εἰσιν οἱ λαλοῦντες Γαλιλαῖοι;
v. 2,11	<b>Ils étaient tous stupéfaits</b> et ils étaient perplexes, en disant l'un à l'autre: Que signifie ceci?	<sup>12</sup> <b>ἐξίσταντο</b> δὲ πάντες καὶ διηπόρουν, ἄλλος πρὸς ἄλλον λέγοντες· τί θέλει τοῦτο εἶναι;
v. 3,10	[...] et ils furent remplis d' <b>étonnement</b> et d'admiration pour ce qui lui était arrivé.	[...] καὶ ἐπλήσθησαν <b>θάμβους</b> καὶ ἐκστάσεως ἐπὶ τῷ συμβεβηκότι αὐτῶ.
v. 3,11	[...] tout le peuple accourut vers eux au portique appelé de Salomon, <b>frappé de stupeur</b>	[...] συνέδραμεν πᾶς ὁ λαὸς πρὸς αὐτοὺς ἐπὶ τῆ στοᾷ τῆ καλουμένη Σολομῶντος <b>ἐκθαμβοί</b> .

Enfin, l'appel à la repentance contenu dans les deux discours du volet ABC suscite la récurrence du verbe « se repentir » (*μετανοέω*) et du mot « péché » (*ἁμαρτία*), aux versets 2,38 et 3,19:

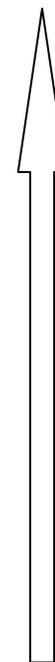
v. 2,38	Pierre leur dit: <b>Repentez-vous</b> , et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus Christ <b>pour la rémission de vos péchés</b> [...]	Πέτρος δὲ πρὸς αὐτούς· <b>μετανοήσατε</b> , [φησίν,] καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ <b>εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν</b> [...]
v. 3,19	<b>Repentez-vous</b> donc et convertissez-vous <b>pour que vos péchés soient effacés</b> [...]	<b>μετανοήσατε</b> οὖν καὶ ἐπιστρέψατε <b>εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας</b> , [...]

L'évocation d'une promesse, le rappel d'une prophétie, le récit de prodiges tels que l'épisode de xénoglossie et celui de la guérison d'un infirme, la référence aux prophètes et l'appel à la repentance en vue de l'accomplissement d'une promesse, voilà autant d'éléments qui mettent en relief caractère eschatologique du volet ABC. Cette évocation n'est sans doute pas étrangère à la nature de l'auditoire de Juifs d'humble condition, pieux et sincères, auquel s'adresse le message. Sur ce plan comme sur d'autres, il en sera bien différemment au volet C'B'A'.

## Le volet C'B'A'

Figure 6 – Le volet C'B'A'

<b>A' [5,17-42]</b>	
v. 17-18 :	arrestation des apôtres
v. 19-21a :	intervention de l'ange
v. 21b-26 :	recherche par les autorités
v. 27-28 :	comparution
v. 29-32 :	discours de Pierre
v. 33 :	réaction de l'auditoire (négative)
v. 34-39 :	intervention d'un membre influent
v. 40-42 :	décision du sanhédrin : châtement et libération des apôtres
<b>B' [4,23-5,16]</b>	
v. 23-31 :	prière des apôtres
v. 32-35 :	sommaire sur la mise en commun des biens
v. 36-37 :	exemple positif de Joseph Barnabas
v. 5,1-11 :	exemple négatif d'Ananias et de Saphira
v. 12-16 :	sommaire sur la notoriété des apôtres
<b>C' [4,1-22]</b>	
v. 1-2 :	arrestation de Pierre et Jean
[v. 3 :	note sur l'accroissement]
v. 4-7 :	comparution (interrogatoire)
v. 8-12 :	discours de Pierre (témoignage)
v. 13-17 :	délibérations du Sanhédrin
v. 18 :	décision d'interdire de proclamer
v. 19-20 :	réponse des apôtres : annonce de la désobéissance
v. 21-22 :	libération des apôtres



Le second volet de notre texte se situe pour sa part dans le cadre d'un conflit avec les autorités juives, qui s'accroît à mesure que progresse le récit. Les deux discours de Pierre s'adressent ici à un auditoire plus ou moins hostile à son message. L'unité du second volet est assurée, d'une part, par la récurrence des mots « et ils mirent les mains sur » et « ils les placèrent en détention » (καὶ ἐπέβαλον [...] τὰς χεῖρας καὶ ἔθεντο εἰς τήρησιν), aux versets 4,3 et 5,18, ainsi que par la récurrence des mots « ils les relâchèrent » (ἀπέλυσαν) aux versets 4,21 et 5,40 :

v. 4,3	<u>[...] Ils mirent les mains sur eux et les placèrent en détention jusqu'au lendemain, car c'était déjà le soir.</u>	<u>καὶ ἐπέβαλον αὐτοῖς τὰς χεῖρας καὶ ἔθεντο εἰς τήρησιν εἰς τὴν αὐριον· ἦν γὰρ ἑσπέρα ἤδη.</u>
v. 5,18	<u>Et ils mirent les mains sur les apôtres et les placèrent en détention publique.</u>	<u>καὶ ἐπέβαλον τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ἀποστόλους καὶ ἔθεντο αὐτοὺς ἐν τηρήσει δημοσία.</u>

v. 4,21	Les ayant menacés de nouveau, <b><u>ils les relâchèrent</u></b> . [...]	οἱ δὲ προσαπειλησάμενοι <b><u>ἀπέλυσαν</u></b> αὐτούς, [...]
v. 5,40	Et ayant convoqué les apôtres, ils ordonnèrent, après les avoir roués de coups, de ne plus parler au nom de Jésus et <b><u>ils les relâchèrent</u></b> .	καὶ προσκαλεσάμενοι τοὺς ἀποστόλους δείραντες παρήγγειλαν μὴ λαλεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ καὶ <b><u>ἀπέλυσαν</u></b> .

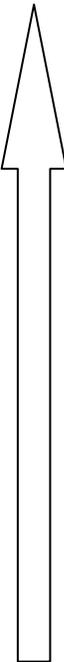
On remarque aussi, d'autre part, la récurrence du verbe « enseigner » (διδάσκω), aux versets 4,18 en C' et 5,21.25.28.42 en A'. Parmi ces récurrences, celles des versets 4,18 et 5,28 contribuent plus particulièrement à unifier les deux blocs :

v. 4,18	Et les ayant appelés, ils leur ordonnèrent <b><u>de ne plus [rien] prononcer ni enseigner au nom de Jésus</u></b> .	Καὶ καλέσαντες αὐτούς παρήγγειλαν τὸ καθόλου μὴ φθέγγεσθαι μηδὲ <b><u>διδάσκειν</u></b> ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ.
v. 5,21	Ayant entendu, ils entrèrent dans le temple au lever du jour et <b><u>ils enseignaient</u></b> . [...]	ἀκούσαντες δὲ εἰσῆλθον ὑπὸ τὸν ὄρθρον εἰς τὸ ἱερόν καὶ <b><u>ἐδίδασκον</u></b> . [...]
v. 5,25	[...] voici que les hommes qui avaient été mis dans la prison <b><u>sont debout dans le temple, en train d'enseigner le peuple</u></b> .	[...] ὅτι ἰδοὺ οἱ ἄνδρες οὓς ἔθεσθε ἐν τῇ φυλακῇ εἰσὶν ἐν τῷ ἱερῷ ἐστῶτες καὶ <b><u>διδάσκοντες</u></b> τὸν λαόν.
v. 5,28	[...] nous vous avons donné ordre <b><u>de ne pas enseigner en ce nom</u></b> , mais voici que vous avez rempli Jérusalem de votre doctrine [...]	[...] [οὐ] παραγγελία παρηγγείλαμεν ὑμῖν μὴ <b><u>διδάσκειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τούτῳ</u></b> , καὶ ἰδοὺ πεπληρώκατε τὴν Ἱερουσαλήμ τῆς διδαχῆς ὑμῶν [...]
v. 5,42	Et chaque jour dans le temple et de maison en maison, <b><u>ils ne cessaient d'enseigner</u></b> et d'annoncer la bonne nouvelle du messie Jésus.	πᾶσάν τε ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ καὶ κατ' οἶκον <b><u>οὐκ ἐπαύοντο διδάσκοντες</u></b> καὶ εὐαγγελιζόμενοι τὸν χριστόν Ἰησοῦν

#### *d) Les discours de Pierre*

Au-delà des récurrences qui se dégagent d'une observation de notre texte par tranche et par volet, il existe d'autres liens qui unissent davantage le texte. Les discours de Pierre en fournissent des exemples éloquentes. Chaque volet de notre diptyque renferme en effet, dans ses deux sous-ensembles périphériques, un discours de Pierre. Long de 22 versets au chapitre 2 (2,14-36), le discours devient de plus en plus bref par la suite, pour ne couvrir que 4 versets au chapitre 5 (5,29-32). On peut dire en quelque sorte que les discours de Pierre résonnent aux quatre coins du diptyque, tel un écho qui s'atténue à mesure qu'il se répercute.

Figure 7 – Les discours de Pierre

	<b>A [2,1-40]</b> v. 1-4 : v. 5-13 : <b>v. 14-36 : discours de Pierre</b> (22 versets) v. 37-40 :	<b>A' [5,17-42]</b> v. 17-18 : v. 19-21a : v. 21b-26 : v. 27-28 : <b>v. 29-32 : discours de Pierre</b> (4 versets) v. 33 : v. 34-39 : v. 40-42 :	
	<b>B [2,41-47]</b>	<b>B' [4,23-5,16]</b>	
	<b>C [3,1-26]</b> v. 1-8 : v. 9-11 : <b>v. 12-26 : discours de Pierre</b> (15 versets)	<b>C' [4,1-22]</b> v. 1-2 : [v. 3 : v. 4-7 : <b>v. 8-12 : discours de Pierre</b> (5 versets) v. 13-17 : v. 18 : v. 19-20 : v. 21-22 :	

Le « dénominateur commun » de tous ces discours réside dans l'affirmation de la mort-résurrection de Jésus, qui donne d'abord lieu à une occurrence du verbe « relever » (*ἀνίστημι*) dans le premier discours au verset 2,24a, suivi d'une triple récurrence du verbe « relever » (*ἐγείρω*) dans les trois autres discours, aux versets 3,15; 4,10 et 5,30 :

v. 2,23-24a	celui-ci, livré par la main de personnes impies selon un plan défini et avec la préconnaissance de Dieu, vous l'avez fait périr en le fixant à une croix, <u>lui que Dieu a relevé</u> ,	τοῦτον τῇ ὀρισμένη βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτον διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπήξαντες ἀνείλατε, <u>ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν</u>
v. 3,15	Vous avez tué le prince de la vie, <u>que Dieu a relevé des morts</u> , ce dont nous sommes témoins.	τὸν δὲ ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἀπεκτείνετε <u>ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν</u> , οὗ ἡμεῖς μάρτυρές ἐσμεν.
v. 4,10	Que l'on sache, vous tous et tout le peuple d'Israël, que c'est par le nom de Jésus le nazôréen, le messie, que vous avez crucifié et <u>que Dieu a relevé des morts</u> , c'est par ce nom que l'homme que voici se présente devant vous en pleine santé.	γνωστὸν ἔστω πᾶσιν ὑμῖν καὶ παντὶ τῷ λαῷ Ἰσραὴλ ὅτι ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε, <u>ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν</u> , ἐν τούτῳ οὗτος παρέστηκεν ἐνώπιον ὑμῶν ὑγιής.
v. 5,30	<u>Le Dieu de nos pères a relevé</u> Jésus sur qui vous avez porté la main en le pendant au bois.	<u>ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν ἤγειρεν</u> Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς διεχειρίσασθε κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου.

En fait, le cœur de chaque discours se trouve encadré par une inclusion sémitique qui met en évidence l'angle sous lequel il est énoncé. Au chapitre 2, par exemple, le premier et le plus long discours de Pierre met l'accent sur la responsabilité de ses compatriotes vis-à-vis la mort de Jésus, à travers le rapport de synonymie entourant la crucifixion, aux versets 2,23.36 :

v. 2,23	celui-ci, livré par la main de personnes impies selon un plan défini et avec la préconnaissance de Dieu, <b>vous l'avez fixé à une croix et vous l'avez fait périr</b> [...]	τοῦτον τῆ ὠρισμένη βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτον διὰ χειρὸς ἀνόμων <b>προσπήξαντες ἀνείλατε</b> , [...]
v. 2, 36	Par conséquent, que toute la maison d'Israël sache avec certitude que Dieu l'a fait seigneur et messie, <b>ce Jésus que vous avez crucifié</b> .	ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, <b>τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε</b> .

Les discours contenus aux chapitres 3 et 4 mettent tous deux en relief le nom de Jésus comme étant à l'origine de la guérison miraculeuse de l'infirmes, par la récurrence du mot « nom » (*ὄνομα*), aux versets 3,16 et 4,12 :

v. 3,16	Et <u>par la foi en son nom, son nom a renforcé cet homme</u> que vous voyez et que vous connaissez, et la foi à travers lui a donné la santé à cet homme, devant vous tous.	καὶ ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ <b>ὀνόματος</b> αὐτοῦ τοῦτον ὃν θεωρεῖτε καὶ οἶδατε, ἐστερέωσεν τὸ <b>ὄνομα</b> αὐτοῦ, καὶ ἡ πίστις ἢ δι' αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτῷ τὴν ὀλοκληρίαν ταύτην ἀπέναντι πάντων ὑμῶν.
v. 4,12	et en personne d'autre il n'y a le salut, il n'y a <u>pas non plus sous le ciel d'autre nom</u> donné aux hommes par qui il nous faille être sauvés.	καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἢ σωτηρία, <u>οὐδὲ γὰρ ὄνομά</u> ἔστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς.

Enfin, le discours du chapitre 5 met en évidence le thème de l'obéissance à Dieu, par la récurrence du verbe « obéir » (*πειθαρχεῖν*), aux versets 5,29.32) :

v. 5,29	Pierre et les apôtres, répondant, dirent : <u>il faut obéir à Dieu</u> plutôt qu'aux hommes.	ἀποκριθεὶς δὲ Πέτρος καὶ οἱ ἀπόστολοι εἶπαν· <b>πειθαρχεῖν</b> δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις.
v. 5,32	et nous, nous sommes témoins de ces choses, et aussi l'esprit saint que Dieu a donné <u>à ceux qui lui obéissent</u> .	καὶ ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες τῶν ῥημάτων τούτων καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ ἔδωκεν ὁ θεὸς <u>τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ</u> .

On ne saurait passer sous silence, par ailleurs, deux mots-crochets qui, tout comme les discours de Pierre, parsèment les différents sous-ensembles de notre texte pour solidifier davantage leur unité. Il s'agit tout d'abord de l'Esprit saint (*τὸ πνεῦμα ἅγιος*), qui donne lieu à de nombreuses récurrences, aux versets 2,4.33.38; 4,8.25.31; 5,3.32. Il s'agit aussi du mot « nom » (*τὸ ὄνομα*),

dont la récurrence est encore plus fréquente, aux versets 2,21.38; 3,6.16; 4,7.10.11.17; 5,28.40.41. Une telle fréquence n'est pas accidentelle. Selon une ancienne croyance largement répandue, le nom n'est pas qu'une simple « étiquette » : il fait partie intégrante de la personnalité et il traduit la puissance et la volonté<sup>144</sup>. Les dieux grecs portaient des noms, et les Grecs cherchaient constamment à connaître la nature de ces dieux à partir de leur nom<sup>145</sup>. Tout au long de l'Ancien Testament, les Israélites ont eu conscience de la signification et du pouvoir associés au nom. Le nom désignait la personne, il établissait son identité<sup>146</sup>. Donner un nom à quelqu'un revenait à établir sur lui une relation de domination et de possession. Mais en invoquant le nom de Dieu, on signifiait sa foi dans la puissance de son nom. Il en va de même de Jésus. Toute son oeuvre de salut se trouve incluse dans son nom : Ièsous (Ἰησοῦς), correspond en grec au nom hébreu Yehochoua ou Yéchoua « dont la signification généralement admise est “Yah[vé] sauve”<sup>147</sup> ». Mais cette oeuvre est accomplie au nom de Dieu<sup>148</sup>.

La démarche heuristique nous a permis de constater combien les six sous-ensembles, les trois tranches et les deux volets de notre texte, et même les quatre discours de Pierre, sont parsemés de récurrences qui soudent entre eux les différents sous-ensembles et contribuent ainsi à faire l'unité du texte. Nous allons maintenant chercher à comprendre le sens de ces récurrences et de ces parallélismes, grâce à la seconde étape de notre analyse structurale : la démarche herméneutique.

---

<sup>144</sup> Hans BIETENHARD, *op. cit.*, p. 243.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 253-254.

<sup>147</sup> « Jésus », dans André-Marie GÉRARD, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Laffont, 1989, p. 641.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 273.

## B) La démarche herméneutique

Le relevé des récurrences et la recherche des parallélismes ne sont pas de simples opérations « esthétiques ». L'intérêt de la structure du texte réside dans sa fonction de « support au sens » : « Tout texte architecturé sur une base de correspondances à distances peut strictement s'interpréter en fonction de la composition de ses éléments. En d'autres termes, le sens peut – et doit – être déduit de la ou des structures de surface<sup>149</sup>. » Nous allons donc chercher maintenant à voir dans quelle mesure la structure sémantique de notre texte repose sur sa structure formelle. Nous nous pencherons tour à tour sur chacun des deux volets pour mettre en relief, d'une part, les éléments qui unissent leurs différents blocs, mais aussi, d'autre part, les éléments qui les distinguent et ceux qui s'y ajoutent, pour enfin tenter de dégager une interprétation de notre texte.

### 1. Le volet ABC (Ac2,1-3,26)

#### a) Les ressemblances entre les blocs A et C

Chacun des deux blocs périphériques A (2,1-40) et C (3,1-26) du volet ABC semble avoir été rédigé selon un canevas identique. Chacun des deux blocs A et C débute, en effet, par la description d'un événement qui suscite un rassemblement: dans le premier cas, le rassemblement est suscité par un bruit inhabituel (v. 2,2); dans le second cas, c'est tout bonnement l'heure de la prière qui attire les fidèles au Temple (v. 3,1). Dans chaque bloc, les personnes rassemblées sont témoins d'un prodige : en A, d'une part, les apôtres se mettent à parler d'autres langues (v. 2,4), faisant ainsi des gens de l'auditoire les témoins d'un épisode de xénoglossie<sup>150</sup>; en C, d'autre part, les fidèles du Temple voyant marcher et sautiller l'homme qui accompagne Pierre et Jean reconnaissent en lui l'infirme de naissance qu'ils avaient vu, jour après jour, mendier à la Belle porte du Temple (v. 3,9-10). Luc s'assure ainsi, dans chaque cas, de la complicité de son auditoire pour raffermir davantage, par la suite, son argumentation. Cet auditoire est composé, dans les deux cas, de juifs fervents : en A, il s'agit de juifs pieux

---

<sup>149</sup> Marc GIRARD, *op. cit.*, p. 127.

<sup>150</sup> Richard DILLON (*op. cit.*, p. 730b) fait une distinction entre *glossolalia*, qu'il définit comme un discours extatique « en langues », et *xenolalia*, définie plutôt comme un « discours compréhensible dans des langues étrangères »; Odette MAINVILLE (*L'Esprit dans l'œuvre de Luc*, Saint-Laurent, Québec, Fides, 1991, p. 287) parle plutôt de « xénoglossie ». Larousse, dans son *Dictionnaire de français* [En ligne <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/x%C3%A9noglossie/82873>] (consulté le 12 octobre 2014) définit ainsi « xénoglossie »: « Phénomène au cours duquel un sujet se montre capable, dans un état modifié de conscience, de parler une langue étrangère véritable qu'il ne connaît pas à l'état conscient. »

provenant « de toutes les nations [...] » (v. 2,5); en C, il s’agit de juifs locaux qui fréquentent assidûment le temple. Dans les deux cas, les personnes rassemblées manifestent leur étonnement à la vue du prodige (v. 2,7a.12a; 3,10b); et dans les deux cas, Pierre prend la parole pour expliquer le sens du prodige par la proclamation de la Bonne Nouvelle de Jésus, en tant que Messie relevé, exalté et glorifié par Dieu (v. 2,14-36; 3,12-26). Dans chaque bloc, enfin, le discours produit sur l’auditoire des effets positifs qui se traduisent par une augmentation substantielle du nombre d’adhérents à la communauté primitive (v. 2,41;4,4).

Le tableau ci-dessous résume le canevas de rédaction des deux blocs. On y trouvera dans la colonne centrale les éléments de ressemblance communs aux deux blocs et, dans les deux colonnes périphériques, les versets respectifs sur lesquels reposent ces ressemblances :

**Tableau 1 – Volet ABC – Ressemblances dans le récit**

<b>Bloc A</b>	<b>Ressemblances</b>	<b>Bloc C</b>
2,2 : « Et il survint soudain [venu] du ciel un son, comme d’un vent violent,[...] »	<b>contexte</b>	3,1 : « Pierre et Jean montaient au Temple à l’heure de la prière, la neuvième <sup>151</sup> ».
2,2 « [...] la maison où ils étaient assis [...] »	<b>Lieu</b>	3,2 : « [...] devant la porte du Temple, celle appelée « la belle » [...] »
2,2-4 : « Et ils furent tous remplis d’Esprit saint et ils commencèrent à parler d’autres langues, [...] »	<b>prodige</b>	3,7-8a : « il le releva; aussitôt ses pieds devinrent fermes, de même que ses chevilles. D’un bond, il se mit debout et il se mit à marcher [...] »
2,6 : « [...] la multitude s’assembla et fut renversée [...] »	<b>attroupement</b>	3,11 : « tout le peuple accourut au portique de Salomon, frappé de stupeur. »
2,7a : « Ils étaient stupéfaits et ils s’interrogeaient, [...] »; 2,12a : « Ils étaient tous stupéfaits et ils étaient perplexes, [...] »;	<b>réactions de la foule</b>	3,10b : « [...] ils furent remplis d’étonnement et d’admiration pour ce qui lui était arrivé. »
2,14-36 : « Pierre, s’étant levé avec les onze, éleva sa voix et leur déclara [...] »	<b>discours de Pierre</b>	3,12-26 : « Voyant cela, Pierre répondit au peuple [...] »
2,41 : « [...] environ trois mille âmes s’ajoutèrent ce jour-là. »	<b>effets du discours sur l’auditoire</b>	4,4 : « [...] et le nombre des hommes s’éleva à cinq mille. »

La ressemblance entre les deux blocs A et C s’étend au contenu des deux discours prononcés respectivement en A (2,14-40) et en C (3,12-26). Il s’agit, en neffet, de deux discours

<sup>151</sup> André-Marie GÉRARD (*Dictionnaire de la Bible*, Paris, Laffont, 1989, p. 703) précise qu’« à l’époque romaine [...], la “journée” conventionnelle de douze heures comporte quatre périodes limitées par des jalons plus nets : la troisième heure (qui correspond à 9 heures du matin dans nos propres usages), la sixième (qui correspond à midi) et la neuvième (qui correspond à trois heures de relevée). »

épidictiques<sup>152</sup> construits selon un canevas à peu près identique, schématisé dans le tableau ci-dessous :

**Tableau 2 – Volet ABC - Ressemblances dans les discours**

Bloc A	Ressemblances	Bloc C
2,15 : les apôtres ne sont pas ivres.	<b>réfutation d'un argument fallacieux</b>	3,12 : les apôtres ne sont pas à l'origine du prodige.
2,23 : « celui-ci, [...] vous l'avez fait périr en le fixant à une croix [...] »	<b>blâme à l'endroit des Juifs pour la mise à mort de Jésus;</b>	3,13b-15a : « [...] que vous avez certes livré et renié [...] Vous avez tué le prince de la vie, [...] »
2,24a : « Lui que Dieu a relevé [...] » 2,36b : « [...] Dieu l'a fait Seigneur et Messie, ce Jésus que vous avez crucifié. »	<b>exposé des éléments du kérygme : relèvement, exaltation et glorification de Jésus</b>	3,13a : « [...] le Dieu de nos pères a glorifié son serviteur Jésus [...] que Dieu a relevé des morts [...] »
2,16b : « C'est plutôt ce qui a été dit par le prophète Joël » :	<b>argumentation des discours fondée sur l'Écriture</b>	3,22 : « Moïse a dit, en effet : le Seigneur votre Dieu fera lever parmi vos frères un prophète comme moi; »
2,32 : « Ce Jésus, Dieu l'a relevé, ce dont nous tous sommes témoins »	<b>argumentation des discours fondée sur le témoignage des apôtres</b>	3,15b : « [...] ce dont nous sommes témoins. »
2,30-31a : « Étant ainsi prophète et sachant que Dieu lui avait promis par serment de faire asseoir sur son trône [un successeur issu] du fruit de ses reins, Il a vu d'avance et parlé du relèvement du Messie, [...] »	<b>évocation du thème de l'accomplissement des Écritures</b>	3,18 : « Dieu a accompli ainsi ce qu'il avait annoncé à l'avance par la bouche de tous les prophètes, [...] »
2,39 : « Elle est pour vous, en effet, la promesse, et pour vos enfants [...] »	<b>évocation de la priorité accordée au peuple juif</b>	3,26a : « C'est d'abord pour vous que Dieu a relevé son serviteur et l'a envoyé vous bénir [...] »
2,38 : « repentez-vous, et que chacun de vous se fasse baptiser »	<b>appel à la repentance</b>	3,19 : « Repentez-vous donc et convertissez-vous [...] »

Les deux discours débutent par la réfutation d'un argument fallacieux. Dans le premier discours, en effet, les moqueries autour de l'ivresse des apôtres risquent fort de discréditer la communauté primitive et de faire dévier de son sens véritable l'événement de la Pentecôte. Aussi Pierre se hâte-t-il de désamorcer le piège (v. 2,15). Dans le second discours, la présence de l'infirmes guéri, gambadant et sautant de joie autour de Pierre et de Jean, incite les fidèles du Temple à attribuer aux deux apôtres l'origine du prodige, ce que Pierre s'empresse de corriger (v. 3,12). Les deux discours dénoncent ensuite la responsabilité des Juifs pour la mort de Jésus (v. 2,23 et 3,13b-15a) et exposent les éléments du kérygme, c'est-à-dire de la Bonne Nouvelle

<sup>152</sup> Olivier REBOUL, *Introduction à la rhétorique, Théorie et pratique*, Paris, PUF, 1991 (Collection Premier cycle), p. 56-59) explique que le discours épidictique constitue l'un des trois genres de discours, les deux autres étant le discours judiciaire et le discours délibératif.

au sujet de Jésus : son relèvement, son exaltation et sa glorification par Dieu (v. 2,24a.36b et 3,13a). Les deux discours affirment, en outre, l'accomplissement de prophéties contenues dans l'Écriture : dans le premier discours, il s'agit de la prophétie de Joël relative à l'effusion de l'Esprit (Joël 3,1-5); le second discours met plutôt en valeur l'image du serviteur souffrant (Is 53,8-10). Au-delà de l'autorité de l'Écriture, l'argumentation du discours s'appuie aussi sur l'autorité de la « personne<sup>153</sup> », celle des deux plus grands personnages de l'histoire d'Israël : David d'une part, Moïse d'autre part. Le discours du bloc A met ainsi en parallèle le personnage de David dans son double rôle de grand roi (v. 2,30) et de psalmiste (v. 2,34), et celui de Jésus dans son double rôle de prophète et de thaumaturge (v. 2,22). Puis, à la lumière des faits entourant le destin respectif des deux hommes, le discours applique à Jésus les paroles traditionnellement attribuées à David (2,31.34-35). Dans le bloc C, le discours évoque (v. 3,22-23) la promesse d'un second Moïse faite en Dt 18,15-16 et voit en Jésus l'accomplissement de cette prophétie, par sa mise en parallèle avec le personnage du serviteur souffrant (v. 3,18). Les deux discours s'appuient sur le témoignage des apôtres pour affirmer la résurrection de Jésus (v. 2,32 et 3,15b). Enfin, les deux discours évoquent les premiers destinataires du kérygme (v. 2,39 et 3,26a) : c'est d'abord au peuple d'Israël, en effet, que s'adresse la proclamation de la bonne nouvelle de Jésus. Enfin, les deux discours se terminent par un appel à la repentance (2,38 et 3,19), qui constitue le point culminant du discours<sup>154</sup>. Cet appel reçoit, dans les deux cas, un accueil à ce point favorable, qu'il donne lieu, dans les versets qui suivent (v. 2,41 et 4,4), à un accroissement substantiel du nombre de membres de la communauté. En un mot, ces deux discours se présentent comme complémentaires, dans la mesure où la référence à la prophétie de Joël et à celle du second Moïse crée autour des deux discours un cadre christologique où le kérygme représente le renouvellement eschatologique de la prophétie et où la guérison de l'infirme sert à accréditer le prophète mosaïque<sup>155</sup>.

#### ***b) Les différences entre les blocs A et C***

Au-delà des ressemblances, chacun des deux blocs A et C se distingue par quelques particularités. Il faut signaler tout d'abord le changement de lieu auquel on assiste entre A et

---

<sup>153</sup> Olivier REBOUL, *op. cit.*, p. 181-182 : l'argument de la personne est une forme d'argument d'autorité qui justifie une affirmation par la valeur de son auteur.

<sup>154</sup> Richard DILLON, *op. cit.*, p. 732b.

<sup>155</sup> Richard DILLON, *op. cit.*, p. 735b.

C : l'épisode de la Pentecôte, d'une part (en A) se déroule dans la maison où étaient réunis les apôtres (v. 2,2); la guérison de l'infirmes (en C), d'autre part, survient au Temple (v. 3,2). Les deux discours comportent eux aussi plusieurs différences. Il n'y a pas lieu d'insister outre mesure sur le fait que le second discours énonce dès le premier verset la conclusion à laquelle Pierre entend en arriver (3,13 : « Le Dieu d'Abraham, [le Dieu] d'Isaac et [le Dieu] de Jacob, le dieu de nos pères a glorifié son serviteur Jésus,[...] »), alors que le premier discours trouve plutôt sa conclusion à la fin de l'argumentation (v. 2,36 : « Par conséquent, que toute la maison d'Israël sache avec certitude que Dieu l'a fait Seigneur et Messie, ce Jésus que vous avez crucifié. »). Il n'y a pas lieu d'insister davantage sur le fait que les deux discours combinent des éléments de christologie et un appel à la repentance, mais dans des proportions inverses<sup>156</sup> : dans le premier discours, quatorze versets (v. 2,22-36) sont ainsi consacrés au kérygme, contre quatre pour l'appel à la repentance (v. 2,37-40); dans le second discours, cinq versets sont consacrés au kérygme (v. 3,13-16.18), contre sept à l'appel à la conversion (v. 3,19-26). Le premier discours s'adresse en outre à des Juifs « de toutes les nations » (v. 2,5), alors que le second est plutôt destiné aux fidèles du Temple, qui se composent sans doute de Juifs locaux que le grec désigne par l'expression ὁ λαός, « le peuple » (v. 3,9). Aussi plus d'un auteur insistent-ils sur le caractère universel de la mission entreprise par la communauté primitive<sup>157</sup>.

Il faut souligner davantage les modifications que Luc se plaît à apporter à ses citations et à ses références provenant de l'Écriture. Dans le premier discours, la citation de Joël a été légèrement modifiée : l'indication temporelle μετὰ ταῦτα, « après cela », en Joël 3,1 a été reproduite sous la forme ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, « dans les derniers jours », en Ac 2,17. Cette modification fait simplement ressortir davantage la vision eschatologique déjà contenue dans la prophétie<sup>158</sup>. Luc ajoute en outre à la prophétie de Joël, au sujet des prodiges et des signes, les mots ἄνω (« en haut ») et κάτω (« en bas ») (v. 2,19). Ce nouvel ajout, qui renforce

<sup>156</sup> Charles K. BARRETT, *op. cit.*, p. 189.

<sup>157</sup> Charles K. BARRETT (*op. cit.*, p. 108) souligne à ce sujet que Luc ne cherche pas seulement à montrer que l'événement de la Pentecôte est l'accomplissement de la promesse faite par Jésus (Ac 1,8 : « Mais vous recevrez de la puissance, le saint esprit venant sur vous, et vous serez pour moi des témoins à Jérusalem, et dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'au bout de la terre »); il cherche aussi à montrer que l'Église est en principe, depuis ses débuts, une société universelle. Jacques DUPONT (*Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, p. 196) exprime la même idée dans une formulation différente : « Dès l'instant où l'Esprit saisit les apôtres, l'Église s'est trouvée en face de sa mission universelle. Après plus de vingt siècles, elle n'a pas encore fini de découvrir les exigences d'une vocation qui appartient à son être même. »

<sup>158</sup> Richard DILLON, *op. cit.*, p. 732b.

l'antithèse entre le ciel et la terre et qui exprime ainsi une totalité, contribue lui aussi au caractère eschatologique qui marquait les débuts de la proclamation de la Bonne Nouvelle.

Le second discours comporte également, par rapport au premier discours, des ajouts qu'il importe de souligner. Ainsi, la responsabilité des Juifs vis-à-vis de la mort de Jésus, est affirmée sans réserve dans le premier discours (v. 2,23) : « vous l'avez fait périr en le fixant à une croix [...] »; or, cette responsabilité est quelque peu atténuée dans le second discours par l'ajout d'une concession faite à l'ignorance (v.3,17) : « [...] je sais que vous avez agi par ignorance, de même que vos chefs [...] ». Mais l'ignorance dont il est question reste temporaire : elle prend fin avec le kérygme<sup>159</sup>. Le principal ajout du second discours réside, par ailleurs, dans la « foi », la foi dans le nom de Jésus (v. 3,16), car c'est la foi de Jésus qui est à l'origine de la guérison de l'infirmes. Nous avons vu précédemment le lien qui existait entre le nom d'une personne et la puissance qui lui était associée. Le nom n'a pourtant rien en soi d'une formule magique; c'est un moyen d'action directe du Christ qui n'est accordé qu'après une profession de foi<sup>160</sup>. Les apôtres, ayant reçu l'Esprit, sont autorisés à agir au nom de Jésus. C'est pourquoi il a suffi à Pierre d'invoquer le nom de Jésus pour obtenir du Seigneur le pouvoir d'opérer la guérison. C'est au rythme de ces ressemblances, de ces différences et de ces ajouts que le récit progresse et que l'on constate les liens étroits qui unissent les deux ensembles périphériques du premier volet.

### *c) Le rôle de B dans le volet ABC*

Devant les liens qui unissent aussi étroitement les blocs A et C, le bloc central B (2,41-47), avec ses sept petits versets synthétiques, semble faire pâle figure, du moins au premier abord. Mais en fait, le sommaire contribue pleinement, lui aussi, à unifier le volet ABC. Le sommaire fait référence (v. 2,43) aux « prodiges » et aux « signes », dont les blocs A et C présentent tous deux une illustration éloquente : la xénoglossie et la guérison de l'infirmes. Le sommaire fait également référence au « Temple » et aux « maisons » (v. 2,46), les deux lieux qui servent de cadre respectif au récit des deux autres blocs de notre volet. L'augmentation du nombre des croyants, mentionnée en 2,41.47, résume particulièrement bien l'accueil enthousiaste que reçoivent les deux premiers discours de Pierre, en A et en C. Mais c'est à travers la personne

<sup>159</sup> Richard DILLON, *op. cit.*, p. 736a.

<sup>160</sup> Richard DILLON, *op. cit.*, p. 735a : "The name is not a magical surrogate for Jesus subject to earthlings' control, but the medium of the heavenly Christ's direct action, granted only upon confession of faith [...]"

de Jésus que le sommaire unifie mieux encore l'ensemble du volet. Richard Dillon voit dans les signes et les prodiges mentionnés en 2,43 des liens de symétrie entre le récit de guérison en Ac 3,1-11 et les guérisons de Jésus, notamment celle en Lc 5, 17-26, mais aussi de Paul (Ac 14, 8-13)<sup>161</sup>. Daniel Marguerat abonde dans le même sens : « les “signes et prodiges” qui émerveillèrent les populations du bassin méditerranéen, aux commencements du christianisme, n'ont pas été le fait de héros religieux, même supérieurement inspirés; ils ont été *l'œuvre du Christ*, et le signe de la présence du Ressuscité au milieu des siens<sup>162</sup>. » De son côté, Eckard Schnabel ajoute qu'après avoir d'abord confirmé Jésus en tant que Messie promis par Dieu (v. 2,22), les « signes et les prodiges » confirment cette fois, en 3,1-11, le ministère et le message des apôtres comme venant bel et bien de Dieu<sup>163</sup>. Le même auteur identifie l'expression οἱ πιστεύοντες, « ceux qui continuaient de croire » (v.2,44), à la façon dont on désignait ceux et celles qui suivaient Jésus<sup>164</sup>. Il rappelle que le Portique de Salomon mentionné comme lieu de réunion de la communauté primitive, en 2,46, était sans doute le même endroit où Jésus avait enseigné, jour après jour<sup>165</sup>. Il rappelle aussi, par rapport au même verset (2,46), que les croyants se réunissaient régulièrement pour partager leurs repas en se remémorant la mort et la résurrection de Jésus<sup>166</sup>. Quant au souci des pauvres, qui s'exprime en 2,44-45 par une mise en commun des biens, Ben Witherington l'explique comme une obligation sociale découlant probablement des enseignements de Jésus<sup>167</sup>. Boismard et Lamouille soutiennent, pour leur part, que la mise en commun des biens faisait partie intégrante des règles de la communauté primitive, à l'exemple de la vie publique de Jésus :

« Pierre et Jean montent au Temple et y sont sollicités par l'infirmes (...) Les deux disciples auraient-ils oublié d'emporter leur bourse? Non, mais ils ne possédaient rien en propre et n'avaient donc pas d'argent sur eux. Ce mode de vie était celui des disciples groupés autour de Jésus durant leurs randonnées galiléennes<sup>168</sup>. »

<sup>161</sup> Richard DILLON, *op. cit.*, p. 735a; l'auteur renvoie respectivement ici à la péripécopie de la guérison du paralytique par Jésus et à la guérison d'un infirme à Lystre par Paul.

<sup>162</sup> Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, p. 164.

<sup>163</sup> Eckard J. SCHNABEL, *op. cit.*, p. 180.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>165</sup> *Ibid.* p. 183.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>167</sup> Ben WITHERINGTON III, *op. cit.*, p. 207.

<sup>168</sup> M.-É. BOISMARD, A. LAMOUILLE, *Les Actes des deux apôtres*, Paris, Lecoffre, 1990, vol. II, *Le sens des récits*, p. 32.

En un mot, derrière les différents éléments du sommaire se profile la présence de Jésus, de la même manière que cette présence transparait dans le récit des prodiges et dans les discours du volet ABC. Mais un second élément se dégage du sommaire et contribue à unifier encore davantage les trois blocs du volet : c'est l'expansion triomphale de la Parole, l'objectif même que poursuit Luc à travers l'ensemble du livre des Actes<sup>169</sup>. Sa description idéalisée, voire idyllique<sup>170</sup>, de la communauté primitive, ainsi que son enthousiasme à faire état de la popularité de la communauté dans le sommaire (B), découlent directement des succès obtenus par les deux discours de Pierre, en A et en C. Bref, ce sommaire qui, en apparence, semble interrompre la trame narrative du récit des Actes se révèle plutôt comme la conclusion naturelle vers laquelle pointent les deux autres blocs A et C et qui scelle l'unité des trois blocs.

## 2. Le volet C'B'A'(4,1-5,42)

### a) Les ressemblances entre les blocs C' et A'

Les chapitres 4 et 5 qui constituent le second volet de notre texte se situent dans un contexte bien différent. Après les succès obtenus auprès du peuple par la proclamation de Pierre, on voit surgir ici le conflit entre les apôtres et les autorités juives. Les deux blocs périphériques C' et A' sont néanmoins construits selon un canevas identique, tout comme le sont les blocs A et C du premier volet. Dans les deux cas, en effet, le récit débute alors que la parole ou le geste est à l'œuvre : les apôtres proclament la Bonne Nouvelle au Temple (v. 4,1; 5,21a) ou opèrent des guérisons (v. 5,16). Dans les deux cas également, ces actions conduisent à leur arrestation et à leur emprisonnement<sup>171</sup> (v.4,3 et 5,18), puis à leur comparution devant le Sanhédrin (v.4,7 et 5,27). Dans les deux cas, Pierre répond à l'interrogatoire en prononçant un bref discours devant le même auditoire (v. 4,8-12 et 5,29-32). Enfin, dans deux blocs C' et A', les apôtres finissent chaque fois par être libérés (v.4,23 et 5,41).

---

<sup>169</sup> Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, p. 165.

<sup>170</sup> François BOVON, *Luc le théologien*, p. 418; Jean HADOT, « L'utopie communautaire et la vie des premiers chrétiens de Jérusalem », *Problèmes d'histoire du christianisme*, vol. 3, 1972-1973, p. 31.

<sup>171</sup> Ben WITHERINGTON III (*op. cit.*, p. 190) signale que, dans l'Antiquité, l'incarcération visait non pas à exécuter une peine, mais plutôt à retenir un suspect jusqu'à la tenue d'un procès ou jusqu'au prononcé du jugement.

Un schéma permettra sans doute de mieux visualiser ce canevas :

**Tableau 3 – Volet C’B’A’ – Ressemblances dans le récit**

Bloc C’	Ressemblances	Bloc A’
4,1 : « Tandis qu’ils parlaient au peuple [...] »	<b>proclamation au Temple / guérisons</b>	5,16 « [...] quels qu’ils soient, ils étaient tous guéris. »
4,3 : « Ils mirent les mains sur eux et les placèrent en détention [...] »	<b>arrestation et emprisonnement</b>	5,18 : « [...] ils mirent les mains sur les apôtres et les placèrent en détention publique. »
4,7-14 : guérison de l’infirmes	<b>prodige</b>	5,19-20 : évasion miraculeuse
4,7 : motif de comparution : l’origine du prodige.	<b>comparution</b>	5,27 : motif de comparution : le non-respect des conditions de leur libération en 4,21.
4,8-12 : discours de Pierre	<b>bref discours de Pierre devant le sanhédrin</b>	5,29-32 : discours de Pierre
4,15 : « Et leur ayant ordonné de sortir du sanhédrin, ils discutèrent entre eux »	<b>délibération du sanhédrin</b>	5,34 « Or, s’étant levé dans le sanhédrin, un certain pharisien du nom de Gamaliel, [...], ordonna qu’on fasse sortir brièvement les hommes. »
4,21 (après injonction)	<b>libération</b>	5,41 (après châtement)

Les deux discours de Pierre présentent, eux aussi, plusieurs ressemblances. Il s’agit cette fois de deux discours judiciaires, qui servent à la défense des accusés<sup>172</sup>. Dans les deux cas, Pierre amorce son discours par une réponse cinglante aux accusations qui pèsent contre les apôtres. Ainsi, dans le premier discours en C’, Pierre fait ressortir par le ridicule l’incompatibilité<sup>173</sup> qui existe dans le fait de devoir comparaître en justice pour avoir fait une bonne action envers quelqu’un, infirme de surcroît (v.4,9). Devant l’accusation de désobéissance, au début de son second discours en A’, Pierre répond en invoquant l’obéissance, grâce à l’argument de la double hiérarchie<sup>174</sup>, c’est-à-dire que, si l’être humain doit obéissance aux autorités, l’obéissance à Dieu a préséance sur l’obéissance aux autorités humaines : « Pierre et les apôtres, répondant, dirent : Il faut obéir à Dieu plutôt qu’aux hommes » (v.5, 29). Ce thème de l’obéissance à Dieu intervient d’ailleurs une première fois après les délibérations du sanhédrin en C’, dans la réponse de Pierre à l’injonction empêchant dorénavant les deux apôtres de proclamer la Bonne Nouvelle de Jésus (v.4, 19) : « Pierre et Jean, répondant, leur dirent : Est-il

<sup>172</sup> Dans ces deux discours de Pierre devant le sanhédrin, Richard DILLON (*op. cit.*, p. 737a) voit davantage une apologie qu’un sermon.

<sup>173</sup> Olivier REBOUL, *op. cit.*, p. 174.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 183.

juste devant Dieu de vous écouter, plutôt que Dieu? Jugez-en!<sup>175</sup> ». Enfin, les deux discours se poursuivent ensuite par un résumé du kérygme (4,10 et 5,30-31), puis par le témoignage des apôtres (v.4, 20 et 5,32). Ces ressemblances entre les deux discours de Pierre s'ajoutent aux liens qui se dégagent des deux blocs périphériques C' et A', qu'un schéma permettra ici encore de mieux visualiser :

**Tableau 4 – Volet C'B'A' - Ressemblances dans les discours**

Bloc C'	Ressemblances	Bloc A'
4,9 : « [...] Si aujourd'hui nous sommes interrogés au sujet d'une bonne action faite à un homme infirme [...] »	<b>réponse aux accusations</b>	5,28 : « nous vous avons donné ordre [...] » 5,29 : « [...] Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. »
4,10 : « [...] c'est par le nom du Messie Jésus le nazôréen, que vous avez crucifié et que Dieu a relevé des morts, c'est par ce nom que l'homme que voici se présente devant vous en pleine santé. »	<b>résumé du kérygme</b>	5,30-31 : « Le Dieu de nos pères a relevé Jésus sur qui vous avez porté la main en le pendant au bois. C'est lui que Dieu a, par sa droite, exalté prince et sauveur, pour donner la repentance à Israël et la rémission des péchés. »
4,19-20 : « Pierre et Jean, répondant, leur dirent : Est-il juste devant Dieu de vous écouter, plutôt que Dieu? Jugez-en! Nous ne pouvons pas, en effet, ne pas parler de ce que nous avons vu et entendu. »	<b>témoignage des apôtres et appel à l'obéissance</b>	5,32 : « Et nous, nous sommes témoins de ces choses, et aussi l'Esprit saint que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent. »

#### **b) Les différences entre les blocs C' et A'**

Le texte des deux blocs comporte tout de même quelques différences qu'il importe de souligner. Le discours de Pierre au chapitre 5 (A'), par exemple, se distingue par son absence de référence à l'Écriture, comparativement au discours du chapitre 4 (C') qui, lui, fait appel à l'autorité de l'Écriture, comme l'avaient fait précédemment les discours des chapitres 2 (A) et 3 (C). Il faut signaler également, au passage, l'absence du mot *παίς* dans le bloc A', alors que le mot figure à de nombreuses reprises aux chapitres 3 et 4<sup>176</sup> (3,13.26, 4,25.27.30). Ce qui

<sup>175</sup> Ben WITHERINGTON III (*op. cit.*, p. 197) souligne le parallèle qui existe entre la réponse de Pierre (en 4,19 et en 5,29) et la réponse de Socrate à ses juges athéniens; PLATON, « Apologie de Socrate » 29d, dans *Apologie de Socrate, Criton*, traduit par Luc BRISSON, Paris, Flammarion, 1997, p. 108, nous livre cette réponse de Socrate : « Citoyens, j'ai pour vous la considération et l'affection les plus grandes, mais j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous; ».

<sup>176</sup> Charles K. BARRETT, *op. cit.*, p. 281.

distingue davantage le bloc A', en revanche, c'est que Luc y fait témoigner l'Esprit saint aux côtés des apôtres (v. 5,32 : « Et nous, nous sommes témoins de ces choses, et aussi l'Esprit saint »), ce qu'il ne fait pas en C' ni ailleurs dans notre texte. En outre, la citation de l'Écriture dans le discours de Pierre en C' comporte une modification par rapport au texte du psaume d'où elle provient (Ps 118,22) : le verbe ἀποδοκιμάζω (« rejeter ») dans ce verset du psaume a été remplacé, en Ac 4,11, par le verbe ἐξουθενέω (« mépriser »). Luc superpose ici à la métaphore de la pierre une nouvelle évocation du serviteur de Dieu devenu objet de mépris (Is. 53,3) et voué au même destin que Jésus<sup>177</sup>. Il renforce ainsi l'analogie établie précédemment (v. 3,13.18.26) entre Jésus et le serviteur souffrant. Le thème des prodiges, pour sa part, est bien présent en A' grâce à l'évasion miraculeuse des apôtres (v. 5,19-20); mais il intervient de façon indirecte dans le bloc C', dans la mesure où le texte fait encore référence à la guérison de l'infirmes survenue au chapitre précédent (C). Il faut ajouter qu'à la différence de la guérison de l'infirmes, ce sont les apôtres qui bénéficient du prodige opéré au chapitre 5, en A'. On retiendra de ce prodige que, pour réaliser leur mission de répandre la Bonne Nouvelle, les apôtres se trouvent placés sous la protection divine<sup>178</sup>.

Chacun des deux discours de Pierre suscite également des réactions différentes de la part de l'auditoire : en C', le discours produit un effet d'étonnement chez les membres du Sanhédrin, au verset 4,13 : « [...] voyant la hardiesse de Pierre et Jean et ayant constaté qu'ils étaient des hommes sans instruction ni culture, ils s'étonnaient [...] »; en A', par contre, le discours est accueilli avec colère et haine, au verset 5,33 : « Et ceux qui écoutaient s'enflammaient de colère et avaient résolu de les mettre à mort ». Du reste, l'accueil réservé au message par les autorités est à l'opposé de celui qu'il reçoit dans le peuple<sup>179</sup> : les membres du Sanhédrin, sceptiques et inquisiteurs (v.4,7), soupçonnent un péché d'idolâtrie dans le geste des apôtres<sup>180</sup>. De même, la libération des apôtres en C' survient après avoir reçu des menaces (v. 4,17-18); en A', par contre, la libération est obtenue au prix d'un châtement corporel assorti d'un nouvel interdit (v. 5,40) : « ils ordonnèrent, après les avoir roués de coups, de ne plus parler au nom de

<sup>177</sup> M.-É. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *op. cit.*, p.38.

<sup>178</sup> Charles K. BARRETT, *op. cit.*, p. 281.

<sup>179</sup> Richard DILLON, *op. cit.*, p. 736a.

<sup>180</sup> Hans BIETENHARD, *op. cit.*, p. 277 : "The members of the Council who put this question suspect idolatry behind the act of the apostles. They think that a sinister power is at work and that the name of a false god was named at the healing."

Jésus et ils les relâchèrent. ». Tout en bénéficiant de la protection divine, les apôtres n'en demeurent pas moins exposés à la persécution.

Le principal ajout en A' par rapport à C' réside toutefois dans l'important discours de Gamaliel (v. 5,34-39), qui procure aux apôtres un appui inattendu. Il s'agit ici d'un discours délibératif, plus long que celui de Pierre, adressé par le célèbre pharisien à ses pairs du sanhédrin. Contrairement à l'argumentation des discours précédents, Gamaliel applique ici un raisonnement inductif : partant de l'exemple successif de deux révolutionnaires connus, Theudas (v. 5,36) et Judas le Galiléen (v. 5,37), il en dégage une règle que Daniel Marguerat désigne sous le nom de « principe de Gamaliel<sup>181</sup> » et qui peut s'énoncer ainsi : une œuvre qui vient des hommes est vouée à la destruction; mais on ne peut détruire une œuvre qui vient de Dieu. La formulation qu'utilise le célèbre pharisien pour énoncer sa règle dissimule mal une certaine sympathie à l'endroit des apôtres. Gamaliel a recours ici, en effet, à des phrases conditionnelles. Or, pour la première partie de sa règle (v. 5,38b), ὅτι ἐὰν ἡ ἐξ ἀνθρώπων ἡ βουλή αὕτη ἢ τὸ ἔργον τοῦτο, καταλυθήσεται, « si c'est des hommes que vient ce plan ou cette œuvre, elle sera détruite », Gamaliel utilise la conjonction ἐὰν suivie du subjonctif : ce type de condition présente un degré de probabilité moins élevé de voir se réaliser la condition; par contre, dans la seconde partie de sa règle, εἰ δὲ ἐκ θεοῦ ἐστίν, οὐ δυνήσεσθε καταλῦσαι αὐτούς, μήποτε καὶ θεομάχοι εὔρεθῆτε, « mais si elle est de Dieu, vous ne pourrez pas les détruire, de peur que vous ne vous trouviez à combattre Dieu », Gamaliel fait plutôt appel à la conjonction εἰ suivie de l'indicatif, qui véhicule un degré de probabilité plus élevé de voir se réaliser la condition<sup>182</sup>. Aussi est-ce sans étonnement qu'on voit le célèbre pharisien recommander la libération des apôtres (v.5, 38). Son discours, en effet, est lui-même empreint d'une attitude de révérence envers Dieu qui témoigne de sa propre obéissance. Loin de constituer un corps étranger, cet ajout du bloc A' par rapport au bloc C' contribue, au contraire, à unifier davantage les deux blocs du second volet.

### c) Le rôle de B' à l'intérieur du volet C'B'A'

Il faut signaler l'absence de référence au repas en commun dans le bloc B', plus particulièrement dans le second sommaire; ce thème est remplacé ici par celui du

---

<sup>181</sup> Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, p. 249.

<sup>182</sup> Ben WITHERINGTON III, *op. cit.*, p. 234-235.

témoignage<sup>183</sup>. C'est plutôt à travers le thème de la mise en commun des biens et celui du merveilleux que le bloc B' entretient des liens évidents avec les deux autres blocs, C' et A'. Le verset 4,34 du deuxième grand sommaire indique qu'il régnait au sein de la communauté un tel climat de fraternité et un tel esprit de partage, que personne n'était dans le besoin. La « mise en commun des biens » procurait ainsi aux croyants une sécurité matérielle qui leur évitait de connaître la pauvreté. Or, pour certains auteurs, l'absence d'indigents évoque la promesse contenue dans le Deutéronome qu'il n'y aurait plus de pauvres parmi le peuple élu<sup>184</sup>. De fait, le terme ἐνδεής, « nécessaire », qui se retrouve dans le bloc B' au verset 4,34 (et dont il s'agit de la seule occurrence dans tout le livre des Actes), figure également en Dt 15,4 (LXX). Les liens à établir entre le bloc B' et le chapitre 15 du Deutéronome ne se limitent d'ailleurs pas à ce seul mot. L'évocation de l'absence d'indigents en Dt 15,4a se situe, en effet, dans le contexte de la bénédiction offerte en Dt 15,4b. Mais cette bénédiction est conditionnelle à l'obéissance, εἰσακούσητε, en Dt 15,5 (LXX), qui est elle-même la conséquence de la bénédiction contenue en Dt 15,6<sup>185</sup>. Or, l'obéissance est elle aussi évoquée par un verbe de même racine dans le bloc C', ἀκούειν (v. 4,19), de même que par un verbe quasi synonyme dans le bloc A' de notre volet : πειθαρχεῖν, « obéir » (v.5,29.32). Les liens se tissent ainsi davantage entre les trois blocs du volet. Ils se resserrent davantage aussi avec le Deutéronome par la récurrence du terme ἄφεσις (la « remise ») en Dt 15,1.3 (LXX) ainsi que dans le bloc A', au verset 5,31<sup>186</sup>. La différence réside toutefois dans le fait que dans notre texte, le terme désigne « le pardon des péchés<sup>187</sup> ».

Le thème du merveilleux se manifeste lui aussi à plusieurs reprises dans le bloc B'. Luc s'applique, en effet, à exposer une histoire du salut, mais il cherche encore davantage à montrer

<sup>183</sup> C.K. BARRETT, *op. cit.*, p. 251.

<sup>184</sup> H.J. DEGENHARDT, *Lukas, Evangelist der Armen*, p. 171 : « In VV. 34f dagegen wird die Erfüllung des alttestamentlichen Verheißung geschildert, daß es in dem Volk Gottes keine Notleidenden mehr gebe (Dt 15,4). »

<sup>185</sup> Christopher J.H. WRIGHT, *Deuteronomy*, Peabody [Mass.], Hendrickson, 1996 (New International Biblical Commentary. Old Testament Series; 4), p. 189 : "The function of verses 4-6, then, is to set the highest possible agenda, to point to the ultimate goal of a perfect confluence of divine blessing and human obedience."

<sup>186</sup> Nous avons déjà rencontré précédemment ce terme dans le bloc A du premier volet (2,38); dans le livre du Deutéronome, le terme désigne la « remise des dettes », propre à l'année sabbatique.

<sup>187</sup> Rudolph BULTMANN (« ἀφίημι », dans Gerhard KITTEL et Geoffrey W. BROMILEY, *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, [Mich.], Eerdmans, 1964, vol. I, p. 509-512) explique que dans l'usage grec, ἄφεσις a souvent le sens juridique de « libération » d'une quelconque obligation, ou encore de « remise » d'une dette ou d'une peine; dans le Nouveau Testament, par contre, ἄφεσις désigne presque toujours le pardon des péchés.

« comment ce salut s’inscrit dans l’histoire<sup>188</sup> ». À l’intérieur de cette histoire, notre texte se situe à l’âge de la mission de l’Église, un âge marqué par de nombreux miracles<sup>189</sup>. Aussi le merveilleux intervient-il d’abord ici en 4,29b-30, dans la prière que les apôtres adressent à Dieu: « [...] donne à tes serviteurs d’annoncer ta parole avec toute hardiesse en étendant ta main *pour guérir et pour que se produisent des signes et des prodiges* par le nom de ton saint serviteur Jésus<sup>190</sup>. » L’accueil favorable que reçoit la prière des apôtres s’accompagne alors d’un tremblement de terre (4,31a), « signe que Dieu, répondant à la prière des disciples persécutés, va les protéger en venant à eux, par son Esprit<sup>191</sup>. » Le merveilleux surgit aussi de façon abrupte dans l’épisode d’Ananias et Saphira, au moment de la mort successive des deux protagonistes, aux versets 5,5 et 5,10. Luc amplifie largement ce thème dans le troisième sommaire (v. 5,12.15-16), au point d’en faire presque une caractéristique de l’œuvre des apôtres<sup>192</sup>. Enfin, la faveur populaire qui est exprimée au verset 4,33b résulte elle-même de la puissance que les apôtres manifestent au verset 4,33a. Le monde grec et hellénistique avait de Dieu, en effet, l’idée neutre d’un principe cosmique, où chaque dieu individuel constituait une manifestation de la force universelle, une personnification des capacités d’une déité neutre<sup>193</sup>. Dans ce contexte, la magie participait aux forces du cosmos. Les dieux pouvaient néanmoins intervenir directement par des actes de puissance, pour aider ou pour guérir les humains, ou encore pour les punir<sup>194</sup>. L’Ancien Testament véhicule au sujet de Dieu une conception bien différente : celle d’un Dieu personnel au pouvoir unique et incomparable, qui intervient dans l’histoire de l’humanité et dont Israël invoque l’assistance, en tant que peuple de Yahvé. La caractéristique essentielle de cette conception ne réside pas dans la force ou dans la puissance, mais plutôt dans la volonté au service de laquelle sont mises cette force et cette puissance. Elle

<sup>188</sup> Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, p. 42 et 55.

<sup>189</sup> Richard DILLON, *op. cit.*, p. 736 : “These times can be thus equated with the *times of refreshment* (...), only that such language of jewish apocalypse is being stretched to apply to the age of the church’s mission”; Ben WITHERINGTON III, *op. cit.*, p. 221: “Luke believes that in the church age, and even before during the ministry of Jesus, the age of salvation has dawned, and thus not surprisingly the age of numerous stupendous miracles has also come.”

<sup>190</sup> BOISMARD et LAMOUILLE précisent (*op. cit.*, p. 46) que cette extension de la main comporte un double effet : celui de frapper par des miracles, mais aussi d’accréditer les disciples.

<sup>191</sup> M.É. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *op. cit.*, p. 47. Les auteurs précisent qu’il faut voir dans ce tremblement de terre une allusion au psaume 18.

<sup>192</sup> Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, p. 244.

<sup>193</sup> Walter GRUNDMANN, δύναμαι/δύναμις, dans Gerhard KITTEL et Geoffrey W. Bromiley, *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, [Mich]. Eerdmans, 1964, vol. 2, p. 288 et 302.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 289.

suppose entre Dieu et l'homme une relation fondée sur la prière, le sacrifice et l'obéissance<sup>195</sup>. Dans le Nouveau Testament, le concept de puissance est marqué par le Christ, le Messie. Or, Luc perçoit le Messie en termes de puissance prophétique, Jésus ayant écarté l'idéal juif d'un messie royal. Pour lui, le terme *δύναμις* utilisé sans article désigne la substance de puissance qui réalise le salut. Mais il désigne aussi les miracles de Jésus, vus comme des actes de puissance. Ces miracles de Jésus se distinguent toutefois de ceux qui étaient opérés par d'autres personnages de son époque : ils n'ont rien à voir avec la magie; ils découlent de la puissance de la parole de Jésus; mais ils présupposent la foi, tant de la part de celui qui opère le miracle, que de celui sur qui le miracle est fait<sup>196</sup>. On se rappelle, par ailleurs, l'évasion miraculeuse des apôtres, en A', et la guérison miraculeuse de l'infirmes qui a mené Pierre et Jean jusque devant le sanhédrin, en C': tous ces éléments confirment que le bloc B' contribue de façon importante à faire l'unité du volet.

Le bloc central B' se situe donc parfaitement dans l'axe des deux autres blocs C' et A' : l'opposition croissante des autorités ne suffit pas à freiner la proclamation de la Bonne Nouvelle de Jésus. Celle-ci s'intensifie, au contraire, et elle s'accompagne de prodiges. Mais alors qu'en C' et en A', la hardiesse dans le témoignage ainsi que le merveilleux se trouvent concentrés dans la personne de Pierre, la prière des apôtres en B' aspire et parvient à étendre à tous les membres de la communauté le don de cette puissance en paroles et en actes. Il est clair que, de la même manière que pour le volet ABC, les deux blocs périphériques C' et A' pointent eux aussi vers leur centre B' et que les trois blocs forment un ensemble pleinement unifié.

### 3. La tranche B-B'

Nous avons vu précédemment que le schéma d'ensemble des chapitres 2 à 5 du livre des Actes se présente sous la forme d'un chiasme (ABC // C'B'A'). Le centre de ce chiasme, qui contient l'essentiel du message contenu dans le texte, se situe dans la tranche C-C' (3,1-4,22) : c'est, d'une part, l'épisode (C) où Pierre guérit l'infirmes et où il explique ensuite cette guérison par la foi dans le nom de Jésus, source de la Bonne Nouvelle que les apôtres ont pour mission de répandre; c'est aussi, d'autre part, l'épisode (C') où Pierre et Jean, après avoir été arrêtés, comparaissent une première fois devant le sanhédrin et y proclament la Bonne Nouvelle. À la

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 291-292 et 294.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 299 et 301-302.

lumière de ce schéma, on comprend que la foi agit comme l'étincelle qui pousse les croyants non seulement à témoigner, mais aussi à transformer leur mode de vie. Pour que le témoignage soit crédible, en effet, il faut que les paroles du témoignage se traduisent dans les actes. C'est ce principe que met en valeur chacun des deux volets de notre texte : les deux blocs périphériques A et C se font écho l'un à l'autre, tout comme les blocs C' et A', et d'autant plus que chacun de ces blocs véhicule la Parole par le témoignage de Pierre. Ce faisant, chaque volet met en relief son bloc central respectif, B et B', où les paroles se voient traduites en actes. Ces deux blocs centraux qui forment ensemble la tranche B-B' se trouvent eux aussi au cœur de notre texte. Elle mérite donc un examen plus attentif. Le schéma ci-dessous permettra, à titre de rappel, de mieux situer la tranche B-B' à l'intérieur du schéma d'ensemble de notre texte :

**Figure 8 – Les principaux sommaires**

A [2, 1-40]	A' [5,17-42]
<b>B [2,41-47]</b> Sommaire général sur l'accroissement et la vie de la communauté	<b>B' [4,23-5,16]</b> v. 4,23-31 : prière des apôtres v. 4,32-35 : sommaire sur la mise en commun des v. 4,36-37 : biens v. 5,1-11 : exemple de Joseph Barnabas (positif) v. 5,12-16 : exemple d'Ananias et Saphira (négatif) ; sommaire sur la notoriété des apôtres;
C [3,1-26]	C' [4,1-22]

Le livre des Actes est parsemé de petites synthèses récapitulatives qui, en peu de mots, font avancer considérablement le récit. Il en existe deux catégories : d'une part, les petits sommaires (*summary statements*); d'autre part, les sommaires plus développés (*summary passages*<sup>197</sup>), dont font partie les trois sommaires de notre texte. Bien qu'ils poursuivent des

<sup>197</sup> C. S. KEENER, *op. cit.*, p. 992: "Summary passages are more complete than mere summary statements, and may depict the regular life of the Christian community." Daniel MARGUERAT (*La première histoire du christianisme*, p. 245) soutient qu'entre le premier sommaire et la conclusion de notre second volet en 5,42, « la narration est non seulement rythmée par les sommaires, mais gouvernée par un schéma récurrent qui présente en succession les éléments suivants : sommaire – événement (scène) – interprétation (discours) – effet contrasté ». Si l'on applique ce schéma récurrent à l'ensemble de notre premier volet (ABC), il se présente plutôt selon la disposition suivante : événement (scène) – interprétation (discours) – effet contrasté - sommaire - événement (scène) – interprétation (discours) – effet contrasté.

objectifs multiples<sup>198</sup>, ils ont tous pour thème la vie interne de la communauté primitive, vue sous son meilleur jour. Dans ces trois sommaires accompagnés de quelques scènes « singularisantes<sup>199</sup> », la tranche B-B' de notre texte livre au sujet de la communauté primitive des informations où se reconnaissent les procédés caractéristiques du mode d'expression sémitique : binarité et parataxe. Le premier sommaire (B) effleure un grand nombre de thèmes, en se limitant le plus souvent à un simple énoncé; le bloc B' se charge ensuite de développer ces thèmes et, parfois même, de les illustrer. Le tableau de l'annexe II, inspiré de celui d'Henry Cadbury<sup>200</sup>, regroupe onze thèmes abordés dans les différents sommaires de la tranche B-B'. Les thèmes y sont présentés dans l'ordre où ils apparaissent dans notre texte (chap. 2 à 5). Pour chaque thème, l'énoncé correspond à sa première mention dans les sommaires; les autres occurrences du même thème sont indiquées par les mots « reprise », « développement » ou « illustration », selon qu'il s'agit d'une simple mention, d'un développement plus élaboré ou d'une scène illustrant le thème<sup>201</sup>.

Les sommaires n'accordent pas à chacun de ces thèmes une égale importance : la crainte, la mise en commun des biens, les prodiges et la faveur populaire sont nettement plus développés. La question des signes et des prodiges ayant déjà été traitée précédemment, nous nous concentrerons plutôt ici sur les thèmes de la crainte et de l'unanimité, mais d'abord sur celui de la mise en commun des biens. Ce thème, qui s'étend déjà sur plusieurs versets dans le premier sommaire (v. 2,41-47), occupe une place prépondérante dans le deuxième sommaire (v. 4,32-35). La mise en commun évoque spontanément, en effet, le thème grec de l'amitié<sup>202</sup>. Mais l'amitié dans le monde gréco-romain comportait une dimension de réciprocité, car elle

---

<sup>198</sup> Henry J. CADBURY (*op. cit.*, p. 401) affirmait que les sommaires jouent le double rôle de diviser et de raccorder. Eckard SCHNABEL (*op. cit.*, p. 175) attribue aux grands sommaires cinq rôles distincts : historiographique (raconter la vie de la communauté primitive de Jérusalem); littéraire (indiquer le passage du temps); théologique (montrer la puissance de Dieu constamment à l'œuvre dans la communauté et parmi les apôtres); ecclésiologique (présenter les traits essentiels des premières communautés); et missionnaire (signaler la croissance continue de l'assemblée).

<sup>199</sup> Le qualificatif est de Daniel MARGUERAT et Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 2009 (Pour lire), p. 122.

<sup>200</sup> Henry Joel CADBURY, "The Summaries in Acts", dans Frederick J. FOAKES- JACKSON, Kirsopp LAKE et Henry J. CADBURY, *The Beginnings of Christianity : Part I, The Acts of the Apostles*, London, Macmillan, 1933, vol. 5, *Additional Notes to the Commentary*, Note XXXI, p. 397-398.

<sup>201</sup> Les thèmes de la persévérance, de la prière et de l'unanimité font également l'objet d'une mention dans un sommaire situé au verset 1,14, c'est-à-dire à l'extérieur de notre texte.

<sup>202</sup> Jacques DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, p. 302; Ben WITHERINGTON III, *op. cit.*, p. 205.

s'exprimait entre égaux. Or, cette réciprocité n'existait pas chez les premiers chrétiens<sup>203</sup>.

Ceux-ci n'étaient pas, en effet, de simples amis, mais des croyants :

« [...] Luc évite soigneusement de donner aux premiers chrétiens le nom d'“amis”, alors qu'il emploie assez volontiers ce terme en d'autres contextes. Il ne les désigne même pas du nom de “frères”; il les appelle simplement les “croyants”<sup>204</sup>. »

Aussi le partage que les chrétiens pratiquaient entre eux ne reposait-il pas sur l'amitié, mais bien sur leur foi commune<sup>205</sup>. Les auteurs s'entendent néanmoins pour dire que cette mise en commun des biens demeurait volontaire et que la distribution des biens aux nécessiteux se faisait de façon ponctuelle (« au besoin ») plutôt que sur une base régulière<sup>206</sup>. Il est probable,

---

<sup>203</sup> Ceslas SPICQ rappelle, dans ses *Notes de lexicographie néo-testamentaires* (Fribourg, Éditions Universitaires : Vandenhoeck et Ruprecht, 1978, Orbis biblicus et orientalis; 22, tome 1, 1978, p.15-20), qu'il existe quatre mots pour exprimer en grec « les nuances de l'amour ». Il y a d'abord le mot *στοργή*, qui désigne « soit le sentiment de tendresse que les parents éprouvent spontanément à l'égard de leurs enfants [...] soit l'attachement qui unit réciproquement les époux » (p. 15-16); il y a ensuite le mot *ἔρως*, qui « exprime surtout la passion irraisonnée et le désir » (p. 16); il y a aussi le mot *φιλία*, l'amitié, mais cette notion s'était développée considérablement avec l'aide des philosophes. La *φιλία* « exige la réciprocité, et elle ne se noue qu'au sein d'un groupe limité de personnes [...] surtout entre personnes de même condition » (p. 17). Enfin, il y a le mot *ἀγάπη*, qui signifie dans le Nouveau Testament « l'amour le plus rationnel qui soit, en tant qu'il implique connaissance et jugement de valeur [...]. C'est un amour de profond respect (1Pi 2,17), qui s'allie souvent à l'admiration et peut culminer en adoration. [...] À la différence des autres amours qui peuvent rester cachées dans le cœur, il est essentiel à la charité de se manifester, de se démontrer, de fournir des preuves, de s'exhiber; » (p. 19). On n'insistera jamais trop sur la caractéristique essentielle de cette dernière forme d'amour, comme l'explique le P. Spicq : « [...] tandis que l'amitié proprement dite ne se noue qu'entre égaux, l'attachement de l' *agapè* relie des personnes de condition différentes : chez les gouvernants, les bienfaiteurs, les pères, il est un amour désintéressé et généreux, plein de prévenance et de sollicitude. [...] Chez les obligés, les inférieurs, les sujets, cette *agapè*, qui est d'abord accueil, consentement, acceptation, s'exprime en gratitude : c'est l'amour de retour suscité par un amour généreux [...] » (p.21).

<sup>204</sup> Jacques DUPONT, *Études sur les Actes des apôtres*, p. 519.

<sup>205</sup> Jacques DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, p. 303; *Études sur les Actes des apôtres*, p. 519.

<sup>206</sup> Ben WITHERINGTON III, *op. cit.*, p. 208; Richard DILLON, *op. cit.*, p.738a; le *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme* (G. WIGODER, S.A. GOLDBERG, *op. cit.*, p. 770) signale qu'au cours de la période talmudique est survenu un changement dans la méthode de distribution des biens aux nécessiteux: «Des institutions communautaires se chargèrent de collecter, puis de redistribuer les fonds. Une contribution était demandée à tout membre de la communauté juive. Le fonds de charité (kouppah) était destiné à la nourriture et à l'habillement. Le tamhouï (soupe populaire) était institué pour l'assistance des pauvres de passage.» Kirsopp LAKE (“The Communism of Acts II and IV-VI and the Appointment of the Seven”, dans *The Beginnings of Christianity, Part I, The Acts of the Apostles*, London, Macmillan, 1933, vol. 5, p. 148-149) fournit des détails supplémentaires: “According to Rabbinic accounts Jewish practice discouraged charity given directly to needy persons, but in each municipality there were two collectors who every Friday went around to the market and to private houses to collect contributions either in money or in kind. On Fridays, there was also a distribution to those in want, in accordance with their needs by a committee of two or more. The poor who actually belonged to the town were given a weekly dole sufficient for fourteen meals. The fund from which this dole was made was called the Kuppah or “basket”. No one could claim support from it who had a week's food in his house.” Besides the Kuppah there was also another collection of food called the Tamhui or “tray”. This was made daily, instead of weekly, from house to house, for those who were in actual need of food for the coming day.” L'auteur précise

du reste, que le deuxième sommaire (v. 4,32-35) exprime une généralisation fondée sur des souvenirs qui ont été conservés dans les épisodes relatifs à Barnabbas et au malheureux couple Ananias et Saphira, aux versets 4,36-5,11<sup>207</sup>. Ces deux épisodes, qui suivent immédiatement le sommaire, constituent deux illustrations de ce que Daniel Marguerat appelle « le principe du partage des biens »<sup>208</sup>. Outre le thème, le sommaire (v. 4,32-35) et les deux illustrations ont en commun le même vocabulaire économique, comme on peut le constater par la récurrence de mots tels que « vendre », *πιπρασκομένων* (v.4,34), *πραθὲν* (v.5,4) *πωλοῦντες* (v. 4,34), *ἐπώλησεν* (v. 5,1); « apporter », *ἔφερον* (v. 4,34), *ἤνεγκεν* (v. 4,37), *ἐνέγκας* (v. 5,2); « prix », *τὰς τιμὰς* (v. 4,34), *ἀπὸ τῆς τιμῆς* (v. 5,2); « déposer », *ἐτίθουν* (v. 4,36), *ἔθηκεν* (v. 4,37; 5,2); « aux pieds des apôtres », *παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων* (v. 4,36.37; 5,2)<sup>209</sup>.

Le thème de la crainte de Dieu, pour sa part, est d'abord évoqué dans le premier sommaire (B), en 2,43a, en lien avec le thème des signes et des prodiges (2,43b), sans plus de précision. L'épisode d'Ananias et Saphira, aux versets 5,1-11 (B'), en donne ensuite une illustration impressionnante, par l'effet que produit sur la communauté la mort subite des deux protagonistes (v.5,5.10). Le thème de la crainte est de nouveau évoqué à mots couverts dans le troisième sommaire (v. 5,13). Plusieurs auteurs soulèvent l'apparente contradiction entre les versets 13 et 14<sup>210</sup> et en proposent une explication. Howard Marshall, par exemple, explique que c'est la crainte qui maintenait les non-croyants loin de ces Chrétiens<sup>211</sup>. Ben Witherington avance pour sa part l'idée que, dans l'expression « personne d'autre », les « autres » dont il s'agit puissent correspondre aux autres Chrétiens qui, par peur des autorités juives à la suite de la première arrestation de Pierre et Jean, craignaient de se joindre aux apôtres dans le Temple<sup>212</sup>. Le terme utilisé pour exprimer cette crainte (*φόβος*) se dit d'un danger imminent :

---

qu'il n'existe pas de preuve directe d'une telle pratique au premier siècle, en raison du fait que parmi les documents disponibles, le Talmud est le seul à aborder cette question.

<sup>207</sup> Charles K. BARRETT, *op. cit.*, p. 251-252. L'auteur estime néanmoins probable qu'on ait pratiqué une quelconque forme de partage à Jérusalem; Jacques DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, p.301.

<sup>208</sup> Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, p. 243.

<sup>209</sup> *Ibid.*

<sup>210</sup> v. 5,13-14 : « Personne d'autre n'osait se joindre à eux, mais le peuple faisait leur éloge. Et encore davantage de croyants au Seigneur s'ajoutaient, une multitude d'hommes et de femmes, [...] ».

<sup>211</sup> Howard J. MARSHALL, *op. cit.*, p. 115 : "They may have been frightened lest half-hearted allegiance would lead to judgment. But if fear kept them away, they nevertheless could not help praising them as they were impressed by what they did."

<sup>212</sup> Ben WITHERINGTON III, *op. cit.*, p. 225.

c'est le type de peur « qui fait tourner les talons sans réfléchir<sup>213</sup> ». Mais la crainte dont il est question dans notre texte est dépourvue d'émotivité<sup>214</sup>. Il s'agit d'une « attitude de profond respect », de « révérence » à l'égard de Dieu<sup>215</sup>. » Nous aurons l'occasion, du reste, d'approfondir dans le prochain chapitre la question de la crainte dans la communauté primitive.

Le thème de l'unanimité et de l'harmonie est très présent lui aussi dans le bloc B-B', tout d'abord avec trois occurrences du terme ὁμοθυμαδὸν (« d'un commun accord »), aux versets 2,46; 4,24; 5,12. Le terme peut signifier « ensemble », mais il peut aussi exprimer la simultanéité (« à la fois ») ou encore l'unanimité entre les personnes rassemblées<sup>216</sup>. L'étymologie du terme, ὁμος (« même ») et θυμός (« âme-cœur<sup>217</sup> »), cadre parfaitement avec l'autre occurrence du même thème, καρδία καὶ ψυχὴ μία (« un cœur et une âme »), au v. 4,32. Daniel Marguerat souligne d'ailleurs le vocabulaire d'unité qui « pétrit » les trois sommaires: Ἦσαν δὲ προσκατεροῦντες [...] τῆ κοινωνία (v. 2,42), πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ (v. 2,44.47; 4,26), ὁμοθυμαδὸν (v. 2,46; 4,24 5,12), καρδία καὶ ψυχὴ μία (v. 4,32)<sup>218</sup>. Par contre, Jacques Dupont explique que la formulation grecque habituelle pour exprimer l'unanimité se résume à ψυχὴ μία. Il précise qu'en ajoutant le mot καρδία, Luc a simplement eu recours à « deux langages différents, celui de la Bible et celui de l'hellénisme, pour exprimer l'aspect spirituel et profond au niveau duquel se réalise une unanimité dont la communauté des biens n'est qu'une conséquence<sup>219</sup> ». Il faut ajouter aussi que cette unanimité se réalise dans la prière des membres de la communauté et dans leur présence au Temple<sup>220</sup>.

---

<sup>213</sup> Médéric DUFOUR, *Traité élémentaire des synonymes grecs*, Paris, Librairie Armand Colin, 1910, p. 41; Joëlle BERTRAND, *Nouvelle grammaire grecque*, Paris, Ellipses, 2010, p. 432.

<sup>214</sup> Günther WANKE et Horst BALZ, φοβέω, φοβεόμαι, φόβος, δέος, dans Gerhard KITTEL et Geoffrey W. BROMILEY, *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, [Mich.], Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1974, vol. 9, p. 195.

<sup>215</sup> Geoffrey WIGODER et Sylvie Anne GOLDBERG, *op. cit.*, p. 283.

<sup>216</sup> Ceslas SPICQ, *op. cit.*, vol. II, p. 619.

<sup>217</sup> *Ibid.*

<sup>218</sup> Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, p. 166.

<sup>219</sup> Jacques DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, p. 304-305.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 306.

L'unité et l'harmonie entre les membres présuppose, par ailleurs, leur rassemblement<sup>221</sup>. Il faut être plusieurs, en effet, pour que l'unanimité puisse se manifester. Or, la tranche B-B' se montre au moins tout aussi généreuse dans son vocabulaire du rassemblement : τῆ κοινωνία (2,42); ἐπὶ τὸ αὐτὸ, « ensemble » ou « dans le même lieu » (vv. 2,44.47; 4,26); μετελάμβανον, « ils partageaient » (v.2,46); ἦλθον πρὸς τοὺς ἰδίους, « vinrent vers les leurs » (v. 4,22); συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ, « se sont rassemblés dans un même lieu » (v. 4,26); συνήχθησαν, « se sont rassemblés » (v. 4,27); ὁ τόπος ἐν ᾧ ἦσαν συνηγμένοι « le lieu où ils étaient rassemblés » (v. 4,27); ἦσαν ὁμοθυμαδὸν ἅπαντες, « ils étaient tous ... » (v. 5,12).

Tout ce vocabulaire du rassemblement, de l'unité et de la communauté apporte des précisions importantes sur la vie communautaire des premiers chrétiens, plus particulièrement sur la mise en commun des biens; mais les liens avec le terme κοινωνία demeurent ténus. Ce qui est clair, à ce stade-ci, c'est qu'à travers les thèmes abordés et le vocabulaire utilisé, les deux blocs de la tranche B-B' forment entre eux un ensemble parfaitement unifié, et que κοινωνία en fait partie.

### Réflexion herméneutique

Luc met en valeur les changements de position des différents personnages, et ces changements sont toujours à sens unique : de la position « assise » à la position « debout ». C'est dans le volet ABC que les changements de position se font le plus visibles. À cinq reprises, en effet, le texte fait appel aux verbes κάθημαι et καθίζω, qui expriment l'idée d'être « assis » : les apôtres sont d'abord assis dans leur lieu de rassemblement (v. 2,2); ils reçoivent ensuite des « langues comme de feu » qui viennent « s'asseoir » sur eux (v. 2,3); dans son premier discours, Pierre rappelle la promesse faite à David d'un successeur appelé à « s'asseoir sur son trône » (v. 2,30); il fait ensuite référence au psaume de David dans lequel Dieu fait « asseoir à sa droite » le seigneur du psalmiste (v. 2,34); quant à l'infirmes, il est « assis à la Belle Porte du Temple » (v. 3,10). De fait, la position assise offre une symbolique très variée. Elle correspond d'abord à une caractéristique divine au Proche-Orient et dans le monde hellénistique<sup>222</sup>. C'est

<sup>221</sup> Xavier LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 50 : « Si les premiers chrétiens se sont ainsi rassemblés, c'est, pense-t-on spontanément, parce que Jésus leur avait dit : "Faites cela en mémoire de moi!" Fidèles à leur Maître revenu de la mort, les croyants auraient obéi en répétant le rite institué par Jésus [...]. »

<sup>222</sup> Carl SCHNEIDER, Κάθημαι, καθίζω, καθέζομαι, dans Gerhard KITTEL et Geoffrey W. BROMILEY, *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, [Mich.], Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1966, vol. 3, p. 441.

aussi une prérogative des dirigeants (tels les rois, assis sur leur trône), ainsi que des juges et du grand-prêtre qui « siègent », eux aussi<sup>223</sup>. Mais la position assise symbolise aussi une attitude psychologique qui exprime le chagrin, la peine, le malheur. C'est à la fois la position des mendiants et la position des personnes en deuil, tels les apôtres après le départ de Jésus<sup>224</sup>.

Le procédé de Luc se reconnaît encore davantage dans le cas de la station debout : il s'observe dans cinq des six sous-ensembles de notre texte : seul le sommaire B (2,41-47) en est exempté. Le texte est ainsi parsemé de quatorze occurrences des deux verbes ἀνίστημι et ἐγείρω, avec une nette prédominance pour le verbe ἀνίστημι (dix des quatorze occurrences)<sup>225</sup>. Dans le premier volet, le verbe ἀνίστημι est toujours transitif et il a toujours Dieu comme sujet du verbe : c'est Dieu qui lève successivement Jésus (v. 2,24.32), les personnages du prophète comme Moïse (v. 3,22) et du serviteur de Dieu (v. 3,26). Dans le volet C'B'A', le verbe ἀνίστημι est toujours intransitif et ses sujets, plus diversifiés : les jeunes, tout d'abord, se lèvent pour transporter le corps d'Ananias (v. 5,6); puis se lèvent à leur tour le grand-prêtre (v. 5,17), Gamaliel (v. 5,34), Theudas (v. 5,36 et Judas (v. 5,37). De son côté, le verbe ἐγείρω, bien que moins fréquent que le verbe ἀνίστημι, est toujours utilisé en référence au relèvement des morts (v. 3,15; 4,10) ou au relèvement de Jésus (v. 3,7; 5,30). Si les personnages de notre texte se lèvent après avoir été assis, c'est d'une part pour parler, comme l'indique l'emploi de λαλεῖν (v. 2,4), λαλούντων (v. 2,11 et 4,1), λαλεῖτε (v. 5,20)]; c'est aussi, d'autre part, pour annoncer, προκατήγγειλεν (v. 3,18)] et pour proclamer la Bonne Nouvelle de Jésus, κατήγγειλαν (v. 3,24), καταγγέλλειν (v. 4,2), εὐαγγελιζόμενοι (v. 5,42) et l'accomplissement en lui de la promesse du don de l'Esprit τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος (v. 2,33), ὑμῖν γὰρ ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία (v. 2,39); ou alors, c'est pour interdire formellement cette proclamation, παραγγελία παρηγγείλαμεν ὑμῖν μὴ διδάσκειν (v. 5,28), παρήγγειλαν μὴ λαλεῖν (v. 5,40). Sans doute peut-on expliquer ainsi l'abondance, dans notre texte, des verbes d'élocution fondés sur la racine ἀγγελ-

---

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 443.

<sup>225</sup> Sur ce point, notre texte semble aller à l'encontre de la tendance observée dans l'ensemble du Nouveau Testament, qui préfère le verbe ἐγείρειν, selon Albrecht OEPKE (ἐγείρω, ἔγερασις ἐξεγείρω, γρηγορέω, ἀγρυπνέω, dans Gerhard KITTEL et Geoffrey W. BROMILEY, *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids [Mich.], Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1964, vol.2, p. 335.

Luc se plaît, en outre, à modifier les références à l'Ancien Testament, de manière à mettre en relief le caractère eschatologique de son récit<sup>226</sup>. On l'a constaté dans son rappel de la prophétie de Joël autour de l'effusion de l'Esprit (Ac 2,17-21), dans sa référence à Ps 118,22 au sujet de la pierre rejetée des bâtisseurs (Ac 4,11) et aussi dans les liens qu'il établit, par rapport à Jésus, entre l'image du Messie (Ac.2,31.36), celle du serviteur souffrant (Ac. 3,13.26; 4,27.30) ou celle du nouveau Moïse (v. 3,22-23). L'événement de la Pentecôte accomplit les prophéties: celles relatives au don de l'Esprit (Joël 3,1-5; Is. 42,1;Ez. 36,27), celles relatives à l'établissement d'une nouvelle alliance (Jr 31,31-34; Éz. 16,62)<sup>227</sup>, et même celle formulée par Jésus lui-même, quelques versets à peine avant le début de notre texte » (Ac 1,8). La communauté décrite par Luc dans notre texte se situe donc bel et bien « dans la continuité des Écritures et de l'histoire d'Israël », mais encore davantage dans la continuité du ministère de Jésus<sup>228</sup>. Il s'agit d'abord d'une « communauté de partage et de participation<sup>229</sup> », accueillante pour tous les croyants, indépendamment de leur statut social. C'est une communauté dont les membres ont du plaisir à se retrouver ensemble et dont la solidarité s'exprime dans toutes les facettes de la vie quotidienne. Déjà le lien établi précédemment entre le second sommaire de notre texte et le chapitre 15 du livre du Deutéronome a fait ressortir, d'une part, l'image négative que revêt la pauvreté dans le peuple de Dieu<sup>230</sup>; mais ce lien fait ressortir aussi, d'autre part, le souci que Dieu manifeste à l'endroit des pauvres (Dt 15, 7-11) et, à cet égard, les attentes divines à l'endroit du peuple élu<sup>231</sup>. Aussi le verset Dt 15,4, avec ses verbes au

---

<sup>226</sup>Le *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, sous la rubrique « Eschatologie » (G. WIGODER et S.-A. GOLDBERG, *op. cit.*, p. 323) explique que, depuis plusieurs siècles, les prophètes s'étaient intéressés au destin du peuple juif et du monde. Ils désignaient sous le nom de « Jour de l'Éternel » le moment où Dieu manifesterait « son courroux vis-à-vis ceux qui l'ont mis en colère », et où les justes triompheraient. Le même ouvrage ajoute (« Jour du jugement », p. 547) que ce jour s'accompagnerait de grands bouleversements dans les lois de la nature. Aussi les nombreuses allusions aux signes et aux prodiges, dans notre texte, ajoutent-elles au caractère eschatologique des événements. Mais ce jour serait également un jour de « grand salut ».

<sup>227</sup>George PANIKULAM, *op. cit.*, p. 129.

<sup>228</sup>Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, p. 56; Robert WALL, "New Testament Koinonia", dans *The Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday, 1992, p. 1105 : "First, Jesus taught that the messianic community could experience God's salvation « today » [...]. Second, Jesus taught that anyone could belong to the messianic community."

<sup>229</sup>Françoise BASLEZ, « Communauté sans communautarisme », p. 629.

<sup>230</sup>R. E. CLEMENTS, Society for Old Testament Study, *Deuteronomy*, Sheffield, JSOT, 1989 (Old Testament Guides), p. 90: "Not surprisingly, poverty is presented as a thoroughly bad thing (cf Deut. 15,4, which rather contrasts with the realism of 15.7)."

<sup>231</sup>Christopher WRIGHT, *op. cit.*, p. 192: "Poor and needy people belong, they are not just social statistics. They are part of "your" community and are not to be marginalized, excluded, and victimized as an underclass."

futur, a-t-il une portée eschatologique, car il exprime une forme d'espoir<sup>232</sup>. Or, dans sa description de la communauté primitive (Ac 4,32-35), Luc utilise plutôt des verbes à l'imperfectif, notamment au verset Ac 4,34-35<sup>233</sup>, ce qui laisse sous-entendre que l'attente eschatologique se trouve maintenant accomplie. La jeune communauté s'identifie à la communauté messianique de la fin des temps<sup>234</sup>. Elle poursuit ainsi l'œuvre de Jésus qui, en accueillant à sa table les rejetés de la société, opérait un renversement révélateur de la composition de la communauté divine eschatologique<sup>235</sup>.

Communauté de partage, communauté eschatologique, la communauté primitive est, par-dessus tout, une communauté sous l'emprise de l'Esprit. Principe de continuité et d'unité<sup>236</sup>, l'Esprit agit, en effet, comme thème unificateur des deux volets de notre texte. Les « langues » de feu qui se déposent sur les apôtres donnent à ces derniers le pouvoir de s'exprimer dans d'autres langues. Elles symbolisent ainsi le don de prophétie que confère l'Esprit saint. Grâce au don de l'Esprit, les apôtres entreprennent d'annoncer la Parole : ils deviennent des prophètes<sup>237</sup>. À ce titre, ils ont « la charge de recevoir et de transmettre la parole divine<sup>238</sup> » et c'est à cette tâche que s'appliquent les apôtres tout au long de notre texte, où qu'ils se trouvent : devant la maison où ils étaient réunis au moment de la Pentecôte, au Temple, en prison ou devant le Sanhédrin. La communauté issue de la Pentecôte inaugure ainsi un temps nouveau, celui de la « mission prophétique de l'Église<sup>239</sup> ». Par ailleurs, l'Esprit donne aux apôtres le pouvoir d'opérer les signes qui serviront eux-mêmes à accréditer la Parole. La communauté primitive se présente ainsi comme une « communauté de prophètes accrédités<sup>240</sup> ». Dans cette communauté, l'Esprit représente plus qu'un simple « principe » : il se comporte comme un véritable « membre actif », qui aide les croyants à faire face aux ennuis

---

<sup>232</sup> Christopher WRIGHT, *op. cit.*, p. 189.

<sup>233</sup> Ac 4,34-35 : « Il n'y avait, en effet, parmi eux personne dans le besoin, car tous ceux qui étaient propriétaires de champs ou de maisons, les vendant, apportaient le prix de ce qui avait été vendu et le déposaient aux pieds des apôtres, et il était distribué à chacun selon ce dont il avait besoin. »

<sup>234</sup> Jacques DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, p. 303.

<sup>235</sup> David W. PAO, "Waiters or Preachers : Acts 6 :1-7 and the Lukan Table Fellowship Motif", *Journal of Biblical Literature*, vol. 130, n° 1, 2011, p. 133-134.

<sup>236</sup> Odette MAINVILLE, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc*, p. 290.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>238</sup> Geoffrey WIGODER et Sylvie Anne GOLDBERG, *op. cit.*, p.825.

<sup>239</sup> Odette MAINVILLE, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc*, p. 69-70; Richard DILLON (*op. cit.*, p. 732b) désigne cette période comme étant "a time of the church".

<sup>240</sup> Odette MAINVILLE, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc*, p. 294. L'auteure précise toutefois (p. 303) que les signes ainsi opérés par les apôtres sont « liés au nom de Jésus plutôt qu'à l'Esprit ».

que leur suscite la proclamation de la Parole. Parfois, ce membre actif peut être mis à l'épreuve (v. 5,9 : « Pourquoi vous êtes-vous entendus pour mettre à l'épreuve l'Esprit du Seigneur? »); parfois, l'Esprit témoigne lui-même aux côtés des apôtres (v.5,32 : « Et nous, nous sommes témoins de ces choses, et aussi l'Esprit saint [...] »), de manière à valider leur témoignage, conformément à la règle des deux témoins inscrite dans le livre du Deutéronome<sup>241</sup>; parfois même, l'Esprit se laisse tromper par le mensonge<sup>242</sup>, comme Pierre avec Ananias au verset 5,3 : « [...] Ananias, pourquoi Satan a-t-il rempli ton cœur, pour avoir menti à l'Esprit saint [...]? » Mais toujours, l'Esprit apporte son assistance aux apôtres lorsque vient le temps de confesser leur foi dans le nom de Jésus : l'Esprit sert de garant au témoignage fait au sujet de Jésus<sup>243</sup>. Et pourtant, le don de l'Esprit reçu à la Pentecôte n'est pas définitif : la communauté primitive en fait elle-même une nouvelle fois l'expérience dans notre texte, lorsqu'elle reçoit au v. 4,30 le don de proclamer avec hardiesse<sup>244</sup>.

Le chapitre 15 du livre du Deutéronome annonçait une année de « libération », marquée par la « remise des dettes ». Dans la Septante, ce terme est rendu par ὄφεισις<sup>245</sup>. Ce terme, qui se retrouve aussi dans le Nouveau Testament et plus particulièrement dans notre texte (2,38; 5,31), renferme le plus souvent un sens religieux, qui comporte l'idée d'un pardon accordé par Dieu<sup>246</sup>. L'objet de cette libération ou de cette remise est le péché, la culpabilité. Le terme désigne presque toujours le pardon des péchés que Dieu accorde, grâce à l'acte de salut réalisé dans la personne de Jésus, le Messie<sup>247</sup>. La communauté primitive est donc ainsi le « prototype de la communauté de salut<sup>248</sup> ». Le salut représente, en effet, une question centrale par rapport

---

<sup>241</sup> Dt 19,15: « Un seul témoin ne se lèvera pas contre un homme, pour une iniquité ou un péché quelconque, quelque péché qu'il ait commis: sur la déposition de deux témoins ou sur la déposition de trois témoins, la chose sera établie. » [traduction: Darby]. Charles TALBERT, *Reading Acts : A Literary and Theological Commentary on the Acts of the Apostles*, revised Edition, Macon, Smyth & Helwys Pub., 2005 (Reading the New Testament Series), p. 53, y voit l'expression d'une loi importante pour Luc: "[...] it is a Lukan belief that a valid testimony to Christ requires two witnesses: here, the witness of the apostles and the witness of the Holy Spirit."

<sup>242</sup> Odette MAINVILLE, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc*, p. 304.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>244</sup> Charles H. TALBERT, *op. cit.*, p. 33.

<sup>245</sup> Rudolph BULTMANN, « ὄφεισις », dans Gerhard KITTEL et Geoffrey W. Bromiley, *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids [Mich.], Eerdmans, 1964, vol. 1, p. 510.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 510-511.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 510.

<sup>248</sup> Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, p. 250.

à la foi, dans le Nouveau Testament<sup>249</sup>. Chez les synoptiques, le verbe σώζω est souvent utilisé en référence à la guérison des malades. En Ac 4,9, le verbe σώζο a peut-être été choisi dans un but d'harmonisation avec le mot σωτηρία du verset 4,12<sup>250</sup>. Il paraît clair, néanmoins, que le pouvoir de guérison de Jésus et le pouvoir de salut de la foi s'étendent bien au-delà de la vie physique<sup>251</sup>.

Le relevé des ressemblances entre les différents blocs des deux volets nous a permis de valider la structure de notre texte et de mettre en relief le rôle de la tranche B-B' avec ses trois sommaires. Mais nous ne sommes pas en mesure, à ce stade-ci, de déterminer le sens du terme κοινωνία du verset 2,42, ni son rapport avec le repas dans la communauté primitive. Nous allons donc poursuivre la recherche en nous concentrant cette fois sur le premier des trois sommaires : 2,41-47.

---

<sup>249</sup> Werner FOERSTER, σώζω, σωτηρία, dans Gerhard KITTEL et Geoffrey W. BROMILEY, *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids [Mich.], Eerdmans, 1971, vol. 7, p. 1015. L'auteur explique également (p. 966-967) que, dans le monde grec, « sauver » quelqu'un signifiait le tirer d'un péril grave, le délivrer d'une condamnation ou d'une maladie. Par rapport aux périls du combat ou d'un voyage en mer, « sauver » pouvait aussi avoir le sens de « préserver » ou de « protéger ». Dans ce dernier sens, « sauver » a fini par désigner le pardon du roi, étant donné son pouvoir de maintenir quelqu'un en vie ou de le tuer. Georg FOHRER ajoute (*ibid.*, p. 973-975) que dans le domaine religieux, le salut était considéré comme l'apanage des dieux : ce sont eux qui avaient pour tâche de sauver les hommes des périls de la vie. Dans l'Ancien Testament, le salut est vu comme un acte de délivrance à l'égard d'un opprimé qui crie à l'aide. Le personnage du roi a été souvent appelé ainsi à intervenir pour faire régner la justice (ex. : 2 Sm 14,4; 2R 6,26), tout comme auparavant les juges (Jg 2,16; 3,9; 13,5). Ce geste suppose, d'une part, une relation de dépendance qui s'apparente à celle du rescapé à l'égard de son sauveteur et, d'autre part, une relation de protection comme celle du sauveteur à l'égard du rescapé. Mais l'Ancien Testament montre aussi les limites d'un salut qui n'est pas validé par Yahvé.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 990.

<sup>251</sup> *Ibid.*

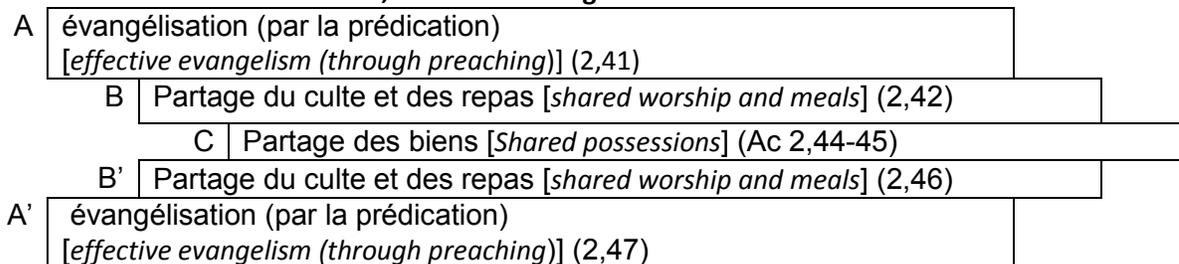
## Chapitre 2 Le sommaire 2,41-47

Nous venons de voir qu'au centre de notre texte se trouvent les trois sommaires et que ces trois sommaires ont pour thème central le triomphe de la parole, dont aucun obstacle ne réussit à freiner la progression<sup>252</sup>. Le premier sommaire (2,41-47) se démarque par son caractère plus général et par le grand nombre de thèmes qui y sont évoqués. Certains auteurs diront que ce sommaire anticipe certains éléments développés plus loin dans le texte<sup>253</sup>. Ce premier sommaire montre à tout le moins qu'entre les premiers croyants et le Temple, il n'y a pas eu de rupture; la communauté primitive se distingue davantage par la motivation qui anime ses membres, ainsi que par ses activités<sup>254</sup>. Nous allons donc maintenant soumettre ce premier sommaire au même exercice, afin que l'analyse structurelle nous en livre les secrets.

### A) La démarche heuristique

Quelques auteurs se sont déjà penchés sur la structure de ce premier sommaire. Craig Keener et Charles Talbert, par exemple, ont tous deux reconnu dans ce sommaire une structure concentrique à cinq éléments. La structure proposée par Keener se présente ainsi<sup>255</sup> :

**Figure 9 – Structure du sommaire 2,41-47 selon Craig S. Keener**



Certes, la proposition de Keener est séduisante car elle met en relief, au centre de la structure, le partage des biens : un thème qui couvre plusieurs versets du sommaire et qui fait même l'objet de la majeure partie du deuxième sommaire (4,32-35). En mettant ainsi à la pointe de sa structure le partage des biens, l'auteur serait d'un grand appui pour la suite de notre recherche. Sa structure passe toutefois sous silence le verset 43. Or, c'est justement au verset 43 que

<sup>252</sup> Charles K. BARRETT, *op. cit.*, p. 160.

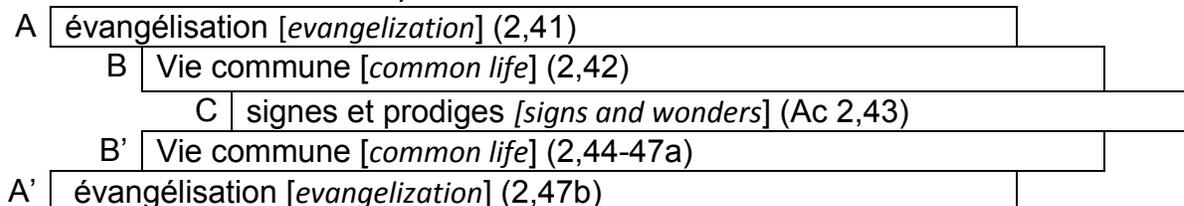
<sup>253</sup> Richard DILLON, *op. cit.*, p. 734.

<sup>254</sup> Pierre GRELOT, « Communion et prière [...] », p. 82.

<sup>255</sup> Craig S. KEENER, *op. cit.*, p. 992.

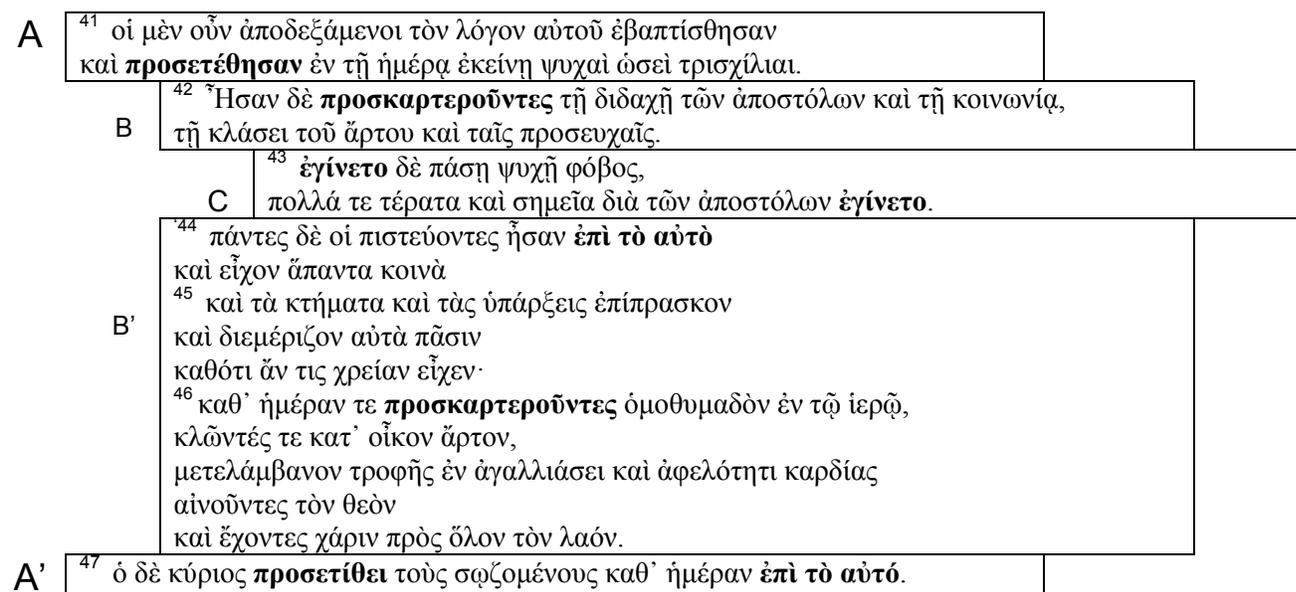
Charles Talbert, de son côté, situe la pointe de la structure qu'il propose. La structure de Talbert se présente ainsi<sup>256</sup> :

**Figure 10 – Structure du sommaire 2,41-47 selon Charles H. Talbert**



Craig Keener reconnaît lui-même la pertinence de cette structure<sup>257</sup>. Talbert n'a toutefois pas jugé opportun, dans son ouvrage, de la soumettre à une véritable analyse. L'application des critères formels de l'analyse structurale me conduit néanmoins à la même conclusion que lui : le sous-ensemble B (2,41-47) offre une structure concentrique à pointe émergente qui correspond à la formule structurale AB/C/B'A'. Cette structure peut s'illustrer ainsi :

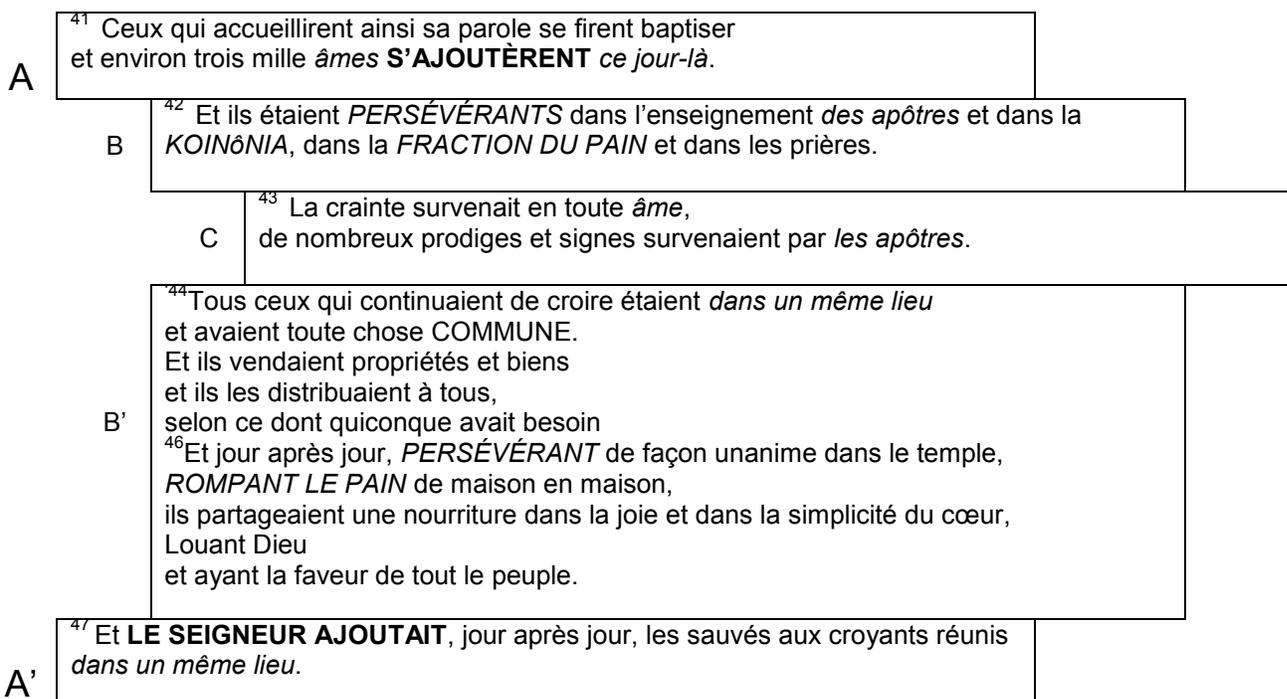
**Figure 11 - Schéma structurel du sommaire 2,41-47 (en grec)**



<sup>256</sup> Charles H. TALBERT, *Reading Acts : A Literary and Theological Commentary on the Acts of the Apostles*, New York, Crossroads, 1997, p. 50.

<sup>257</sup> Craig S. KEENER, *op. cit.*, p. 991-992, note 3 : « Talbert, Acts, 33, converseley offers a chiasmic structure that includes shared possessions as part of the common life in Acts 2 :44-46, and views apostolic signs (2 :43) as the structure's central element. Talbert's structure may be correct; that 2 :44-45 (using koina) may develop the summary of κοινωνία in 2:42 is, indeed, likely. Luke does not elaborate apostolic signs so much as the sharing of possessions at this point, but it does fit evangelism [...] »

Figure 12 - Schéma structurel du sommaire 2,41-47 (traduction française)



Cette structure s'appuie sur une série de parallélismes qui relient entre eux les différents blocs et que nous allons maintenant relever. On se souviendra tout d'abord que les blocs A et A' sont reliés entre eux par la récurrence du verbe « ajouter » (προστίημι), au verset 41 (προσετέθησαν, en A) et au verset 47 (προσετίθει, en A'). Cette récurrence forme une inclusion sémitique qui encadre le sous-ensemble :

v. 2,41	[...] et environ trois mille âmes <b>s'ajoutèrent</b> ce jour-là.	[...] καὶ <b>προσετέθησαν</b> ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ψυχὰι ὡσεὶ τρισχίλια.)
v. 2,47	et le seigneur <b>ajoutait</b> , jour après jour, les sauvés aux croyants réunis dans un même lieu.	<u>ὁ δὲ κύριος προσετίθει</u> τοὺς σωζομένους καθ' ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό.

Les blocs B et B' sont, eux aussi, reliés entre eux de plus d'une manière : tout d'abord par la récurrence du verbe « persévérer » (προσκαρτερῶ) aux versets 42 (B) et 46 (B'), sous une forme participiale identique (προσκαρτεροῦντες) :

v. 2,42	Et ils étaient <i>PERSÉVÉRANTS</i> [...]	Ἦσαν δὲ <b>προσκαρτεροῦντες</b> [...]
v. 2,46	Et jour après jour, <i>PERSÉVÉRANT</i> de façon unanime dans le temple [...]	<u>καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες</u> ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ,

Les deux versets sont aussi reliés entre eux par la récurrence de l'action de rompre le pain, sous la forme substantivée « la fraction du pain » (τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου) au verset 42 (B), puis sous une forme participiale « rompant le pain » [κλώντες (...) ἄρτου] au verset 46 (B') :

v. 2,42	Et ils étaient <i>persévérants</i> [...], dans la <i>FRACTION DU PAIN</i> [...]	Ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες [...] τῆ <u>κλάσει τοῦ ἄρτου</u> [...]
v. 2,46	Et jour après jour, [...], <i>ROMPANT LE PAIN</i> de maison en maison, [...]	<u>καθ' ἡμέραν</u> τε [...] <u>κλώντες</u> τε κατ' οἶκον <u>ἄρτου</u> , [...]

Enfin, le terme *κοινωνία* au verset 42 est lui-même relié à un mot de même racine (κοινά), au verset 44 :

v. 2,42	Et ils étaient <i>persévérants</i> [...] dans la <i>ΚΟΙΝΩΝΙΑ</i> <sup>258</sup> [...]	Ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες [...] καὶ τῆ κοινωνία,
v. 2,44	[...] et avaient toute chose <i>COMMUNE</i> .]	[...] καὶ εἶχον ἅπαντα <u>κοινά</u>

Isolé en plein cœur de la structure, le verset 43 (C) se trouve néanmoins encadré par la récurrence du verbe « survenir » (γίνομαι) au début et à la fin du verset, de manière à former une inclusion :

v. 2,43a	La crainte <i>SURVENAIT</i> en toute <i>âme</i> , [...]	<sup>43</sup> <u>ἐγίνετο</u> δὲ πάση ψυχῇ φόβος, [...]
v. 2,43b	[...] de nombreux prodiges et signes <i>SURVENAIENT</i> par <i>les apôtres</i> .	<sup>43</sup> [...] πολλά τε τέρατα καὶ σημεῖα διὰ τῶν ἀποστόλων <u>ἐγίνετο</u> .

Le verset 43 constitue ainsi la pointe de la structure, qui véhicule l'idée principale<sup>259</sup>. D'autres récurrences viennent compléter ces récurrences verbales déterminantes pour l'interprétation du sommaire. L'expression καθ' ἡμέραν (« jour après jour »), par exemple, revient telle quelle aux versets 46 et 47. Il en est ainsi également de l'expression ἐπὶ τὸ αὐτό (« dans un même lieu ») aux versets 44 et 47. Il en est de même du mot ψυχή (« âme ») aux versets 41 et 43, ainsi que de la mention des apôtres au génitif pluriel (τῶν ἀποστόλων), aux versets 42 et 43. Le sommaire contient aussi, en plus de ces récurrences, quelques rapports de nature synonymique. Il faut signaler sur ce point les participes ἀποδεξάμενοι, « ceux-qui-accueillirent » (v. 41), πιστεύοντες, « ceux-qui-continuaient-de-croire » (v.44) et σωζομένους, « (les) sauvés » (v.47), qui entretiennent des liens de synonymie indéniables. Quant aux deux lieux mentionnés au

<sup>258</sup> À ce stade-ci de la recherche, je me limite à une simple translittération du terme *κοινωνία*.

<sup>259</sup> Marc GIRARD, *Les psaumes redécouverts*, v. 1, p. 133 : « c'est toujours en plein centre que se trouve l'idée principale. »

verset 46, c'est-à-dire le temple (ἐν τῷ ἱερῷ) et les maisons (κατ' οἶκον), ils forment une totalité particulièrement éloquente pour les Juifs<sup>260</sup>.

## B) La démarche herméneutique

### 1. Les ressemblances et les différences

Comme pour le schéma d'ensemble, les ajouts apportés par Luc entre les différents blocs correspondants nous aident à dégager le sens du texte. Entre les blocs A et A', tout d'abord, se trouve une illustration de la persévérance : les « sauvés » (σωζομένων) mentionnés au verset 2,47 sont ceux qui, à l'annonce de la Bonne Nouvelle, ont accueilli la Parole (ἀποδεξάμενοι) au verset 2,41 et qui, grâce à l'enseignement des apôtres et aux autres traits de la vie communautaire ont continué de croire (πιστεύοντες), au verset 2,44. Entre les blocs B et B', la situation est tout aussi claire : les traits caractéristiques de la communauté primitive, qui sont à peine mentionnés au verset 42 (B), sont tous repris avec un plus grand développement aux versets 44-47a (B'). Ainsi, les versets 44 et 45 au sujet de la mise en commun des biens font clairement écho à notre terme κοινωνία du verset 42. De même, les mots κλῶντές [...] ἄρτον (« rompant le pain ») au verset 46 reprennent l'expression τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου, « à la fraction du pain », du verset 42. Quant aux mots ἐν τῷ ἱερῷ (« dans le temple »), au verset 46, ils renvoient directement aux mots ταῖς προσευχαῖς (« aux prières ») du verset 42; l'effet est double si on leur accole le mot προσκαρτεροῦντες pris au sens de « fréquenter assidûment la maison de prière », comme on l'a vu précédemment. Mais le Temple représente aussi un lieu d'enseignement, où Jésus lui-même « circulait pour enseigner », à l'image des stoïciens d'Athènes<sup>261</sup>. Or, nous avons vu précédemment que le portique de Salomon figure à deux reprises et en toutes lettres dans notre texte, au verset 3,11 et dans le troisième sommaire, au verset 5,12. Les mots ἐν τῷ ἱερῷ du verset 46 évoquent donc tout autant les mots τῆ διδαχῆ τῶν ἀποστόλων (« à l'enseignement des apôtres ») du verset 42. La question du repas n'est pas

---

<sup>260</sup> Geoffrey WIGODER et Sylvie Anne GOLDBERG, "foyer juif", dans *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, op. cit., p. 378 : « Le mode de vie juif, tel qu'il est prescrit dans les six cent treize commandements, doit être observé quotidiennement et en toutes circonstances, mais ses deux foyers principaux sont la synagogue et la maison [...] la maison était considérée comme le lieu où devaient perdurer certains rites de l'ancien Temple [...]. »

<sup>261</sup> André-Marie GÉRARD, "portique de Salomon", dans *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Robert Laffont, 1989, p. 1124; Gérard LEGRAND, *Vocabulaire Bordas de la philosophie*, Paris, Bordas, 1986, p. 324 : « Stoïciens : importante école philosophique de l'Antiquité. Elle doit son nom à la Στοά ou « portique » d'Athènes, sous lequel, dit-on, enseignait son fondateur (v. 300 av. J.-C.) Zénon de Cittium, natif d'Asie Mineure [...] ».

en reste. Les mots « ils partageaient la nourriture » (μετελάμβανον τροφῆς<sup>262</sup>) au verset 46 étoffent davantage, eux aussi, la référence aux repas communautaires évoquée au verset 42. Entouré de quatre participes, le verbe μετελάμβανον est d'ailleurs mis en relief en tant que verbe principal de tout le verset. Sa place prépondérante dans la phrase révèle l'importance que le repas communautaire pouvait occuper dans la communauté primitive. De son côté, le premier participe qui suit le verbe principal, αἰνοῦντες τὸν θεὸν (« louant Dieu »), fait référence à la louange : une forme de prière particulièrement présente au moment des repas, tant dans le monde juif que dans la chrétienté primitive<sup>263</sup>. Enfin, la mention temporelle καθ' ἡμέραν (« jour après jour ») marque l'alternance entre ces différentes activités et inscrit dans la durée le mode de vie de la communauté décrit dans le sommaire.

La pointe du sommaire (v. 2,43) soulève successivement, pour sa part, la question de la crainte, puis celle des signes et des prodiges, deux thèmes reliés à la grandeur de Dieu. La philosophie grecque s'est intéressée très tôt aux différentes formes de la crainte<sup>264</sup>. Celle-ci est très présente aussi dans les textes bibliques, avec près de vingt-cinq racines verbales hébraïques pour l'exprimer; mais la racine נָרַי est nettement plus fréquente<sup>265</sup>. Dans l'Ancien Testament, en effet, Dieu exige d'être reconnu. La crainte de Dieu devient alors une forme de révérence et de soumission à la volonté divine, dans un esprit d'obéissance et de confiance<sup>266</sup>. C'est

---

<sup>262</sup> A.T. ROBERTSON (*A Grammar of the Greek New Testament in the light of historical research*, 3<sup>e</sup> éd., London, Hodder and Stoughton, 1919, p. 791) [cédérom], Bibleworks, v.8, consulté le 13 décembre 2015) signale qu'en l'absence d'article défini, le mot peut être défini ou indéfini; Joëlle BERTRAND (*op. cit.*, p. 71) précise qu'« on se passe de l'article chaque fois que l'on n'a pas besoin de souligner fortement le contour d'une chose », notamment « dans les « phrases à valeur générale ».

<sup>263</sup> Joachim JEREMIAS, *La dernière Cène, les paroles de Jésus*, p. 137, note 73 : « l'expression rompre le pain connaît encore une signification élargie; on désigne ainsi l'ensemble du rite qui ouvre le repas : la louange, la fraction, la distribution (b. Ber. 46a, 47a; Targ. 1Sam 9,13 et ailleurs). Ce rite établit la communauté de table. » Charles PERROT, « L'eucharistie dans le Nouveau Testament », p. 81 : « ces trois éléments fondamentaux font hautement corps dans le repas chrétien : le pain, la parole de louange et d'enseignement, et l'entraide commune, y compris en faveur des absents et des démunis. [...] »

<sup>264</sup> Horst BALZ, φοβέω, φοβεόμαι, φόβος, δέος, dans KITTEL, Gerhard, et Geoffrey W. BROMILEY, *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids [Mich.], Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1974, vol. 9, p. 195. L'auteur précise que chez les Stoïciens, la crainte figure parmi les quatre émotions fondamentales, les trois autres étant la tristesse (λύπη), la passion ou la convoitise (ἐπιθυμία) et le plaisir (ἡδονή).

<sup>265</sup> Louis DEROUSSEAU, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1970 (Lectio divina; 63), p. 68-81.

<sup>266</sup> Günther WANKE, φοβέω, φοβεόμαι, φόβος, δέος, dans Gerhard KITTEL, et Geoffrey W. BROMILEY, *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids [Mich.], Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1974, vol. 9, p. 201. L'auteur ajoute que déjà le livre du Deutéronome (Dt 8,6) indiquait que la crainte de Dieu consiste à « garder les

notamment l'attitude d'humilité et d'engagement total que le juste, tel un esclave, adopte devant Dieu qu'il reconnaît comme son maître et de qui il reçoit la protection<sup>267</sup>. Cette crainte n'a toutefois rien à voir avec la frayeur; il s'agit plutôt d'une « crainte révérentielle » ou d'une « crainte sacrée » qui résulte de la présence divine ou, indirectement, des actions divines<sup>268</sup>. Le terme exprime la « fidélité au Dieu de l'alliance<sup>269</sup> ». Le verset 2,43 précise que cette crainte touche « toute âme ». Le terme ne désigne pas ici cet élément immatériel qui se sépare du corps humain au moment de la mort, mais plutôt par synecdoque, la personne au complet<sup>270</sup>. Il traduit le terme grec ψυχή, qui désigne la « vie » : non pas la vie en général, mais la vie qui se manifeste dans une personne en particulier et telle qu'elle peut se dénombrer, comme au verset 2,41<sup>271</sup>. Luc affectionne, du reste, ce thème de la crainte de Dieu<sup>272</sup>. Dans le livre des Actes, toutefois, il limite aux phénomènes miraculeux l'expression de cette crainte parmi les disciples. Ceux-ci éprouvent en effet de la crainte devant ce qu'ils ne parviennent pas à comprendre<sup>273</sup>. Or, les signes et les prodiges sont autant de manifestations incompréhensibles de la grandeur de Dieu.

## 2. Réflexion herméneutique

Il ressort de ces récurrences que les blocs A (2,41) et A' (2,47b) décrivent l'élément le plus visible de la communauté primitive : l'accroissement constant du nombre de ses adhérents. Ces deux blocs rendent compte de la dimension « externe » de la vie de la communauté primitive : l'attrait qu'exerce déjà à Jérusalem le mode de vie des premiers chrétiens. Les parallélismes

---

commandements du Seigneur » et à « marcher dans ses voies ». Cet élargissement de sens a ainsi fait perdre à la notion de crainte de Dieu toute trace d'émotivité.

<sup>267</sup> Walther T. ZIMMERLI, παῖς, παιδίον, παιδάριον, τέκνον, τεκνίον, βρέφος, dans Gerhard KITTEL et Geoffrey W. BROMILEY, *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids [Mich.], Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1967, vol. 5, p. 659-660.

<sup>268</sup> Louis DEROUSSEAU, *op. cit.*, p. 82-84.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>270</sup> Albrecht DIHLE, ψυχή, dans Gerhard KITTEL et Geoffrey W. BROMILEY, *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids [Mich.], Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1974, vol. 9, p. 632; Jean-Noël ALETTI, Maurice GILBERT et autres, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique*, Paris, les éditions du Cerf, 2005 (Outils bibliques), p. 93 : « La synecdoque consiste à désigner un terme par un autre qui est par rapport au premier dans une relation d'englobement (le tout pour la partie et réciproquement, le genre pour l'espèce et réciproquement, le pluriel pour le singulier et réciproquement). Ainsi en Rm 13,1, Paul dit que toute âme (partie pour le tout) doit se soumettre aux autorités; en Ph 2, 10 [...] »

<sup>271</sup> Eduard SCHWEITZER, ψυχή, dans Gerhard KITTEL et Geoffrey W. BROMILEY, *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids [Mich.], Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1974, vol. 9, p. 639.

<sup>272</sup> Horst BALZ, *op. cit.*, p. 212.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 210.

contenus dans les blocs B (2,42) et B' (2,44-47a) mettent en relief les traits de cette vie communautaire. Luc précise en B' les modalités d'application de la mise en commun évoquée une première fois en B. Ces deux blocs décrivent davantage la vie « interne » de la communauté primitive, qui s'exprime aussi bien au Temple, pour la prière communautaire, que dans les maisons, pour les repas communautaires et le partage des biens. Il s'agit là de la dimension « horizontale » de la vie interne, axée sur les relations entre ses membres et sur la joie que ces derniers éprouvent à se retrouver ensemble pour partager entre eux. Enfin, la source de motivation des croyants se trouve dans la pointe du sommaire, au verset 43 (C) : ayant répondu à l'appel à la conversion lancé par Pierre, les nouveaux croyants se sont reconnus humbles devant Dieu et se soumettent à sa volonté. Ce bloc central traite lui aussi de la dimension interne de la vie de la communauté, mais cette fois dans son axe « vertical », qui concerne plutôt la relation de chaque croyant avec Dieu. Les membres de la communauté découvrent dans le sommaire 2,41-47 un nouveau réseau de relations qui les unit à Dieu et qui les unit entre eux. Ce n'est plus la loi de Moïse qui leur procure un accès à Dieu, mais désormais Jésus de Nazareth, prophète et thaumaturge accrédité par Dieu, mis à mort mais ressuscité, exalté et glorifié par Dieu. Ce Jésus se fait toujours présent au milieu d'eux lors de leurs rassemblements, et c'est cette présence qui explique sans doute la joie qui régnait parmi les membres de la communauté (v. 2,46)<sup>274</sup>.

L'analyse de la tranche centrale B-B', au premier chapitre, a mis en relation les deux premiers sommaires (2,41-47 et 4,32-35), par rapport au thème de la mise en commun des biens : une relation renforcée par deux illustrations concrètes (4,36-37 et 5,1-11). L'analyse structurelle du premier sommaire met cette fois en relation le terme *κοινωνία* du verset 2,42 avec la mise en commun des biens décrite aux versets 2,44-45, ainsi qu'avec les autres activités de la communauté primitive, notamment les repas en commun (v. 2,46-47a). La sécurité matérielle ainsi assurée aux membres de la communauté primitive accentuait davantage le caractère eschatologique de la communauté. Nous nous concentrerons maintenant sur le verset 2,42 afin de mieux comprendre, à l'intérieur de ce verset, le sens du terme *κοινωνία*.

---

<sup>274</sup> Howard MARSHALL, *op. cit.*, p. 85 : « The joy that characterizes these gatherings was no doubt inspired by the Spirit (13 :52) and may have been associated with the conviction that the Lord Jesus was present with them (cf. 24 :35). »

## Chapitre 3 - Le verset 2,42

### A) Lieu d'insertion du verset

Le verset 2,42 appartient au premier des trois sommaires de notre texte (2,41-47), celui qui décrit « l'âge d'or » de la communauté chrétienne primitive. « Un sommaire dans un sommaire », diront certains auteurs<sup>275</sup>, car ce verset se limite à énoncer les différents traits de la vie de la communauté primitive. Chaque élément se verra ensuite développer plus loin dans le sommaire, ou dans l'un des deux autres sommaires de notre texte. C'est tout de même ce verset qui contient le terme *κοινωνία*, à l'origine de la présente recherche. Compte tenu de son importance, nous allons maintenant entreprendre la critique textuelle du verset, pour ensuite nous engager dans son analyse structurelle et littéraire.

### B) Critique textuelle

Le verset 2,42, selon le texte établi par Nestlé et Aland<sup>276</sup>, se lit ainsi :

Ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες  
τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ,  
τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς.

Ce verset donne lieu à deux problèmes de critique textuelle qui méritent attention :

- 1) le manuscrit D (codex de Bèze), de même qu'un manuscrit de la Vulgate, ajoutent les mots *ἐν Ἱερουσαλὴμ* après les mots *τῶν ἀποστόλων*;
- 2) plusieurs manuscrits du premier ordre, plus précisément les onciaux **ⲛ**<sup>2</sup>, E, Ψ et les minuscules 33 et 1739, de même que le texte de la majorité et toutes les versions syriaques, ajoutent un *καὶ* entre *τῇ κοινωνίᾳ* et *τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου*; ce *καὶ* est absent des onciaux **ⲛ**, A, B, C, D, de même que du minuscule 81 et de quelques manuscrits latins.

---

<sup>275</sup> George PANIKULAM, *op. cit.*, p. 113.

<sup>276</sup> Kurt ALAND, Barbara ALAND, Eberhard NESTLE et autres, *Novum Testamentum Graece*, 27<sup>e</sup> éd., Peabody [Mass.], Hendrickson, 2001, p. 326.

### 1. L'ajout de εν Ιερουσαλει après les mots τῶν ἀποστόλων

Cet ajout soulève la question de la priorité du texte occidental sur le texte alexandrin. C'est sous ces deux formes, en effet, que le livre des Actes des apôtres a circulé dans l'Église primitive<sup>277</sup>. Depuis le XVI<sup>e</sup> siècle les chercheurs, soucieux de remonter au texte original, se penchent sur les variantes textuelles contenues dans deux manuscrits bilingues : le codex Bezae (D,d) et le codex Laudianus (E,e). Après avoir connu plusieurs étapes consacrées à la recherche du « texte-origine », ces recherches s'intéressent davantage aujourd'hui au « modèle-origine », c'est-à-dire à retrouver le modèle textuel constituant « l'archétype suprême de la tradition textuelle » et permettant de comprendre les multiples variantes qui figurent dans les manuscrits<sup>278</sup>. Sur le plan de la critique interne, un tel ajout cadre parfaitement avec la théologie de Luc pour qui, en effet, tout commence et tout finit à Jérusalem. Il contredit, par contre, le principe « lectio brevior potior » suivant lequel la leçon la plus courte est sans doute la plus primitive. Il faut reconnaître en outre, sur le plan de la critique externe, que cet ajout figure dans un seul manuscrit : il est absent des manuscrits de type alexandrin et de type byzantin. Son rayonnement géographique s'en trouve donc limité. Si le codex Bezae, du reste, demeure un témoin important du texte occidental, il n'est plus l'unique point de référence des recherches actuelles<sup>279</sup>. Je considère, par conséquent, qu'il n'y a pas lieu de retenir cette leçon.

### 2. L'ajout d'un και entre τῇ κοινωνίᾳ et τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου

Sur le plan de la critique externe, cette leçon s'appuie sur des manuscrits de grande qualité, dont quelques-uns sont très anciens : le codex Laudianus (E<sup>a</sup>), par exemple, aurait été rédigé à la fin du VI<sup>e</sup> siècle; quant au minuscule 1739, il proviendrait d'un manuscrit du IV<sup>e</sup> siècle, tout comme la Peshitta en langue syriaque<sup>280</sup>. Les manuscrits contenant cette leçon sont aussi les témoins de plusieurs familles de texte. Si le Laudianus contient un mélange de textes dont le type est le plus souvent byzantin, les minuscules 33 et 1739 constituent de très bons

---

<sup>277</sup> Bruce METZGER, *Bruce Metzger on the 'Western Text' of the Book of Acts* [en ligne: <http://www.bible-researcher.com/bezae-acts2.html>] (consulté le 2 décembre 2014).

<sup>278</sup> Paul TAVARDON, *Le texte alexandrin et le texte occidental des Actes des apôtres, Doublets et variantes de structure*, Paris, J. Gabalda et C<sup>ie</sup>, 1997 (Cahiers de la revue biblique; 37), p. 1-41.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 30 et 41: au-delà de la simple question du codex Bezae, Boismard et Lamouille se proposent de reconstituer le *texte occidental* grâce à un modèle général qui tiennent compte des multiples variantes du texte.

<sup>280</sup> Bruce M. METZGER et Bart EHRMAN, *The text of the New Testament, its Transmission, Corruption, and Restoration*, 4th edition, New York, Oxford University Press, 2005, p. 66-67, 74, 91 et 98 [En ligne : <https://ia601207.us.archive.org/17/items/TheTextOfNewTestament4thEdit/TheTextOfNewTestament4thEdit.pdf>] (consulté le 5 décembre 2014).

représentants du texte alexandrin. Du côté des manuscrits en langue syriaque, la Peshitta et la version syriaque harkléienne sont d'excellents témoins du texte occidental, alors que la version syriaque palestinienne reposerait sur un texte grec de type césaréen<sup>281</sup>. La conclusion qui s'impose alors est celle d'une vaste distribution géographique des témoins. Il est vrai que les témoins du texte actuel sont, eux aussi, d'excellente qualité et comptent parmi les onciaux les plus anciens : le Sinaiticus (Ⲱ) et le Vaticanus (B), par exemple, datent du IV<sup>e</sup> siècle et le plus tardif d'entre eux, le codex Bezae (D), date du V<sup>e</sup> ou du VI<sup>e</sup> siècle. En fait, ces onciaux sont tous plus anciens que le plus ancien des manuscrits contenant la leçon. Plusieurs familles textuelles sont également représentées dans les manuscrits contenant le texte actuel. Le Sinaiticus (Ⲱ), l'Alexandrinus (A), le Vaticanus (B) et le minuscule 81 portent le texte alexandrin, alors que le Codex Bezae (D) donne le texte occidental et que le texte Ephraemi (C) offre un texte composite souvent conforme avec le texte byzantin. Deux de ces onciaux, le Sinaiticus et le codex Bezae, contiennent même, respectivement, la leçon originale du texte alexandrin et celle du texte occidental. Pour toutes ces raisons, je considère préférable de retenir, ici encore, le texte actuel.

Theron Stancil<sup>282</sup> s'est penché de plus près sur la question de ce *καὶ* supplémentaire. L'auteur explique par une omission de copiste l'absence de ce *καὶ* dans le texte alexandrin et milite en faveur de l'antériorité du texte byzantin par rapport au texte alexandrin. Tout en reconnaissant que les spécialistes montrent une large préférence pour le texte alexandrin, Stancil soutient que la présence de ce *καὶ* central constitue un élément essentiel pour pouvoir déterminer que le texte du verset décrit bien quatre activités plutôt que deux. Il précise que l'absence de *καὶ* constitue une asyndète<sup>283</sup> qui accentue le lien entre τῆ κοινωνία et τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου, ce qui a pour effet de réduire le sens du terme κοινωνία. Charles Barrett souscrit lui aussi à l'idée que la présence d'un *καὶ* central a pour effet de confirmer que τῆ κοινωνία et τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου désignent effectivement des choses différentes, ce qui, à ses yeux, est d'ailleurs probable<sup>284</sup>.

---

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 99-100.

<sup>282</sup> Theron STANCIL, "A text-critical Evaluation of Acts 2:42", *Faith and Mission*, vol. 23, n°3, 2006, p. 17-36.

<sup>283</sup> Jean-Noël ALETTI, Maurice GILBERT et autres, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique*, Paris, Cerf, 2005 (Outils bibliques), p. 96, définit l'asyndète comme « une absence de conjonction entre les phrases ou leurs membres. »

<sup>284</sup> Charles K. BARRETT, *op. cit.*, p. 164.

Stancil appuie sa thèse sur le nombre et la répartition géographique des témoins. Il contredit ainsi le principe selon lequel « l'âge du texte importe plus que l'âge du document qui le contient<sup>285</sup> ». Son argumentation repose, par ailleurs, sur le présupposé qu'il ne faut accorder ni préférence ni primauté à l'un ou l'autre type de texte, alexandrin, occidental ou byzantin. Or, le texte byzantin n'est pas équivalent; il est plutôt reconnu pour être plus tardif<sup>286</sup>. En outre, l'hypothèse d'une omission du *καί* soulève d'autant plus d'interrogations que le texte byzantin montre une tendance à la conflation<sup>287</sup>. Il me paraît donc bien hasardeux de la part de l'auteur de soutenir l'hypothèse de l'antériorité du texte byzantin.

### C) Analyse structurelle du verset 2,42

Le verset 2,42 se présente comme une innocente phrase déclarative liée au verset précédent par une conjonction de coordination (δέ). La phrase est constituée d'une construction périphrastique dont dépendent quatre compléments groupés en deux blocs de deux éléments, à l'intérieur desquels chaque élément est lié l'un à l'autre par la conjonction de coordination *καί*. Les spécialistes s'entendent sur le fait que les quatre compléments du participe *προσκαρτεροῦντες*, c'est-à-dire les quatre objets de la persévérance, correspondent aux quatre principaux traits de la communauté primitive. Luc décrit-il simplement ici un mode de vie en général, ou les assemblées de la communauté chrétienne de Jérusalem? Cette question ne semble pas faire consensus parmi les spécialistes<sup>288</sup>. Plusieurs auteurs soulignent cependant la symétrie qui existe dans ces quatre éléments. Pour Xavier Léon-Dufour, les deux premiers

---

<sup>285</sup> Odette MAINVILLE, *La Bible au creuset de l'histoire*, Montréal, Médiaspaul, 1995, p. 42; Bruce M. METZGER, Bart EHRMAN, *The text of the New Testament, its Transmission, Corruption, and Restoration*, 4th edition, New York, Oxford University Press, 2005, p. 176 [En ligne : <https://ia601207.us.archive.org/17/items/TheTextOfNewTestament4thEdit/TheTextOfNewTestament4thEdit.pdf>] (consulté le 5 décembre 2014) : « Manuscripts may be grouped from the standpoint of their genealogy. If, for example, of ten manuscripts nine agree against one, but the nine have a common original, the numerical preponderance counts for nothing. »

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 306 : "readings that are supported by only Koine or Byzantine witnesses (...) may be set aside as almost certainly secondary. The reason that one is justified in discarding the Koine is that it is a later text type, formed on the basis of earlier types. Despite the fact that it appears in a large majority of Greek manuscripts (for it was adopted, with subsequent modifications, as the received text of the Greek Orthodox Church), the abundance of witnesses numerically counts for nothing in view of the secondary origin of the text type as a whole."

<sup>287</sup> Bruce M. METZGER, *op. cit.*, p. 265; Jean-Noël ALETTI, Maurice GILBERT et autres (*op. cit.*, p. 114) définit la « conflation » comme une opération qui consiste à harmoniser deux versions dans la même langue d'un texte présentant des variantes, de manière à les fondre en un seul texte. Le terme « conflation » désigne aussi le texte résultant de cette opération.

<sup>288</sup> Charles K. BARRETT, *op. cit.*, p. 160.

traits de la communauté primitive évoquent ses rapports internes, alors que les deux derniers traits parlent plutôt du lien qui unit l'assemblée et le Seigneur<sup>289</sup>. Bo Reicke considère que les quatre éléments du verset sont construits en forme de chiasme (A-B-B'-A') qui met en relation les deux éléments d'expression « verbale » (l'enseignement et les prières), d'une part, et les deux formes d'expression « pratique » de la communauté que sont la *κοινωνία* et la fraction du pain, d'autre part<sup>290</sup>. Reta Finger y reconnaît aussi un chiasme, où les termes intérieurs désignent des activités à caractère « horizontal », alors que les termes extrêmes correspondent davantage à des activités de nature « verticale<sup>291</sup> ». Sans doute ces auteurs accordent-ils à la notion de chiasme un champ sémantique trop étendu : l'hypothèse que le verset 2,42 soit constitué en chiasme présuppose la présence de récurrences qui, dans les faits, n'existent pas. La disposition du verset, sa ponctuation et ses liens de coordination permettent néanmoins de proposer trois possibilités de structure différentes. La première consisterait à voir dans les conjonctions de coordination et dans la virgule autant de marqueurs de séparation et à considérer ainsi les quatre compléments au datif comme indépendant les uns des autres :

ἦσαν δὲ προσκατεροῦντες  
τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων  
καὶ τῇ κοινωνίᾳ,  
τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου  
καὶ ταῖς προσευχαῖς.

La seconde possibilité serait de considérer les conjonctions *καί* comme des marqueurs de liaison et la virgule, comme un marqueur de séparation. Il en résulte alors une structure plus classique du verset, avec les quatre compléments regroupés deux à deux, les deux membres du même groupe étant chaque fois reliés entre eux par un *καί* :

ἦσαν δὲ προσκατεροῦντες  
τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ,  
τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς.

Une troisième possibilité consiste à structurer les quatre compléments en tenant compte uniquement des conjonctions. Cette possibilité est tout à fait envisageable, si l'on tient compte

<sup>289</sup> Xavier LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 36.

<sup>290</sup> Bo REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos [...]*, p. 25.

<sup>291</sup> Reta H. FINGER, *op. cit.*, p. 229: "Either way, the activities present a chiasm, where the inner terms represent horizontal, social activities, while the outer two – learning from the apostles and praying – are more vertical. None is presented as superior or inferior to any other."

du fait que les manuscrits antérieurs au septième siècle ont été rédigés en écriture continue ('scriptio continua'), sans espace ni ponctuation<sup>292</sup>. Il en résulte alors une structure originale regroupant en trois blocs les quatre compléments :

ἦσαν δὲ προσκατεροῦντες  
τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων  
καὶ τῇ κοινωνίᾳ τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου  
καὶ ταῖς προσευχαῖς.

## D) Analyse littéraire du verset

### 1. La construction ἦσαν προσκατεροῦντες

Le participe au nominatif pluriel (*προσκατεροῦντες*) est ici utilisé avec un verbe d'état à l'imparfait (*ἦσαν*), pour exprimer une idée verbale. Il s'agit là d'une construction périphrastique qui, à l'époque classique, aurait servi à mettre en relief l'aspect du verbe; mais à l'époque hellénistique, plus particulièrement dans le Nouveau Testament, cette nuance avait disparu<sup>293</sup>. Cette construction évoque néanmoins une « assiduité constante », un « effort qui ne se relâche point », une « attente confiante de ses effets »; ce sont là autant de caractéristiques qui servent à exprimer une « persévérance sans faille ni relâchement », avec aussi une pointe d'« obstination<sup>294</sup> ». Le participe *προσκατεροῦντες* joue un rôle important dans l'ensemble des Actes<sup>295</sup>. Utilisé six fois dans les dix premiers chapitres du livre des Actes, alors qu'on ne le retrouve qu'à quatre autres reprises dans tout le reste du Nouveau Testament, le verbe trouverait ici son « épïcêtre »<sup>296</sup>. Il a également suscité l'intérêt d'autres auteurs. C'est justement sur ce participe (*προσκατεροῦντες*) que plus d'un parmi eux<sup>297</sup> font reposer la vision idéalisée de la communauté primitive décrite par Luc dans ce verset. Craig Keener, pour sa part, explique sa présence en soutenant l'idée que le simple fait de recevoir la Parole ne

---

<sup>292</sup> Kurt ALAND, Barbara ALAND, *The text of the New Testament : An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1995, p. 287 : "the scriptio continua of the original text not only ignored the division of words, but naturally also lacked any punctuation."

<sup>293</sup> Daniel B. WALLACE, *Greek Grammar beyond the basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House, 1996, p. 647, [cédérom] Bibleworks, v.8 (consulté le 29 décembre 2014).

<sup>294</sup> Ceslas SPICQ, *op. cit.*, p. 760.

<sup>295</sup> Charles K. BARRETT, *op. cit.*, p. 162.

<sup>296</sup> Reta H. FINGER, *op. cit.*, p. 225; L. CERFAUX, *op. cit.*, p. 8-9.

<sup>297</sup> Notamment R.H. FINGER (*op. cit.*, p. 225) et C.K. BARRETT (*op. cit.*, p. 166).

garantissait pas la persévérance<sup>298</sup>. Mais pour Joachim Jeremias, le participe *προσκαρτεροῦντες* constitue le point de départ de l'interprétation du verset. À la lumière d'une découverte archéologique, le verbe pourrait ici, selon lui, avoir un sens bien différent de son sens habituel :

« Sur une inscription datant de l'an 80 après Jésus-Christ concernant la libération d'un esclave, et découverte à Panticapaeum (aujourd'hui Kertch) en Crimée, on lit ce mot rare de *proskarterèsis*, employé pour désigner la visite régulière de la synagogue. Cela correspond exactement à l'emploi du verbe *proskarterein* dans les Actes, où ce verbe signifie le plus souvent "participer régulièrement au culte"<sup>299</sup>. »

Ceslas Spicq précise pour sa part que le terme *προσκαρτέρησις* (« constance, assiduité, persistance ») est un hapax biblique pour caractériser la prière chrétienne<sup>300</sup>. Il fait toutefois la même constatation que Jeremias :

« Le mot a été retrouvé dans des actes juifs d'affranchissement à Panticapée en 80 de notre ère, dans une formule assez énigmatique, *χωρὶς ἰς [sic] τὴν προσευχὴν θωπείας τε καὶ προσκαρτερήσεως*; l'équivalent de *χωρὶς τοῦ προσκαρτερεῖν τῇ προσευχῇ ἐπιτροπευούσης τῆς συναγωγῆς τῶν Ἰουδαίων καὶ θεὸν σέβων*. On traduira : l'esclave sera libre « exception faite [de son devoir] de fréquenter assidûment la proseuque »<sup>301</sup>.

## 2. L'article (τῆ, ταῖς)

L'imparfait périphrastique est suivi, par ailleurs, de quatre compléments, tous précédés de l'article défini (τῆ ou ταῖς, selon le cas). L'article désigne ici, selon Wallace, un objet bien connu, mais qui n'appartient à aucune des classes habituelles de l'article. Sa présence peut indiquer que la façon de rendre un culte décrite au verset 42 était « la » façon courante de faire les choses dans l'Église primitive, ou encore que Luc cherchait à montrer que chaque élément mentionné dans l'énumération était le seul qui mérite d'en porter le nom<sup>302</sup>.

<sup>298</sup> Craig S. KEENER, *op. cit.*, p. 991.

<sup>299</sup> B. LATYSHEV, *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae II. Inscriptiones regni Bosphorani*, Saint-Petersbourg 1890, 49-51, n° 52; J.B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum I*, Cité du Vatican, Rome-Paris 1936 (*Sussidi allo studio delle antichità cristiane 1*), 495s, n° 683 Z. 13-15 : [...] « en plus de l'obligation de témoigner du respect à la synagogue et de la visiter régulièrement », cités par Joachim. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 135, note 68.

<sup>300</sup> Ceslas SPICQ, "προσκαρτερέω, προσκαρτέρησις", dans *Notes de lexicologie néo-testamentaires*, vol. 2, p. 760.

<sup>301</sup> B. LATYSHEV, *Inscriptiones regni Bosphorani, Hildesheim, 1965*, II, n. 52, 53, 364, cité par Ceslas SPICQ, *op. cit.* p. 760-761; [en ligne : <http://epigraphy.packhum.org/inscriptions/main?url=oi%3Fikey%3D182764%26bookid%3D231%26region%3D6>] (consulté le 3 avril 2015).

<sup>302</sup> Daniel B. WALLACE, *op. cit.*, p. 225 [cédérom], Bibleworks, v.8 (consulté le 10 juin 2014): " Either this pattern of worship was well known in the early church because it was the common manner in which it was done, or Luke was attempting to convey that each element of the worship was the only one deserving of the name (par excellence)."

### 3. Les quatre compléments

#### a) *L'enseignement des apôtres (τῆ διδασκαλί τῶν ἀποστόλων)*

Eckard Schnabel rappelle que ce premier complément est suivi d'un génitif subjectif, c'est-à-dire que ce sont les apôtres qui se chargent de cet enseignement aux nouveaux convertis<sup>303</sup>. Les auteurs s'interrogent tout de même sur la nature de cet enseignement, que rien dans le livre des Actes ne vient préciser<sup>304</sup>. Certains y voient une catéchèse préparatoire au baptême qui, dans les assemblées ordinaires de la jeune communauté, pouvait prendre la forme d'exhortations, d'homélies ou encore d'entretiens familiaux<sup>305</sup>. Pour d'autres, tels Pierre Grelot et Christian Bigaré, cet enseignement consistait plutôt en une explication de l'Évangile, axée sur trois éléments : l'attestation de la résurrection de Jésus, le souvenir de ses actes durant son ministère terrestre et la tradition de ses paroles<sup>306</sup>. Pour Joseph Fitzmyer, par contre, l'enseignement est à distinguer non seulement du kérygme, c'est-à-dire de la proclamation de la Bonne Nouvelle, mais aussi de la catéchèse. Il constitue le fondement de la doctrine chrétienne, qui repose sur les paroles et les gestes de Jésus<sup>307</sup>. Ernst Haenchen n'écarte pas la possibilité que l'enseignement ait pu également se donner dans le Temple<sup>308</sup>. Xavier Léon-Dufour développe cette hypothèse en précisant, pour sa part, que l'enseignement des apôtres se faisait tantôt dans le Temple, à l'exemple de Jésus, tantôt dans les maisons, où il consistait en une « prise de parole » au cours de l'assemblée liturgique<sup>309</sup>. Enfin, Ben Witherington évoque l'hypothèse, contre Joachim Jeremias, que l'enseignement ait pu avoir lieu non pas avant, mais bien après le repas, dans le cadre du συμπόσιον<sup>310</sup>, moment privilégié des discussions à caractère philosophique.

#### b) *Les prières (ταῖς προσευχαῖς)*

Il est intéressant de signaler dès le départ que l'utilisation du verbe προσκατερέω appliqué à la prière est « sans parallèle dans la langue profane et dans les Septante », de sorte qu'on se

---

<sup>303</sup> Eckard J. SCHNABEL, *op. cit.*, p. 177.

<sup>304</sup> Charles K. BARRETT, *op. cit.*, p. 163.

<sup>305</sup> Jean DANIELOU, et Henri-Irénée MARROU, *Des origines à Saint Grégoire le Grand*, Paris, Éditions du Seuil, 1963 (Nouvelle histoire de l'Église; 1), p. 42.

<sup>306</sup> Pierre GRELOT, et Christian BIGARÉ, *Introduction à la Bible [...]*, t. III, vol. 5, p. 68-69.

<sup>307</sup> Joseph FITZMYER, *op. cit.*, p. 270.

<sup>308</sup> Ernst HAENCHEN, *The Acts of the Apostles: A Commentary*, Philadelphie, Westminster Press, 1971, p. 191.

<sup>309</sup> Xavier LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 37.

<sup>310</sup> Ben WITHERINGTON III, *op. cit.*, p. 161, note 115.

trouve ici en présence d'une véritable « création des auteurs du Nouveau Testament<sup>311</sup> ». Ce quatrième terme de l'énumération se distingue néanmoins en ce qu'il est le seul à figurer au pluriel. Pour Charles Barrett, ce pluriel laisse entendre que la communauté primitive faisait usage de certaines prières en particulier. L'auteur y voit peut-être même une allusion à la prière du Seigneur, mais il rappelle que Luc ne nous fournit aucun indice de l'existence de prières chrétiennes. Il s'agissait sans aucun doute de prières juives bien connues<sup>312</sup>. Eckard Schnabel reconnaît d'ailleurs dans la prière chrétienne deux sources d'inspiration juive : la course du soleil, d'une part, et les heures de sacrifices au Temple, d'autre part<sup>313</sup>. Plusieurs auteurs appuient également l'idée qu'il s'agissait de prières au Temple<sup>314</sup>.

### c) *La fraction du pain (τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου)*

Sur le plan grammatical, l'expression comporte ici encore un complément du nom, mais il s'agit plutôt d'un génitif objectif (c'est-à-dire que le pain est l'objet de la fraction). Sur le plan sémantique, il semble y avoir consensus parmi les commentateurs pour voir dans la fraction du pain la Cène ou le repas du Seigneur<sup>315</sup>. Certains auteurs, notamment Lucien Cerfaux, Georges Panikulam et Stanislas Lyonnet, y voient un « terme technique » pour désigner l'eucharistie<sup>316</sup>. Joachim Jeremias souscrit à cette idée : pour lui, la « fraction du pain » n'est pas un repas, mais bien l'eucharistie<sup>317</sup>. George Panikulam fait pourtant surgir l'ambiguïté autour de la « fraction du pain » lorsqu'il affirme :

“About the meaning of this term there is disagreement among the authors. Some take it as referring to the Eucharist or at least to the agapê which in the early day preceded the Eucharist. For others it means merely the taking of ordinary meals<sup>318</sup>.”

Hans Conzelmann ajoute à l'ambiguïté lorsqu'il fait remarquer que Luc ne fait pas de distinction entre le repas quotidien et l'eucharistie<sup>319</sup>. Eckard Schnabel et Richard Rackham

<sup>311</sup> Ceslas SPICQ, *op. cit.*, p. 760.

<sup>312</sup> Charles K. BARRETT, *op. cit.*, p. 166.

<sup>313</sup> Eckard S. SCHNABEL, *op. cit.*, p. 179-180.

<sup>314</sup> Joseph FITZMYER, *op. cit.*, p. 269; Craig S. KEENER (*op. cit.*, p. 1011) considère que l'emploi du pluriel puisse évoquer ici les heures de prière du Temple. Pour Ernst HAENCHEN (*op. cit.*, p. 191), l'expression désigne surtout les prières récitées conjointement avec la congrégation réunie au Temple.

<sup>315</sup> Jean-Marc PRIEUR, “Actes 2,42 et le culte réformé”, *Foi & Vie*, vol. 94, n° 2, avril 1995, p. 65.

<sup>316</sup> Lucien CERFAUX, *op. cit.*, p. 8-9; Stanislas LYONNET, *op. cit.*, p. 65-66; George PANIKULAM, *op. cit.*, p. 122 : “This makes us conclude that it was a technical term adopted by the primitive community for the Eucharist.”

<sup>317</sup> Joachim JEREMIAS, *op. cit.*, p. 138: « La désignation “rompre le pain” était appropriée pour l'Eucharistie et conforme à l'usage linguistique habituel, car elle n'était pas un repas, mais se composait seulement du rite de table qui ouvrait chaque repas, joint au rite qui le terminait. »

<sup>318</sup> George PANIKULAM, *op. cit.*, p. 122.

expriment la même idée dans leurs propres termes<sup>320</sup>. Xavier Léon-Dufour s'inscrit dans la même ligne de pensée lorsqu'il rappelle que l'eucharistie « est et n'est pas un repas<sup>321</sup> ». Craig Keener explique cette ambiguïté par la proximité entre les deux termes centraux de l'énumération : τῆ κοινωνία et τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου<sup>322</sup>. Mais Xavier Léon-Dufour réussit d'une certaine manière à dissiper l'ambiguïté, lorsqu'il propose l'expression « partage du pain » plutôt que « fraction du pain » et qu'il justifie ainsi sa préférence : « alors serait désigné non seulement le rite eucharistique mais aussi l'existence fraternelle qui en est l'expression normale<sup>323</sup>. » Nous aurons l'occasion, du reste, de revenir un peu plus loin sur cette proposition. L'expression « fraction du pain », une « création linguistique de Luc », ne signifie rien pour le monde grec mais renvoie plutôt, tout comme l'expression « rompre le pain », à une coutume juive : le rite d'ouverture des repas<sup>324</sup>. Charles Barrett explique qu'il s'agit d'un vieux terme traditionnel antépaulinien et que l'extension de sens que le terme a connue pour désigner le repas est un développement chrétien<sup>325</sup>. De toute évidence, le terme « fraction du pain » ne désigne pas un repas ordinaire et son appellation exprime elle-même ce caractère particulier, qui distingue la Cène des repas communautaires proprement dits<sup>326</sup>. Jean Delorme résume le

---

<sup>319</sup> H. CONZELMANN, *Acts of the Apostles [...]*, p. 23: "Luke is thinking of the ordinary daily meal here, but he does not make a distinction between it and the Eucharist."

<sup>320</sup> Eckhard S. SCHNABEL, *op. cit.*, p. 179: "While many scholars suggest the phrase refers to the celebration of the Lord's Supper, i.e. remembering Jesus' last supper with his disciples, and while others argue that this is a reference only to ordinary meals, there is the distinct possibility that it refers to both. The « breaking of bread » is best understood as a reference to the ordinary meal that the believers regularly shared, during which they remembered Jesus' death on the cross for the forgiveness of sins and for the establishment of the new covenant, linked with the command to remember Jesus and his sacrifice during meals." Richard B. RACKHAM, *op. cit.*, p. 39: "Our conclusion then is that the Breaking of Bread is the term for a solemn religious meal. This may be (i) an Agape alone, or (ii) the Eucharist alone, or (iii) as at the first the Agape followed by the Eucharist : which is meant on a particular occasion we must ascertain from the context. This conclusion seems to be confirmed by the references in the Acts and I Corinthians xi."

<sup>321</sup> Xavier LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 42.

<sup>322</sup> Craig S. KEENER, *op. cit.*, p. 1003 : "Because breaking bread is so closely connected grammatically with « fellowship » here [...]."

<sup>323</sup> Xavier LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 40.

<sup>324</sup> Charles PERROT, « L'eucharistie dans le Nouveau Testament », p. 71.

<sup>325</sup> Charles K. BARRETT, *op. cit.*, p. 165.

<sup>326</sup> Ludger SCHENKE, *Die Urgemeinde : geschichtliche und theologische Entwicklung*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1990, p. 108; Lucien CERFAUX, *op. cit.*, p. 29-30.

mieux la question, à mon avis, lorsqu'il compare la fraction du pain à « un repas dans un repas<sup>327</sup> ».

#### ***d) La « communion fraternelle » ou mise en commun (τῆ κοινωνία)***

Devant l'étonnante quasi unanimité qui existe autour de l'expression « la communion fraternelle » dans la plupart des traductions françaises du Nouveau Testament, le deuxième élément de l'énumération de notre verset ne devrait normalement poser aucune difficulté<sup>328</sup>. N'y a-t-il pas pourtant dans ces deux mots une forme de pléonasme? La communion de devrait-elle pas, par sa nature même, être « fraternelle »? Les mots « communion fraternelle » rendent-ils fidèlement le sens du terme dans la langue d'origine du texte? L'apparente uniformité terminologique entre les traductions du texte cache en fait des interprétations fort différentes.

#### **L'étymologie latine**

Il est naturel de voir dans le mot « communion » la traduction française du terme grec κοινωνία<sup>329</sup>. Selon un auteur, le premier terme (« communion ») correspond en Occident à ce que le second (κοινωνία) signifie en Orient<sup>330</sup>. Mais en dépit des apparences, les notions de « communion » et de κοινωνία ne sont pas équivalentes<sup>331</sup> : « Il ne semble pas que le mot κοινωνία, dans la tradition grecque, ait pris le sens eucharistique restreint (réception de l'eucharistie) que *communio* a reçu en latin. Même lorsqu'il s'applique à la sainte liturgie, il

---

<sup>327</sup> Jean DELORME, « Le dernier repas de Jésus dans le texte » (*op. cit.*), p. 114. L'auteur attribue l'expression à Xavier LÉON-DUFOUR (*Le partage du pain eucharistique*, p. 67, note 1), mais c'est plutôt en page 76 de cet ouvrage qu'on trouve effectivement ceci : « Ainsi, à l'intérieur du repas, une autre action se dessine, d'un autre ordre : sur la typologie familière « repas terrestre/banquet céleste », [...] se greffe une typologie nouvelle, médiane, pourrait-on dire, celle du repas. Le geste ordinaire de la fraction du pain inaugure en fait un nouveau repas, dont les paroles de Jésus instituent le sens. »

<sup>328</sup> « Communion fraternelle » est la traduction que donnent la *Bible de Jérusalem*, la *TOB*, la *Bible d'Osty*, Louis Segond et la *Bible en français courant*. Les versions qui s'écartent de cette traduction sont celles de Crampon « Ils étaient assidus à l'enseignement des apôtres et aux réunions communes [...] » et celle de Darby « Et ils persévéraient dans la doctrine et la communion des apôtres [...] ». Heinrich Seesemann (*Der Begriff Koinonia im Neuen Testament*, Geissen, A. Töpelmann, 1933 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche; 14), p. 90) considère toutefois cette dernière construction difficile sur le plan grammatical.

<sup>329</sup> Adalbert HAMMAN, « Communion », dans Angelo DI BERARDINO, et François VAL, sous la dir. de, *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Paris, Cerf, 1990, t. 1, p. 525.

<sup>330</sup> Jean-Marie-Roger TILLARD, « Communion », dans Jean-Yves LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 285.

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 285; Adalbert HAMMAN, « Communion », p. 525.

garde plus d'ampleur<sup>332</sup>. » C'est au cours du « moyen âge latin » que *communio* a connu son développement pour que finalement, entre 1150 et 1200, le mot « communion » fasse son entrée dans la langue en désignant « l'union des chrétiens » et « le sacrement de l'eucharistie<sup>333</sup> ».

Le mot « communion » provient du bas- latin *communio*, qui signifiait « mise en commun ». C'est, du reste, dans ce sens de « mise en commun » ou de « communauté », que le mot *communio* était connu déjà du temps de Cicéron<sup>334</sup>. Il avait désigné, en droit romain, l'état de communauté indivise<sup>335</sup>. Le mot *communio* résulte non pas de l'association [*cum+unio*], mais plutôt de l'adjectif *cum-munis*<sup>336</sup> (« qui accomplit sa charge »). Ce « munis » vient lui-même de « munus », qui possède à la fois le sens de « charge » et celui de « présent ». Le mot a donné naissance à toute une série de termes tels que « municipal » « rémunérer », « immuniser » et « munificence »<sup>337</sup>. Il est issu d'une racine « mei » (« changer », « échanger »), qui a formé plusieurs mots servant à désigner des échanges réglés par l'usage, plusieurs ayant valeur juridique<sup>338</sup>. Mais le latin des premiers chrétiens manifestait une nette préférence pour le terme « communicatio », plutôt que pour « communio »<sup>339</sup>. *Communicatio* dérive de « communicus ». Il provient d'un adjectif « municus », qui signifie lui aussi « mise en commun » et

---

<sup>332</sup> L.-M. DEWAILLY, *op. cit.*, p. 55.

<sup>333</sup> L.M. DEWAILLY, *op. cit.*, p. 56; Alain REY, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992, vol. 1, p. 456.

<sup>334</sup> CICÉRON, *De la République, Des lois*, I, XXV, 37, traduit par Charles APPUHN, Paris, Garnier, 1954, p. 44-45 : *populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus*, « et par peuple il faut entendre, non tout l'assemblage d'hommes groupés en troupeau d'une manière quelconque, mais un groupe nombreux d'hommes associés les uns aux autres par leur adhésion à une même loi et à une certaine communauté d'intérêts ».

<sup>335</sup> Iulius PAULUS Prudentissimus, *Sententiae receptae* 1,18,3, cité par Gustave HUBERT, « Communia », dans Ch. DAREMBERG, Edm. SAGLIO et autres, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette, 1877, t. 1, vol. 2, p. 1410, [En ligne <http://dagr.univ-tlse2.fr/sdx/dagr/index.xsp>] (consulté le 5 décembre 2014): « On appelait aussi “commune” ou “res communes” un objet appartenant à plusieurs par indivis et constituant l'état de *communio*, ou communauté indivise, pouvant donner lieu à l'action en partage [*communi dividundo actio*]. »

<sup>336</sup> J.-M.-R. TILLARD, « Communion », p. 286; L.-M. DEWAILLY, *op. cit.*, p. 47, note 5.

<sup>337</sup> Michel BRÉAL, Anatole BAILLY, *Dictionnaire étymologique latin*, Paris, Hachette, 2<sup>e</sup> édition, 1886, p. 266-267.

<sup>338</sup> Alfred ERNOUT, Antoine MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, Klincksieck, 2001, p. 422.

<sup>339</sup> Jean-Marie-Roger TILLARD, « Communion », p. 286. L'auteur précise (p. 287) que le grec *κοινωνία* est rendu 6 fois par *communicatio*, 8 fois par *societas*, contre une fois par *communio*.

qui est utilisé dans ce sens par Cicéron<sup>340</sup>. Le terme a été repris par la langue de l'Église, il s'est maintenu dans les langues romanes sous la forme « communicare », qui y a le sens de « donner le repas du soir » (pris en commun)<sup>341</sup>.

Il faut préciser toutefois que la gloire de Rome ne s'explique pas d'abord par le rayonnement de la langue latine : « Les chrétiens ont parlé latin étonnamment tard<sup>342</sup>. » En effet, la culture dominante dans le monde méditerranéen au premier siècle était la culture hellénique et les conquérants romains se sont appliqués à la répandre, au fur et à mesure qu'ils ajoutaient de nouveaux territoires à leur empire<sup>343</sup>. L'Église de Rome n'a pas échappé à ce courant : jusqu'au milieu du 3<sup>e</sup> siècle, sa langue était le grec<sup>344</sup>. C'est en grec qu'ont été rédigés la lettre de Clément de Rome (vers 170) et le *Pasteur d'Herma*s (vers 140)<sup>345</sup>. Même dans le monde profane, c'est en grec que l'historien Dion Cassius a rédigé son « Histoire romaine » et c'est aussi en grec que le philosophe Plotin a enseigné à Rome au milieu du troisième siècle encore (entre 245 et 270), sans parler latin<sup>346</sup>. Curieusement, c'est en Afrique qu'aura pris naissance le mouvement de latinisation de l'Église de Rome, qui s'est achevé vers 250<sup>347</sup>.

### L'étymologie grecque

Le terme κοινωνία, qu'on ne trouve nulle part ailleurs dans le livre des Actes<sup>348</sup>, est un dérivé de l'adjectif grec κοινός qui signifie « commun<sup>349</sup> ». Il a le sens de « communauté », mais il

---

<sup>340</sup> Alfred ERNOUT, Antoine MEILLET, *op. cit.*, p. 422; CICÉRON, *De Finibus bonorum et malorum*, V.XXIII.65, dans *Du bien suprême et des maux les plus graves*, traduit par Charles APPUHN, Paris, Garnier, 1938, p. 388 : « In omni autem honesto, de quo loquimur, nihil est tam illustre nec quod latius pateat, quam conjunctio inter homines hominum et quasi quaedam societas et communicatio utilitatum et ipsa caritas generis humani, [...] »

<sup>341</sup> W. MEYER-LÜBKE, *Romanisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 3<sup>e</sup> éd., 1935, p. 197.

<sup>342</sup> Wilfried STROH, *Le latin est mort, vive le latin! : petite histoire d'une grande langue*, Paris, Les Belles Lettres, 2008 (Collection Le miroir des humanistes; 8), p. 113.

<sup>343</sup> Antoine MEILLET, *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1966 (Tradition de l'humanisme; 2), p. 191, 107 et 128.

<sup>344</sup> Gustave BARDY, *La question des langues dans l'Église ancienne*, Paris, Beauchesne, 1948 (Études de théologie historique), p. 86-87.

<sup>345</sup> CLÉMENT de Rome, *Épître aux Corinthiens*, Paris, Cerf, 2000 (Sources chrétiennes; 167), p. 15; Gustave BARDY, *op. cit.*, p. 87.

<sup>346</sup> Gustave BARDY, *La question des langues dans l'Église ancienne (op. cit.)*, p. 155-156.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 57 et 115. L'auteur précise ici que les inscriptions funéraires des papes ont néanmoins continué, jusqu'à la fin du 3<sup>e</sup> siècle, d'être rédigées en grec.

<sup>348</sup> Josef HAINZ, κοινωνός, dans Horst BALZ et Gerhard SCHNEIDER, éd., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991, vol. 2, p. 303.

peut aussi contenir l'idée d'« association », de « partage » ou de « participation »<sup>350</sup>. Il s'utilise parfois seul, comme dans notre verset, mais il est normalement suivi d'un génitif qui exprime l'objet du partage ou de la participation; il peut aussi, mais de façon inhabituelle, être suivi d'un datif d'objet, ou encore d'une préposition<sup>351</sup>. Issu de la même racine, le mot *koinon* désignait chez les Grecs, dans le droit public, un « système d'État fédératif » qui a existé en Grèce à partir du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>352</sup>. Les auteurs classiques n'hésitent pas à utiliser le terme. Chez Platon, *κοινωνία* désigne tantôt « participation », tantôt « communauté », tantôt encore « société », « collectivité », « association », ou même « concorde<sup>353</sup> ». Aristote l'utilise abondamment au sens de « communauté » dans sa *Politique*; mais on le trouve aussi utilisé dans le même sens dans son *Éthique à Nicomaque*<sup>354</sup>. Dans sa *Poétique*, le verbe *κοινωνεῖν* est rendu en français par « être, avoir ou agir en commun<sup>355</sup> ». À l'époque hellénistique, le terme est toujours en usage. Philon d'Alexandrie l'utilise dans le même sens<sup>356</sup>. Dans ses *Antiquités*

<sup>349</sup> Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2009, p. 531.

<sup>350</sup> Pierre CHANTRAINE, *op. cit.*, p. 531; Josef HAINZ, « *κοινωνός* », dans Horst BALZ et Gerhard SCHNEIDER, éd., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991, vol. 2, p. 303 : « *Κοινωνία*, the related abstract form, is translated 'fellowship', 'partnership' and also with 'participation', 'sharing'. Absolute use suggests esp. the idea of fellowship. »

<sup>351</sup> Josef HAINZ, *op. cit.*, p. 303.

<sup>352</sup> G. FOUGÈRES, « *Koinon* », dans Charles DAREMBERG, Edm. SAGLIO et autres, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. 3, vol. 1, p. 832 [En ligne : <http://dagr.univ-tlse2.fr/sdx/dagr/index.xsp>] (consulté le 15 mai 2014) : « Les préoccupations d'ordre religieux, dès le V<sup>e</sup> siècle, passaient au second plan. Le culte commun n'était plus alors la raison d'être, mais simplement le symbole et la consécration de l'union politique, puisque, chez les Grecs, la participation à un même culte était une conséquence et une manifestation nécessaire de l'esprit de communauté. »

<sup>353</sup> PLATON, Édouard DES PLACES, *Oeuvres complètes*, Tome 14, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, 1<sup>ère</sup> partie, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 292-293.

<sup>354</sup> ARISTOTE. *Politique*, livre I, 1, traduit par Jean AUBONNET, Paris, Les Belles Lettres, 1960 (Collection des universités de France), p. 12 : « Ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὀρώμεν κοινωνίαν τινὰ οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινοῦ ἕνεκεν συνεστηκυίαν, « Puisque nous voyons que toute cité (ou État) est une sorte de communauté et que toute communauté est constituée d'un certain bien [...] »; ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*, livre VIII, XII, 1 [traduit par Jean DEFRADAS et Françoise DEFRADAS-COLMEZ], Paris, Presses Pocket, 1992 (Agora, Classiques; 98), p. 209 : « Ἐν κοινωνίᾳ μὲν οὖν πᾶσα φιλιμῖα ἐστίν, καθάπερ εἴρηται, « C'est donc en communauté que réside toute forme d'amitié, comme on l'a dit. »

<sup>355</sup> André WARTELLE, *Lexique de la Poétique d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1985 (Collection d'études anciennes), p. 85.

<sup>356</sup> PHILON d'Alexandrie, *De specialibus legibus*, Livre III, §131, dans *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, traduit par André MOSÈS, Paris, Éditions du cerf, 1970 (Les œuvres de Philon d'Alexandrie; 25), p. 144-145 : [...] ἵνα πᾶσα ἡλικία καὶ πάντα μέρη τοῦ ἔθνους ὡς ἓνος σώματος εἰς μίαν τὴν αὐτὴν ἀρμόζῃται κοινωνίαν εἰρήνης καὶ εὐνομίας ἐφιέμενα., « [...] afin que toutes les classes d'âge et que toutes les parties de la nation, considérées comme un seul corps, s'accordent pour constituer une seule et même communauté, dans un désir de paix et d'équité. »

romaines, Denys d'Halicarnasse parle de κοινωνία πυρὸς καὶ ὕδατος, la « communauté du feu et de l'eau »<sup>357</sup>. Jamblique l'utilise aussi au sens de « communauté »<sup>358</sup>. Dans le Nouveau Testament, c'est chez Paul et dans les écrits qui ont subi son influence qu'on retrouve le terme le plus fréquemment. Ailleurs dans le Nouveau Testament, le terme correspond à l'usage grec général<sup>359</sup>. En définitive, on peut dire avec Marie-Françoise Baslez, que : « Étymologiquement, la communauté au sens grec du terme, la *koinônia*, n'exprimait pas une identité mais une mise en commun (*koinon*), un partage, une association, ce qui induit un idéal de communication plutôt que de renfermement identitaire<sup>360</sup>. » C'est d'ailleurs ici que se prêterait davantage la proposition faite précédemment par Xavier Léon-Dufour (« partage du pain ») pour rendre en français l'expression τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου. Évidemment, pour pouvoir partager, il faut être rassemblé, ce que les auteurs ne manquent pas, du reste, de souligner<sup>361</sup>. « Avoir part », « prendre part », mais aussi « faire part » : ce sont là trois expressions qui expriment, avec des nuances, les différentes dimensions du partage. « Avoir part » signifie qu'on obtient sa part,

<sup>357</sup> DENYS D'HALICARNASSE, *Les Antiquités romaines*, livre II, XXX, cité par Hendrik BOLKESTEIN, *Wohltätigkeit und Armenflege im vorchristlichen Altertum*, New York, Arno Press, 1979, p. 430; le sens cette expression est donné notamment par Jean-Bonaventure-Charles PICOT, *Du mariage romain, chrétien et français considéré sous le rapport de l'histoire, de la philosophie, de la religion, et des institutions anciennes et modernes*, Paris, s.l., p. 320 [en ligne : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6142273r>] (consulté le 9 juin 2014): « les nouveaux époux seront “un en feu”, c'est-à-dire qu'ils ne pourront plus se séparer de corps et avoir des foyers ou des domiciles distincts » [...] ils seront un également *en eau*, c'est-à-dire qu'il existera dorénavant entre eux une communauté universelle de biens ».

<sup>358</sup> JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, XXIX, 168, traduit par Luc BRISSON et Alain Philippe SEGONDS, Paris, Les Belles Lettres, 2011 (La Roue à livres; 29), p. 94 : καὶ εἰ μὲν ἠρέσκετό τις τῆ κοινωνίᾳ, ἐχρήτο τοῖς κοινοῖς κατὰ τὸ δικαιοτάτον, « Et si [quelqu'un] était accepté par la communauté, il pouvait user des biens communs selon la plus grande justice ».

<sup>359</sup> Josef HAINZ, *op. cit.*, p. 303.

<sup>360</sup> Marie-Françoise BASLEZ, « Communautés sans communautarisme, Les chrétiens dans la cité », *Études : Revue de culture contemporaine*, tome 407, déc. 2007, p. 629-639. [En ligne : [http://www.cairn.info/zen.php?ID\\_ARTICLE=ETU\\_076\\_0629](http://www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=ETU_076_0629)] (consulté le 5 décembre 2014).

<sup>361</sup> F. BOVON, *op. cit.*, p. 413 : « Ainsi la κοινωνία (Ac 2,42), d'égard pour les pauvres, en vient-elle à signifier une communion d'esprit : pour Luc c'est le rassemblement fraternel [...]»; Pierre GRELOT, « Communion et prière [...] », p. 93 : « les textes analysés suffisent pour montrer que l'assemblée chrétienne est bien le lieu et le signe de la koinônia. [...] Sa liaison avec le repas du soir n'est pas due seulement à une nécessité pratique : elle prolonge dans la Diaspora chrétienne la pratique attestée par Luc dans l'église de Jérusalem, peut-être sur le modèle des 'confréries' juives »; Charles PERROT, *L'eucharistie dans le Nouveau Testament*, p. 71 : « [...] ces assemblées sont à la fois le lieu de la parole nouvelle dans sa transmission apostolique (didachè); le lieu où se construit la communauté (koinonia); le lieu d'un repas à la juive, mais investi d'un nouveau sens; et le lieu de la prière et de l'action de grâces. »; Joseph GÉLINEAU, *Demain la liturgie : essai sur l'évolution des assemblées chrétiennes*, Paris, Éditions du Cerf, 1977 (Rites et symboles;5), p. 61 : « Sans doute n'est-ce pas par hasard que les Actes place la koinonia avant les prières et la fraction du pain. Les rites symboliques de la liturgie sont significatifs dans la mesure où le contexte de l'assemblée qui les célèbre leur donne sens. »

mais sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir la volonté<sup>362</sup>; l'expression renvoie à la dimension passive, réceptive, de la κοινωνία. « Prendre part » suppose toujours une participation volontaire<sup>363</sup> et rend compte de la dimension active de la κοινωνία. « Faire part » rend compte elle aussi de la dimension active de la κοινωνία, dans sa caractéristique moderne de partage d'informations, d'idées ou de sentiments<sup>364</sup>. La « mise en commun » ne se limite donc pas aux seuls biens matériels; elle sous-entend aussi une mise en commun des idées et des sentiments qui animent les membres de la communauté et qu'ils ressentent aussi le besoin de partager.

À la lumière de l'analyse structurale de notre texte, de l'étymologie des termes, de leur usage chez les auteurs classiques et dans les écrits chrétiens antiques, il me paraît clair que l'expression « communion fraternelle » s'écarte du sens véritable du terme κοινωνία et lui donne un sens « ambigu » qui « prête à discussion<sup>365</sup> ». La κοινωνία est à la communion ce que la joie est au bonheur<sup>366</sup> : sans doute les rassemblements chrétiens tenus autour des quatre éléments de notre verset ont-ils pu créer entre les membres de la communauté primitive un état de « communion », au sens contemporain du terme; mais les liens structurels qui unissent le terme κοινωνία aux autres éléments de l'énumération du verset 2,42 l'empêchent, selon moi, d'avoir un sens abstrait. Dans la mesure où les quatre traits de la communauté se trouvent ancrés dans la vie quotidienne, κοινωνία ne saurait se situer sur un autre registre que le reste du verset.

On pourrait être tenté de traduire κοινωνία par « communication », terme qui cadre bien avec les données de l'étymologie et qui rend bien l'idée d'« échange » et de « partage » contenue dans le terme grec. Mais ce terme ne rend pas compte de la dimension du rassemblement, de l'« être ensemble », qui semble revêtir tant d'importance dans la description qui est faite de la communauté primitive. Je propose donc de rendre κοινωνία du verset 2,42 par « mise en commun ». En effet, tout en étant fidèle lui aussi à l'étymologie et au sens du terme grec

---

<sup>362</sup> Henri BÉNAC, *Dictionnaire des synonymes*, Paris, Hachette, 1985, p. 667.

<sup>363</sup> *Ibid.*

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 490.

<sup>365</sup> J. DUPONT, *Études sur les Actes des apôtres*, p. 503.

<sup>366</sup> Georges MADORE, « Mot de la foi », *Prions en Église*, édition dominicale, vol. 76, n° 50, 16 déc. 2012, p. 37 : « Il y a une différence entre la joie et le bonheur. La joie a toujours quelque chose de communicatif. Elle est l'expression d'un grand bonheur que l'on porte en soi. »

original, ce terme rend plus efficacement l'idée de proximité et des liens qui se tissent dans les rassemblements, tout en exprimant bien l'idéal communautaire contenu dans le texte : un modèle de vie que Luc a peut-être cherché lui-même à proposer à sa propre communauté<sup>367</sup>.

Le verset 2,42 se lirait donc ainsi :

« Ils étaient persévérants  
dans l'enseignement des apôtres  
et dans la mise en commun,  
dans la fraction du pain et dans les prières. »

---

<sup>367</sup> Charles K. BARRETT, *op. cit.*, p. 160; Craig KEENER (*op. cit.*, p. 993) dira, pour sa part, que les sommaires jouent un rôle apologétique.

## Chapitre 4 - Le destin du repas communautaire chrétien

### A) Une disparition progressive

La mise en commun dont il est question au verset 2,42 demeure en lien avec la commensalité :

« C'est d'ailleurs dans cette mise en commun qu'il faut chercher les racines de la convivialité, la table entre amis apparaissant comme le lieu idéal de cette communauté de vie définie par Cicéron dans le convivium. À la base de la commensalité, le repas et la table ne donnent pas seulement l'occasion de boire et manger, mais de vivre cette expérience en commun, de la partager, comme le suggère l'invention d'une étymologie grecque, *koinon* (« en commun ») pour le diner ou banquet romain, *cena* (lieu de partage). Une mise en commun du boire et du manger qui se donne ses codes et ses règles dans tous les milieux<sup>368</sup>. »

Au milieu du Moyen âge encore, le mot « commensal » signifiait « qui a rapport à la vie commune », alors que le mot « commensable » cumulait le double sens de « qui a part à la même table » et de « qui a rapport à la vie commune<sup>369</sup>. » Il existe donc, de toute évidence, un lien entre *κοινωνία* et la commensalité. Et pourtant, après avoir eu cours durant plusieurs générations de chrétiens, le modèle de rassemblement autour du repas communautaire a commencé à décliner pour finir par disparaître. Les auteurs restent divisés sur la durée de cette pratique. Selon Louis Duchesne, la formule du repas communautaire aurait connu une fin rapide : « [...] cet usage comportait trop d'inconvénients pour être durable. L'agape liturgique disparut, ou peu s'en faut, moins de cent ans après la première prédication de l'Évangile<sup>370</sup>. » L'insistance accordée par Luc à cette question amène Ernst Haenchen à supposer même que, dès l'époque de l'évangéliste, le repas communautaire chrétien soulevait de sérieux doutes<sup>371</sup>. Jean-Jacques Von Allmen partage les mêmes vues : « Il est certain enfin que l'eucharistie s'est

---

<sup>368</sup> Jean-Jacques BOUTAUD, « Le partage de la table », dans Alain MONTANDON, *Le livre de l'hospitalité*, Paris, Bayard, 2004, p. 1716.

<sup>369</sup> Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, vol. 2, Paris, 1883, Vaduz, Kraus Reprint Ltd, 1965, p. 194. [En ligne : <http://micmap.org/dicfro/search/dictionnaire-godefroy/>] (consulté le 13 février 2015); Frédéric GODEFROY, J. BONNARD et Am. SALMON, *Lexique de l'ancien français*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1982, p. 91. [En ligne : <http://micmap.org/dicfro/search/lexique-godefroy/>] (consulté le 13 février 2015).

<sup>370</sup> Louis-Marie-Olivier DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, 3<sup>e</sup> édition, Paris, 1903, p. 49, note 1.

<sup>371</sup> E. HAENCHEN, *op. cit.*, p. 192-193.

rapidement détachée de ces repas et que ceux-ci, cessant d'être le cadre « social » de la célébration de l'eucharistie, se sont assez vite atrophiés<sup>372</sup>. »

Joseph Gélinau soutient, au contraire, que cette pratique aurait duré « tout le temps de l'Église des martyrs<sup>373</sup> ». De fait, plusieurs écrits primitifs font état de l'existence de ces repas communautaires à caractère religieux ou, à tout le moins, d'une forme de mise en commun parmi les chrétiens des deuxième, troisième et même quatrième siècles. On en trouvera quelques exemples en annexe. Même s'il ne s'agissait pas d'une eucharistie, la ressemblance entre les rites de ces repas de communauté et ceux de l'eucharistie était assez complète pour qu'on puisse confondre les deux cérémonies<sup>374</sup>. Cette pratique semble accréditer la thèse de Joachim Jeremias, du culte chrétien organisé autour d'un repas. Mais à mesure que se multipliait le nombre de chrétiens, la tenue de tels repas devenait de plus en plus difficile<sup>375</sup>. Certains auteurs ont vu dans leur disparition « un moment normal de la croissance de l'Église<sup>376</sup> ». D'autres, par contre, y perçoivent une transformation plus lourde de conséquences :

« L'apparition des grandes assemblées après la paix constantinienne, avec une forte proportion de catéchumènes, y a certainement joué un rôle. Tout ce qui relève de la diaconie, du service des pauvres, des malades et des prisonniers, est organisé à part. L'enseignement tient encore un très grand rôle. La tâche première de l'évêque est alors la catéchèse. Mais, après la conversion des barbares, la prédication décline. Peu à peu l'assemblée est devenue cultuelle. Dans une société désormais chrétienne, l'assemblée n'est plus que le lieu de cérémonies assurées par des clercs. Le peuple y assiste<sup>377</sup>. »

La disparition du repas chrétien se fera néanmoins par étapes. Ainsi, dans une première étape, les deux gestes eucharistiques sur le pain et le vin auraient été regroupés, ce dont témoignent les récits d'institution dans les évangiles synoptiques. Par la suite, les deux repas ont vraisemblablement été séparés l'un de l'autre :

---

<sup>372</sup> Jean-Jacques von ALLMEN, *op. cit.*, p. 66.

<sup>373</sup> Joseph GÉLINEAU, *op. cit.*, p. 59-60.

<sup>374</sup> Jean-Michel HANSENS, *La liturgie d'Hippolyte : ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère*, Rome, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1959 (*Orientalia Christiana analecta*; 155), p. 146.

<sup>375</sup> J. SCHLOSSER, « Les agapes et l'identité chrétienne », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 93, n° 1, 2013, p. 167.

<sup>376</sup> Jean-Jacques VON ALLMEN, *op. cit.*, p. 68.

<sup>377</sup> Joseph GÉLINEAU, *op. cit.*, p. 59-60.

« À la dernière Cène de Jésus, les actes sur le pain et le vin encadraient le repas proprement dit; la preuve la plus évidente est fournie par les paroles « de même aussi il prit la coupe après le repas » (...). C'est toutefois une image toute différente qui s'offre à nous au milieu du II<sup>e</sup> siècle : les deux actions eucharistiques se sont jointes et sont indépendantes du repas proprement dit, qui dès lors se nomme « Agape » (la plus ancienne référence : Jud 12)<sup>378</sup>. »

« Ce n'est sans doute que bien ultérieurement que la séparation des deux célébrations s'est faite. La première indication allant clairement en ce sens figure dans Justin, Apologie 61,1-3, où le pain est mis en lien exclusif avec l'eucharistie<sup>379</sup> ».

L'eucharistie se tenait désormais le dimanche matin<sup>380</sup>. Ce passage du soir au matin a eu lui aussi des conséquences sur le sens du rassemblement :

« Ce n'est pas seulement le lieu, mais aussi le passage de la célébration du soir à celle du matin qui a eu des conséquences sur la façon de percevoir l'eucharistie. La célébration (idéale) du repas eucharistique au cours d'une veillée nocturne est rapidement tombée en désuétude. Se réunir pour un repas au début du jour, ou au cours de la matinée, ne donne pas l'idée de la cène et n'aide pas à saisir la dimension festive du banquet<sup>381</sup>. »

C'est du reste au troisième siècle que le repas communautaire chrétien aurait connu son « âge d'or », car « sa condition minoritaire, la menace de la persécution, la souplesse de ses structures et de ses initiatives donnaient à l'agape privée sa signification et sa vitalité<sup>382</sup>. » Une autre étape a consisté, au quatrième siècle, à tenir dans les églises elles-mêmes les repas qui auparavant se déroulaient dans les maisons : « La célébration des repas de charité tend à quitter les demeures particulières pour s'organiser dans les locaux de l'église, comme il appert des textes liturgiques<sup>383</sup>. » La tenue de repas dans les églises finit par être interdite; mais la pratique de ces repas communautaires était solidement ancrée dans les habitudes, de sorte qu'il faudra une décision conciliaire pour y mettre fin. Et encore le canon 28 du concile de Laodicée ne

---

<sup>378</sup> Joachim JEREMIAS, *La dernière Cène – Les paroles de Jésus*, op. cit., p. 131.

<sup>379</sup> J. SCHLOESSER, op. cit., p. 160; Adalbert HAMMAN (*Vie liturgique et vie sociale*, p. 163) et Jean-Marc PRIEUR (*L'Église s'installe : La vie des chrétiens aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Nyon [Suisse], Éditions du Moulin, 2003, p. 60-61) confirment l'absence de référence à l'agape chez Justin; le « Dialogue avec Tryphon », CXVII, 3, semble pourtant contenir une référence au repas, comme il est précisé dans JUSTIN MARTYR, *Œuvres complètes*, traduit par G. Archambault et L. Pautigny, Paris, Migne, 1994, p. 279, note 348 : « Cette phrase semble faire allusion à l'usage primitif de célébrer l'Eucharistie sous forme de repas véritable. » Cet extrait de Justin figure à l'annexe I.

<sup>380</sup> Joachim JEREMIAS, op. cit., p. 131-132.

<sup>381</sup> Domenico SARTORE, Achille Maria TRIACCA, Henri DELHOUGNE, *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, Turnhout, Brepols, 1992, p. 320.

<sup>382</sup> Adalbert-Gauthier HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale*, p. 177.

<sup>383</sup> Ibid.

visait-il que les repas tenus dans les églises : « Que l'on ne doit point célébrer dans les maisons de Dieu ou dans les églises ce qu'on nomme les agapes, et que l'on ne doit pas manger et habiter dans la maison de Dieu<sup>384</sup>. » Il a été dit que cet interdit constitue la preuve « que bien des désordres se commettaient à l'occasion de ces agapes, à l'époque où s'est tenu le concile de Laodicée »; mais peut-être estimait-on aussi que la splendeur des basiliques était « incompatible » avec « les odeurs de cuisine<sup>385</sup> ». À la même époque, pourtant, le canon 11 du concile de Gangres encourageait la tenue de tels repas : « Si quelqu'un méprise ceux qui, avec esprit de foi, célèbrent des agapes et y invitent, en l'honneur du Seigneur, leurs frères, et s'il ne répond pas à ces invitations parce qu'il regarde la chose comme de peu d'importance, qu'il soit anathème<sup>386</sup>. » Il faudra, du reste, réitérer à plus d'une reprise l'interdit du concile de Laodicée; d'abord par le canon 9 du synode d'Auxerre, vers 585 : « On ne doit pas souffrir dans l'église des chœurs mondains ou des chants de jeunes filles; on ne doit non plus y faire de repas<sup>387</sup>. » Puis, par le canon 74 du concile de Constantinople (in Trullo), en 692 : « Les agapes dans l'intérieur des églises sont prohibées<sup>388</sup>. »

La disparition complète des repas chrétiens a entraîné avec elle la disparition de l'expression « fraction du pain », au profit de la désignation « eucharistie<sup>389</sup> ». Ce dernier terme, qui signifie « action de grâces », évoque d'abord les prières de table que prononçaient les Juifs au moment des repas. À une certaine époque, on désignait sous le nom d'« eulogie » la bénédiction prononcée au début du repas et sous le nom d'« eucharistie » l'action de grâces prononcée à la fin du repas<sup>390</sup>. Avec le temps, les deux termes avaient fini par devenir plus ou moins

<sup>384</sup> Charles Joseph HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. 1, 2<sup>e</sup> partie, Paris, Letouzey et Ané, 1907, p. 1015.

<sup>385</sup> *Ibid.*; Adalbert HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale*, p. 177.

<sup>386</sup> Charles Joseph HEFELE., *op. cit.*, p. 1029.

<sup>387</sup> Charles Joseph HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. 3, 1<sup>ère</sup> partie, Paris, Letouzey et Ané, 1909, p. 216.

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 572.

<sup>389</sup> Adalbert-Gauthier HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale*, p. 158.

<sup>390</sup> Geoffrey WIGODER, Sylvie Anne GOLDBERG, *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf/Robert Laffont, 1996, p. 18 : « Action de grâces avant le repas : bénédiction portant sur le pain, dont l'usage, selon la tradition, a été instauré par les membres de la Grande Assemblée. En hébreu, cette prière est couramment appelée Ha-Motsi, expression empruntée à son texte même : "Bénis sois-tu, Éternel ... qui extrais [ha-motsi] le pain de la terre". » Hermann Wolfgang BEYER, « εὐλογέω, εὐλογητός, εὐλογία, ἐνευλογέω », dans Gerhard KITTEL et Geoffrey W. BROMILEY, *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids [Mich.], Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1964, vol. 2, p. 763, note 32, précise que Marc et Matthieu utilisent εὐλογεῖν pour la bénédiction sur le pain et εὐχαριστεῖν pour la bénédiction sur le vin.

synonymes et, déjà au 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C., le terme « eucharistie » avait supplanté « eulogie » pour désigner la bénédiction, au début ou à la fin du repas<sup>391</sup> :

« [...] par l'emploi du verbe *eucharistein*, au lieu de *eulogein* que nous serions en droit d'attendre pour la prière avant le repas, nous rencontrons pour la première fois dans le Nouveau Testament cette grécisation qui a valu à la Cène du Seigneur l'appellation d'Eucharistie<sup>392</sup>. »

L'importance qu'a prise le terme « eucharistie » s'explique par le fait que cette eucharistie débutait par les grâces que les convives prononçaient après le repas<sup>393</sup>. Le mot eucharistie a aussi désigné les aliments eucharistiés eux-mêmes. C'est aussi pour désigner un aliment que le terme « eulogie » se sera néanmoins maintenu dans l'usage :

« Dans l'ancienne Église, on déposait sur l'autel des pains, de même forme que les pains eucharistiques, mais au lieu de les consacrer, on se contentait de les bénir. Ces pains servaient ensuite à l'entretien du clergé et on les distribuait aux fidèles qui n'avaient pas communiqué à la messe. Ce pain béni s'appelait eulogie<sup>394</sup>. »

La disparition du repas chrétien a également eu pour conséquence de faire perdre la dimension conviviale des rassemblements chrétiens et rendu plus difficile pour les fidèles de comprendre le sens même du rassemblement :

« Ne faut-il pas souvent attendre le moment de la communion de la messe pour s'apercevoir que le signe est un repas<sup>395</sup>? »

« Les sacramentaires présentent, dans les formulaires de certaines messes, des bénédictions avant la conclusion du canon romain (au *Per Haec omnia*) : olives et huile, lait et miel (dans l'Antiquité, c'était la boisson des néophytes), les prémices des fèves et de la vigne, le fromage, le pain, avec encore d'autres bénédictions sur les personnes et pour des circonstances variées. (...) Avec la disparition du repas sacré (ou eucharistie mineure), ces éléments furent progressivement oubliés<sup>396</sup>. »

---

<sup>391</sup> Charles PERROT, « L'eucharistie dans le Nouveau Testament », p. 71-72.

<sup>392</sup> Joachim JEREMIAS, *op. cit.*, p. 128.

<sup>393</sup> Joachim JEREMIAS, *op. cit.*, p. 133; Willy RORDORFF, André TUILIER, *La Doctrine des douze apôtres* (Didachè), Paris, Cerf, 1998 (Sources chrétiennes; n° 248 bis), p. 195-196 : « Les prières que rapportent Didachè 9 et 10 sont en effet des prières prononcées à table, lors du repas; ce repas était suivi de l'eucharistie, comme le prouve Didachè 10,6 qui en est, pourrait-on dire, l'introduction. »

<sup>394</sup> Charles Joseph HEFELE, *op. cit.*, p. 1006.

<sup>395</sup> Joseph GÉLINEAU, *op. cit.*, p. 153.

<sup>396</sup> D. SARTORE *et autres*, *op. cit.*, p. 317.

« Cette régression du banquet sacré n'a pas joué en faveur de la compréhension de l'eucharistie en tant que repas. N'ayant plus de symbolisme humain auquel se référer, l'eucharistie en est venue à nous apparaître uniquement comme un sacrifice<sup>397</sup>. »

La communauté primitive avait eu pour principale caractéristique de « tenir des assemblées<sup>398</sup> » dans un climat de fraternité : « [...] pour ces chrétiens des premières heures, la fraternité nouvelle perçue en Jésus trouvait à s'exprimer d'une façon privilégiée dans l'assemblée des frères. On avait alors le goût de faire l'Église, d'être l'Église<sup>399</sup>. » Coupés de leur contexte, les rassemblements chrétiens ont perdu leur caractère fraternel :

« Mais la question est précisément de savoir si les fidèles matériellement rassemblés [...] ont entre eux des relations humaines qui permettent une écoute commune fructueuse de la Parole, une prière vraiment partagée, une communion fraternelle. Sans doute n'est-ce pas par hasard que les Actes place la *koinônia* avant les prières et la fraction du pain. Les rites symboliques de la liturgie sont significatifs dans la mesure où le contexte de l'assemblée qui les célèbre leur donne sens<sup>400</sup>. »

## B) Le traitement de Ac 2,42 dans la Vulgate

Nous nous sommes concentrés depuis le début de la présente recherche sur l'original grec de notre texte. Pourtant, la version officielle de l'Église catholique n'est pas l'original grec, mais bien une traduction latine connue depuis le XVI<sup>e</sup> siècle sous le nom de la « Vulgate », « la seule forme sous laquelle la Bible ait été répandue pendant mille ans, dans tout l'Occident<sup>401</sup> ». Produite par le moine Jérôme à la demande de l'évêque de Rome Damase, vers 380, la Vulgate a été reconnue comme version authentique, lors de la quatrième session du Concile de Trente, le 8 avril 1546<sup>402</sup>. Ce n'est toutefois pas à saint Jérôme que l'on doit la version latine du livre des Actes des apôtres contenue dans la Vulgate :

---

<sup>397</sup> *Ibid.*

<sup>398</sup> Joseph GÉLINEAU, *op. cit.*, p. 59.

<sup>399</sup> Guy LAPOINTE, *Célébrer là où vivent les hommes : créativité et continuité en liturgie*, Montréal, Fides, 1978 (Collection Liturgie vivante), p. 123-124.

<sup>400</sup> Joseph GÉLINEAU, *op. cit.*, p. 61.

<sup>401</sup> Pierre-Maurice BOGAERT, « La Bible latine des origines au moyen âge », *Revue théologique de Louvain*, vol. 19, 1988, p. 140; Samuel BERGER, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen âge*, Paris, Hachette, 1893, p. VII [En ligne : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k107944s/f1.image>] (consulté le 28 décembre 2014).

<sup>402</sup> S. PALLAVICINO, J. P. MIGNE, *Histoire du Concile de Trente*, Montrouge, Imprimerie catholique de Migne, 1844-1845, col. 20 [En ligne : (<http://books.google.com/books?id=bGuxAAAAMAAJ>)] (consulté le 29 décembre 2014) : « Décret touchant l'Édition et l'usage des Livres Sacrés. - Le même saint concile, considérant qu'il ne sera pas d'une petite utilité à l'Église de Dieu, de faire connaître entre toutes les éditions latines des saints Livres qui se débitent aujourd'hui, quelle est celle qui doit être tenue pour authentique, Déclare & ordonne, que cette même édition ancienne et Vulgate, qui a déjà été approuvée dans l'Église par le long usage de tant de siècles,

« On reconnaît aussi aujourd’hui qu’il [Jérôme] n’a pas touché aux Épîtres pauliniennes et catholiques, ni aux Actes et à l’Apocalypse. Les cercles pélagiens de Rome et Rufin le Syrien sont vraisemblablement le milieu d’origine et l’auteur de la révision devenue vulgate de ces livres du Nouveau Testament<sup>403</sup>. »

Le problème qui concerne notre texte réside dans le fait qu’au verset 2,42 du livre des Actes, la Vulgate a fait disparaître l’un des quatre éléments de la vie de la communauté, en transformant le datif du troisième élément (τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου) en un complément déterminatif du deuxième élément (τῆ κοινωνία). La Vulgate a ainsi réduit le sens du terme κοινωνία (la « communion fraternelle ») à la seule communion eucharistique<sup>404</sup> : *communicatio fractionis panis*, dont la rétroversion en grec donnerait τῆ κοινωνία τοῦ κλάσεως τοῦ ἄρτου. Au-delà du fait qu’elle rompt la symétrie entre les quatre éléments du verset, la modification apportée par la Vulgate crée, sur le plan grammatical, une relation entre les deux éléments, par le recours au complément déterminatif. L’analyse de cette relation ouvre la voie à deux pistes d’interprétation<sup>405</sup>. La première hypothèse créerait entre les deux éléments une relation d’apposition exprimée par un génitif epexégétique, ou explicatif. Le génitif epexégétique établit, en effet, une relation d’identité entre deux éléments, lorsqu’ils désignent tous deux la même chose. Dans cette perspective, les quatre termes de notre verset ne désigneraient plus alors que trois éléments. Mais ce type d’apposition ne se justifie que lorsque le *nomen regens* est ambigu<sup>406</sup>. Or, l’analyse du terme κοινωνία au chapitre précédent a révélé, au contraire, que le terme a dans notre verset le sens général de « mise en commun » et que l’ambiguïté — si ambiguïté il y a — réside davantage entre les deux repas caractéristiques des rassemblements chrétiens (c’est-à-dire entre le repas en commun, « l’eucharistie mineure » et « le repas dans un repas », la fraction du pain, l’« eucharistie »). Cette première hypothèse peut donc difficilement s’appliquer ici.

---

doit être tenue pour authentique dans les disputes, les prédications, les explications, et les leçons publiques; et que personne, sous quelque prétexte que ce puisse être, n'ait assez de hardiesse, ou de témérité, pour la rejeter. »

<sup>403</sup> Pierre-Maurice BOGAERT, *op. cit.*, p. 159.

<sup>404</sup> Jacques DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, p. 298 : « la fraction du pain expliquerait en quel sens il faut entendre *koinônia*; la Vulgate s’engage dans cette direction : *in communicatio fractionis panis*. »

<sup>405</sup> Maurice GREVISSE, *Le bon usage : grammaire française avec des remarques sur la langue française d’aujourd’hui*, 11<sup>e</sup> édition revue, Paris, Duculot, 1980, p. 204.

<sup>406</sup> Daniel WALLACE, *op. cit.*, p. 95, [cédérom], Bibleworks, v. 8 (consulté le 21 avril 2015). Dans une expression formée du nom suivi de son complément déterminatif, le terme *nomen regens* désigne le premier nom, pris isolément, sans son complément déterminatif.

Dans la seconde hypothèse, les deux termes entretiendraient plutôt entre eux un rapport de subordination : le premier terme désignerait une catégorie large, dont le terme au génitif ne constituerait qu'un simple exemple. Grévisse précise que ce type de complément déterminatif du nom « se subordonne à ce nom pour en limiter l'extension<sup>407</sup> ». Dans cette perspective, la mise en commun comporterait plusieurs formes qui auraient été écartées du texte au profit de la seule fraction du pain. Bref, dans un cas comme dans l'autre, la modification apportée par le texte latin de la Vulgate a eu pour effet de créer autour de la notion de *κοινωνία*, de « mise en commun », une ambiguïté qui n'existait pas dans le texte grec original.

Cette « fusion forcée » de deux éléments clés de la vie de la communauté primitive tire-t-elle son origine de l'abandon de la pratique du repas communautaire ou trahit-elle, à l'inverse, une volonté de voir disparaître cette pratique? Je ne m'avancerai pas plus loin sur ce terrain. L'ambiguïté artificielle créée par la Vulgate aura néanmoins été utile à ceux qui, depuis l'antiquité tardive jusqu'à récemment encore, ont cherché à faire une interprétation allégorique des textes bibliques, où la réalité fait place au seul sens spirituel :

« Il nous reste à dire un mot de l'exégèse d'Origène, il n'est pas le premier qui ait distingué dans les livres saints la vérité matérielle et la vérité spirituelle. Cette méthode d'interprétation remonte aux chefs de l'école juive, Aristobule et Philon, et fut pratiquée avec plus ou moins d'étendue par tous les Pères de l'église qui ont précédé Origène. Mais personne avant lui, si ce n'est Philon, n'avait songé à nier la réalité historique des récits contenus dans les livres saints, quand elle se trouvait en opposition avec la vérité métaphysique et la raison. Ce fut là l'audacieuse originalité de l'exégèse d'Origène<sup>408</sup>. »

À la suite d'Origène et de la plupart des Pères de l'Église, l'interprétation allégorique a ainsi dominé durant tout le Moyen Âge, « comme si l'Incarnation du Fils n'avait pas suffi<sup>409</sup> » :

« On a cru aussi, certains croient encore que la méthode exégétique d'Origène a fait l'objet d'une condamnation, ou du moins qu'elle inquiéta vite "l'orthodoxie postérieure" et qu'elle fut réprouvée par l'ensemble des Pères de l'église. Il est difficile de s'expliquer pareille erreur historique, - mais les meilleurs travaux des historiens de la théologie sont eux-mêmes trop peu

---

<sup>407</sup> Maurice Grévisse, *op. cit.*, p. 204.

<sup>408</sup> Étienne VACHEROT, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Amsterdam A. M. Hakkert, 1965, t. 1, p. 282-283.

<sup>409</sup> Alain MICHEL, « Du mythe antique au Symbolisme », dans Bertrand HAM, *La lecture allégorique d'hier à aujourd'hui* (Cahiers du centre interdisciplinaire de recherches en histoire, lettres et langues; 18), Angers, Université catholique de l'Ouest, 1996, p. 21.

lus pour la dissiper. C'est un fait, cependant, que Grecs et Latins en grand nombre suivent exactement Origène dans leurs commentaires ou leurs prédications<sup>410</sup> [...] ».

Le mouvement de spiritualisation s'est poursuivi au-delà du concile de Trente, qui avait imposé l'usage obligatoire de la Vulgate: « Toute une volonté s'affirme, dans l'Église post-tridentine, de réfréner, de spiritualiser<sup>411</sup> [...] ». Au XX<sup>e</sup> siècle encore, la Commission biblique pontificale interdira dans l'Église l'usage liturgique des versions produites à partir des textes originaux grecs et hébraïques; elle n'acceptera que les textes issus de la Vulgate latine<sup>412</sup>. C'est à la faveur des corrections apportées dans la version connue sous le nom de « Néo-Vulgate », publiée en 1979, que les quatre éléments contenus dans le texte grec original du verset 2,42 auront finalement été rétablis. Le texte corrigé du verset, plus conforme à l'original grec, se lit désormais ainsi dans la Néo-Vulgate : *Erant autem perseverantes in doctrina apostolorum et communicatione, in fractione panis et orationibus*<sup>413</sup>. Ce retour au texte original de notre verset aura-t-il suffi à corriger dans les esprits la fausse image de la *κοινωνία* véhiculée si longtemps dans la Vulgate et à ramener dans les communautés l'effervescence, le dynamisme et la joie toute eschatologique qui, selon les textes, animaient les communautés chrétiennes primitives?

---

<sup>410</sup> Henri DE LUBAC, *Histoire et Esprit : l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier, 1950 (Théologie; 16), p. 35-36.

<sup>411</sup> Jean-Pierre CHALINE, « Convivialité, commensalité : de la cohésion sociale à la civilisation des mœurs », dans *Sociabilité à table : commensalité et convivialité à travers les âges, Actes du colloque de Rouen, 14-17-novembre 1990*, p. 256-257.

<sup>412</sup> COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *De usu versionum Sacrae Scripturae in ecclesiis*, [AAS 35 (1943) 270] 30 avril 1934 [En ligne : [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/pcb\\_doc\\_index\\_fr.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_doc_index_fr.htm)] (consulté le 4 avril 2015).

<sup>413</sup> Kurt ALAND, et Barbara ALAND, *The text of the New Testament : An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Textual Criticism*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing, 2<sup>nd</sup> ed., 1995, p. 190 : "The Neo Vulgate, which was undertaken under the initiative of Pope Paul VI (promulgated by Pope John Paul II by Apostolic Constitution on April 25, 1979), represented not only innumerable alterations of the traditional text in purely stylistic matters, but more significantly a correction of it to the Greek text."

## Conclusion

Les chapitres 2 à 5 du livre des Actes des apôtres se prêtent bien à une analyse structurale des procédés littéraires sémitiques. En effet, grâce à la mise en relief des récurrences contenues dans le texte, cette méthode nous a rendu de fiers services pour parvenir à dégager progressivement le sens de *κοινωνία* au verset 2,42. Au chapitre 1, l'analyse du schéma d'ensemble et plus particulièrement de la tranche B-B', c'est-à-dire du premier sommaire (2,41-47) d'une part, et de l'ensemble formé par les deux autres sommaires et les péripécies environnantes (4,23-5-16), d'autre part, a fait ressortir l'importance de la mise en commun des biens comme caractéristique de la communauté issue de la Pentecôte. Au chapitre 2, l'analyse structurale du premier sommaire a permis de mettre plus directement en relation le terme *κοινωνία* du verset 2,42 et la mise en commun, tant sur le plan des biens (v. 2,44-45) que sur le plan du repas communautaire (v. 2,46). Au chapitre 3, l'analyse structurale du verset 2,42 a mis en évidence le parallélisme qui existe entre les quatre éléments du verset 2,42 et, par conséquent, le sens concret que revêt le terme *κοινωνία*, à l'instar des trois autres éléments du verset. La réduction de quatre à trois éléments à laquelle s'est livrée la Vulgate et qui a été constatée au chapitre 4 est venue compromettre l'équilibre original de notre verset.

L'analyse structurale nous aura également été utile pour situer la mise en commun dans la vie de la communauté primitive. Le schéma d'ensemble et le schéma du premier sommaire ont bien montré que la mise en commun n'est pas l'élément central de notre texte, mais qu'elle fait néanmoins partie intégrante du changement de vie qui s'est produit chez ceux qui ont accueilli et conservé la foi dans le nom de Jésus. Cette mise en commun caractérise aussi les rassemblements de croyants. Les premiers chrétiens avaient coutume, en effet, d'articuler leurs rassemblements autour du repas en commun avec, comme point culminant, le partage du pain et du vin, en souvenir des repas passés en compagnie de Jésus et en souvenir également de sa mort-résurrection. Le repas en commun ne constituait donc pas l'objectif premier du rassemblement, mais il servait de cadre dans lequel puisse s'exprimer, se concrétiser et s'épanouir la foi de ses membres dans le nom de Jésus.

Les données de l'étymologie attribuent au terme *κοινωνία* le sens de « communauté », d'« association », de « partage » et de « participation ». Ces données, tout comme les

équivalents latins *communicatio* et *communio*, renvoient à la mise en commun, en tant que manifestations d'un « échange ». On constate enfin qu'à travers l'évolution du mot « commensal », des liens se sont maintenus entre « vie commune » et « table commune ». Pourtant, seule une minorité d'auteurs interprètent le terme *κοινωνία* au sens du repas communautaire ou du déroulement du culte. La plupart y voient plutôt une mise en commun plus vaste, qui inclut néanmoins les repas communautaires. C'est ainsi que, pris isolément, le verset 2,42 pourrait permettre une interprétation du terme *κοινωνία* au sens de la communauté de table. Mais compte tenu des résultats de notre analyse, il serait abusif, à mon avis, de réduire à la seule communauté de table le sens du mot *κοινωνία* au verset 2,42 : le terme semble désigner davantage une mise en commun en général.

Nous viendrait-il à l'esprit, par ailleurs, de nous demander si le récit d'institution, le récit de la dernière Cène, décrit un « repas » ou une « eucharistie »? Non, certes, car le repas de la dernière Cène servait de cadre au mémorial institué par Jésus : on en parle comme d'un seul et même événement. Ce mémorial était-il réservé au temps de la Pâque? Non, bien sûr : les quatre caractéristiques contenues dans Ac 2,42 se pratiquaient jour après jour, *καθ' ἡμέραν* (2,46). Pourquoi alors séparer l'inséparable, comme on le fait pourtant depuis si longtemps? Tout au long des siècles de l'antiquité chrétienne, des communautés ont su perpétuer dans son cadre original le rite institué par Jésus. Mais ce cadre original s'est ensuite perdu, emportant avec lui le climat de fraternité des origines. Privées de cette « communion fraternelle », les communautés se sont fondues dans un tout impersonnel<sup>414</sup> : la *κοινωνία* est ainsi devenue cette union spirituelle dont parle Friedrich Hauck. On communie... sans communiquer. Devant cet état de fait, les rassemblements chrétiens ont-ils encore leur pertinence, à notre époque où le virtuel procure une présence à distance? Personnellement, je reste convaincu que les rassemblements sont essentiels pour construire des communautés solides, capables de faire face aux défis du monde contemporain, mais dans la mesure où ces rassemblements s'inspirent véritablement de l'exemple de Jésus. Pour ma part, je ne me reconnais plus dans les « célébrations » actuelles, sans vie et sans âme, impersonnelles et stéréotypées, qui sont à

---

<sup>414</sup> Robert W. WALL, *op. cit.*, p. 1107-1108 : « [...] the absence of koinonia in Ephesians is quite striking as well. Here the author regards the ekklesia not as local, charismatic congregations, but as an invisible, transcendent community of all believers (2 : 4-7) whose charisms have taken the form of ecclesial offices (4 :7-12) rather than particular capacities or ministries given by the Spirit [...] »

l'opposé des assemblées décrites dans le livre des Actes. Connaîtrons-nous, un jour, des rassemblements où la communication ne sera plus à sens unique? Où la participation sera concrète et le partage, tangible? Où nous sentirons Jésus présent au milieu de nous plutôt qu'enfermé dans une obscure «transsubstantiation»? En attendant ce jour, j'observe à distance; et c'est au sous-sol de mon église qu'on me trouvera plutôt que dans la nef, en train d'accueillir les membres de la communauté des démunis de notre quartier qui peinent à boucler leurs fins de mois.

## Bibliographie<sup>415</sup>

### Ouvrages généraux et spécialisés

- ALAND, Kurt, et Barbara ALAND. *The text of the New Testament : an Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, Grand Rapids [Mich.], W.B. Eerdmans, 1995, 366 p.
- ALAND, Kurt, Barbara ALAND, Eberhard NESTLE et autres. *Novum Testamentum Graece*, 27<sup>e</sup> éd., Peabody [Mass.], Hendrickson, 2001, 812 p.
- ALETTI, Jean-Noël, Maurice GILBERT et autres. *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique : les mots, les approches, les auteurs*, Paris, Cerf, 2005, 159 p. (Outils bibliques).
- ALLMEN, Jean-Jacques von. *Essai sur le repas du Seigneur*, Neuchâtel [Suisse], Delachaux et Niestlé, 1966, 124p. (Collection Cahiers pédagogiques; 55).
- ARNDT, William, Frederick W., et Walter Bauer. *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, 3<sup>e</sup> éd., Chicago, University of Chicago Press, 2000, 1108 p.
- AUDET, Jean-Paul. « Esquisse historique du genre littéraire de la bénédiction juive et de l'Eucharistie chrétienne », *Revue biblique*, vol. 65, 1958, p. 371-399.
- BAILLY, Anatole, Louis SÉCHAN et Pierre CHANTRAINE. *Dictionnaire grec français*, Paris, Hachette, 1996, 2230 p.
- BALZ, Horst R., et Gerhard SCHNEIDER. *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 2<sup>e</sup> édition, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, 3 vol.
- BALZ, Horst R., et Gerhard SCHNEIDER. *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, [Mich.], Eerdmans, 1990, 3 vol.
- BARDY, Gustave. *La question des langues dans l'Église ancienne*, Paris, Beauchesne, 1948, 293 p. (Études de théologie historique).
- BARR, James. *Sémantique du langage biblique*, Paris, Cerf, 1988, 343 p. (Collection Initiations).
- BARRETT, Charles K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, Edinburgh, T & T Clark, 1994, vol. 1, *Preliminary Introduction and Commentary on Acts I-XIV*, 693 p. (The International Critical Commentary).
- BASLEZ, Marie-Françoise. « Le monde des Actes des Apôtres: approches littéraires et études documentaires », dans BERDER, Michel. *Les Actes des Apôtres: histoire, récit, théologie*, Paris, Cerf, 2005, p. 63-84 (Lectio divina; 199).
- BASLEZ, Marie-Françoise. « Communauté sans communautarisme : les Chrétiens dans la cité », *Études: Revue de culture contemporaine*, tome 407, 2007, p. 629-639 [En ligne : [http://www.cairn.info/zen.php?ID\\_ARTICLE=ETU\\_076\\_0629](http://www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=ETU_076_0629)].

---

<sup>415</sup> Le protocole bibliographique adopté tout au long du présent mémoire est exposé dans l'ouvrage suivant : Noëlle GUILLOTON, Hélène CAJOLET-LAGANIÈRE, et Martine GERMAIN, *Le français au bureau*, 7<sup>e</sup> édition, Québec, Les publications du Québec, 2014, p. 422-449.

- BEEKES, Robert S. P., et Lucien van Beek. *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden, Brill, 2010, 2 vol. (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series).
- BEHM, Johannes. “ἔσθίω”, dans KITTEL, Gerhard, et Geoffrey W. BROMILEY. *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids [Mich.], Wm B. Eerdmans, 1964, vol. 2, pages 689-695.
- BÉNAC, Henri. *Dictionnaire des synonymes*, Paris, Hachette, 1985, 1026 p.
- BENOÎT, Pierre. « Remarques sur les “sommaires” de Actes 2.42 à 5 », dans *Aux sources de la tradition chrétienne; mélanges offerts à M. Maurice Goguel*, Neuchatel, Delachaux & Niestlé, 1950, p. 1-10 (Bibliothèque théologique).
- BERGER, Samuel. *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen âge*, Paris, Hachette, 1893, 443 p. [En ligne : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k107944s/fl.image>].
- BERTRAND, Joëlle. *Nouvelle grammaire grecque*, Paris, Ellipses, 2010, 543 p.
- BESNIER, Maurice. « Sal », dans Charles DAREMBERG, Edm. SAGLIO, dans *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette, 1908, t. 4, vol. 2, p. 1009-1012 [En ligne : <http://dagr.univ-tlse2.fr/sdx/dagr/index.xsp>] (consulté le 12 novembre 2014).
- BIETENHARD, Hans. “ὄνομα”, dans KITTEL, Gerhard, et Geoffrey W. BROMILEY, *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, [Mich.], Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1967, vol. 5, p. 242-283.
- BLASS, Friedrich W., Albert DEBRUNNER et Robert W. FUNK. *A Greek grammar of the New Testament and other early Christian literature*, Chicago, University of Chicago Press, 1961, 325 p.
- BOGAERT, Pierre-Maurice, Abbaye de Maredsous, et Centre Informatique et Bible. *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Montréal, Iris Diffusion, 1987, 1363 p.
- BOGAERT, Pierre-Maurice. « La Bible latine des origines au moyen âge », *Revue théologique de Louvain*, vol. 19, 1988, p. 136-159.
- BOISMARD, Marie-Émile, Arnaud LAMOUILLE et Justin TAYLOR. *Les actes des deux apôtres*, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie, 1990-2000, 6 vol. (Études bibliques; 12-14, 23, 30, 41).
- BOISACQ, Émile. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, 2<sup>e</sup> édition, Heidelberg, C. Winter, 1923, 1123 p.
- BOLKESTEIN, Hendrik. *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, New York, Arno Press, 1979, 492 p. (Morals and Law in Ancient Greece).
- BOUDAUD, Jean-Jacques. « Le partage de la table », dans MONTANDON, Alain. *Le livre de l'hospitalité*, Paris, Bayard, 2004, p. 1711-1737.
- BOVON, François. *Luc le théologien: Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, 2<sup>e</sup> éd., Genève, Labor et Fides, 1988, 496 p. (Le Monde de la Bible).
- BRÉAL, Michel, Anatole BAILLY. *Dictionnaire étymologique latin*, Paris, Hachette, 2<sup>e</sup> édition, 1886, 462 p.

- BROWN, Raymond E., C. OSIEK et autres. "Early Church", dans BROWN, Raymond E., Joseph A. FITZMYER, et Roland E. MURPHY. *The New Jerome Biblical Commentary*, Avon, Geoffrey Chapman, 1995, p. 1338-1353.
- BULTMANN, Rudolph. "ἁφίημι, ἄφῃσις, παρήμι, πάρησις", dans KITTEL, Gerhard, et Geoffrey W. BROMILEY. *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, [Mich.]. Eerdmans, 1964, vol. I, p. 509-512.
- BULTMANN, Rudolf, Maurice GOGUEL et autres. *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, Paris, Payot, 1969, 252 p. (Petite bibliothèque Payot;131).
- CADBURY, Henry J. "The Summaries in Acts", dans *The Beginnings of Christianity : Part I, The Acts of the Apostles*, London, Macmillan, 1933, vol. 5, *Additional Notes to the Commentary*, Note XXXI, p. 392-402.
- CAMPBELL, J. Y. "Koinonia and its cognates in the New Testament", *Journal of Biblical Literature*, vol. 51, 1932, p. 352-380.
- CANGH, Jean-Marie van. « L'évolution de la tradition de la Cène », dans WÉNIN, André, et autres. *Lectures et relectures de la Bible : Festschrift P.-M. Bogaert*, Louvain, Presses de l'Université de Louvain, 1999, p. 257-285.
- CERFAUX, Lucien. « La première communauté chrétienne à Jérusalem », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol.16, 1939, p. 5-31.
- CHALINE, Jean-Pierre. « Convivialité, commensalité : de la cohésion sociale à la civilisation des mœurs », dans *Sociabilité à table : commensalité et convivialité à travers les âges : actes du Colloque de Rouen, 14-17 novembre 1990*, Mont Saint-Aignan, Publications de l'Université de Rouen, 1992, p. 253-258.
- CHANTRAINE, Pierre, Jean TAILLARDAT et autres. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2009, 1436 p.
- CHEVALIER, Jacques. *Des présocratiques à Platon*, Paris, Éd. universitaires, 1991, 269 p. (Histoire de la pensée :1).
- CLEMENTS, Ronald E. *Deuteronomy*, Sheffield, JSOT Press, 1989, 103 p. (Old Testament Guides).
- COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *De usu versionum Sacrae Scripturae in ecclesiis*, [AAS 35 (1943) 270] 30 avril 1934][En ligne : [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/pcb\\_doc\\_index\\_fr.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_doc_index_fr.htm)].
- CONZELMANN, Hans. *Théologie du Nouveau Testament : Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, traduit par Etienne DE PEYER, Paris, Editions du Centurion, 1969, 390 p. (Collection Nouvelle série théologique : 21).
- CONZELMANN, Hans, et autres. *Acts of the Apostles : A Commentary on the Acts of the Apostles*, Philadelphie, Fortress Press, 1987 (Hermeneia – A critical and historical commentary on the Bible).
- DAHAN, Gilbert. « L'allégorie dans l'exégèse chrétienne de la bible au Moyen âge », dans DAHAN, Gilbert et Richard GOULET, éd. *Allégorie des poètes, allégorie des*

*philosophes : études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, Paris, Vrin, 2005, 346 p. (Textes et traditions; 10).

- DALY, Robert J. "Eucharistic Origins: from the New Testament to the Liturgies of the Golden Age", *Theological Studies*, vol. 66, n° 1, 2005, p. 3-22.
- DANIÉLOU, Jean, et Henri-Irénée MARROU. *Des origines à Saint Grégoire le Grand*, Paris, Éditions du Seuil, 1963, 614 p. (Nouvelle histoire de l'Église; 1).
- DAREMBERG, Charles, Edm. SAGLIO et autres. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, d'après les textes et les monuments*, Paris, Hachette, 1919, 9 tomes, [En ligne] <http://dagr.univ-tlse2.fr/sdx/dagr/index.xsp>.
- DEGENHARDT, Hans-Joachim. *Lukas, Evangelist der Armen : Besitz und besitzverzicht in den lukanischen Schriften*, Stuttgart, Verlag Kath. Bibelwerk, 1965, 256 p.
- DELEBECQUE, Édouard. *Les actes des apôtres*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, 140 p. (Collection d'études anciennes).
- DELORME, Jean. « Le dernier repas de Jésus dans le texte », dans PERROT, Charles, et autres. *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'Antiquité*, Paris, Cerf, 1999, p. 107-120.
- DE LUBAC, Henri. *Histoire et Esprit : l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier, 1950, 448 p. (Théologie; 16).
- DEROUSSEAU, Louis. *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament: royauté, alliance, sagesse dans les royaumes d'Israël et de Juda; recherches d'exégèse et d'histoire sur la racine yâré'*, Paris, Cerf, 1970, 396 p. (Lectio divina; 63).
- DES PLACES, Édouard. *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Paris, Les belles lettres, 1964, 2 vol., 576 p.
- DEWAILLY, Lucien-Marie. « Communio – Communicatio, Brèves notes sur l'histoire d'un sémantème », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome LIV, p. 46-63.
- DI BERARDINO, Angelo, et François VAL, sous la dir. de. *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Paris, Cerf, 1990, 2 vol.
- DILLON, Richard J. "Acts of the Apostles", dans BROWN, Raymond E., Joseph A. FITZMYER et Roland E. MURPHY. *The New Jerome Biblical Commentary*, New York, Geoffrey Chapman, 1995, p. 722-767.
- DUCHESNE, Louis. *Origines du culte chrétien : études sur la langue latine avant Charlemagne*, troisième édition, Paris, Fontemoing, 1903, 556 p.
- DUFOUR, Médéric. *Traité élémentaire des synonymes grecs*, Paris, Librairie Armand Colin, 1910, 230 p.
- DUPONT, Jacques. *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 1967, 573 p. (Lectio divina; 45).
- DUPONT, Jacques. *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, Paris, Cerf, 1984, 535 p. (Lectio divina; 118).

- ERNOUT, Alfred, et Antoine MEILLET. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, Klincksieck, 2001, 833 p.
- FEUILLET, Michel. *Vocabulaire du christianisme*, 3<sup>e</sup> édition, Paris, Presses universitaires de France, 2009, 127 p. (Que sais-je?; 3562) [En ligne : [http://www.cairn.info/res.banq.qc.ca/feuilleter.php?ID\\_ARTICLE=PUF\\_FEUIL\\_2009\\_03\\_0003](http://www.cairn.info/res.banq.qc.ca/feuilleter.php?ID_ARTICLE=PUF_FEUIL_2009_03_0003)]
- FINGER, Reta H. *Of Widows and Meals : Communal Meals in the Book of Acts*, Grand Rapids, [Mich.], William B. Eerdmans Pub, 2007, 326 p.
- FITZMYER, Joseph A. *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 1998, 830 p. (Bible; v. 31).
- FOERSTER, Werner, et Georg FOHRER. “σῶζω, σωτηρία, σωτήρ, σωτήριος”, dans KITTEL, Gerhard, et Geoffrey W. BROMILEY. *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids [Mich.], Eerdmans, 1971, vol. 7, p. 965-1024.
- FOUGÈRES, Gustave. « Koinon », dans Charles DAREMBERG, Edm. SAGLIO, et autres. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette, 1908, t. 3, vol. 1, p.832-851 [En ligne : <http://dagr.univ-tlse2.fr/sdx/dagr/index.xsp>] (consulté le 15 mai 2014).
- FREY, Jean-Baptiste. *Corpus Inscriptionum Judaicarum : recueil des inscriptions juives qui vont du III<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ au VII<sup>e</sup> siècle de notre ère*, Cité du Vatican, Pontificio istituto di archeologia cristiana, 1936, 687 p. (Sussidi allo studio delle antichità cristiane : 1).
- FRIER, Bruce W. *Landlords and tenants in imperial Rome*, Princeton [N.J.], Princeton University Press, 1980, 251 p.
- GELINEAU, Joseph. *Demain la liturgie : essai sur l'évolution des assemblées chrétiennes*, Paris, Éditions du Cerf, 1977, 157 p. (Rites et symboles; 5).
- GÉRARD, André-Marie, et Andrée NORDON-GÉRARD. *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Laffont, 1989, 1478 p.
- GIRARD, Marc. *Les Psaumes : analyse structurelle et interprétation*, Montréal, Bellarmin, 1984, vol. 1, 412 p.
- GIRARD, Marc. *Les psaumes redécouverts*, 2<sup>e</sup> édition, Montréal, Bellarmin, 1996, 3 vol.
- GIRARD, Marc. « L'analyse structurelle », dans DUHAIME, Jean, et Odette MAINVILLE, sous la dir. de. *Entendre la voix du Dieu vivant : interprétations et pratiques actuelles de la Bible*, Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 149-159 (Lectures bibliques; 41).
- GODEFROY, Frédéric. *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1883, Vaduz, Kraus Reprint Ltd, 1961, 10 vol. [En ligne : <http://micmap.org/dicfro/search/dictionnaire-godefroy/>].
- GODEFROY, Frédéric, J. BONNARD, et Am. SALMON. *Lexique de l'ancien français*, Paris. Librairie Honoré Champion, 1982, 544 p. [En ligne : <http://micmap.org/dicfro/search/lexique-godefroy/>].
- GRELOT, Pierre. « Communion et prière dans le Nouveau Testament », *L'année canonique*, vol. 34, 1980, p. 73-108.

- GRELOT, Pierre, Christian BIGARÉ et autres. *Introduction à la Bible : Édition nouvelle*, Paris, Desclée, 1977, tome 3, *Introduction critique au Nouveau Testament*, vol. 5, *L'achèvement des écritures*, 234 p.
- GRELOT, Pierre. *Introduction à la Bible : Édition nouvelle*, Paris, Desclée, 1991, tome 3, *Introduction critique au Nouveau Testament*, vol. 9, *La liturgie dans le Nouveau Testament*, 363 p.
- GREVISSE, Maurice. *Le bon usage : grammaire française avec des remarques sur la langue française d'aujourd'hui*, 11<sup>e</sup> édition revue, Paris, Duculot, 1980, 1519 p.
- GRUNDMANN, Walter. « δύναμαι, δυνατός, δυνατέω, ἀδυνατός, ἀδυνατέω, δύναμις [...] », dans KITTEL Gerhard, et Geoffrey W. BROMILEY. *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids [Mich.], Eerdmans, 1964, vol. 2, p. 284-317.
- HADOT, Jean. « L'utopie communautaire et la vie des premiers chrétiens de Jérusalem », dans *Problèmes d'histoire du christianisme*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1972-1973, vol. 3, p. 15-34.
- HAENCHEN, Ernst. *The Acts of the Apostles: A Commentary*, Philadelphie, Westminster Press, 1971, 737 p.
- HAINZ, Josef. « κοινωνός », dans BALZ, Horst, et Gerhard SCHNEIDER, éd. *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991, vol. 2, p. 303-305.
- HAMMAN, Adalbert-Gauthier. *Vie liturgique et vie sociale : repas des pauvres diaconie et diaconat, agape et repas de charité, offrande dans l'antiquité chrétienne*, Tournai, Desclée, 1968, 342 p.
- HAMMAN, Adalbert-Gauthier. *La vie quotidienne des premiers chrétiens (95-197)*, Paris, Hachette, 1971, 300 p.
- HANSSENS, Jean-Michel. *La liturgie d'Hippolyte : ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère*, Rome, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1965, 547 p. (Orientalia Christiana analecta;155).
- HAUCK, Friedrich. « Κοινός, κοινωνός, κοινωνέω, κοινωνία, » dans KITTEL, Gerhard, et Geoffrey W. BROMILEY. *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids [Mich.], WM.B. Eerdmans Publishing Company, 1966, vol. 3, p. 789-809.
- HEFELE, Charles Joseph. *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Paris, Letouzey et Ané, 1907, 11 vol.
- HUMBERT, Gustave. « Communia », dans Ch. DAREMBERG, Edm. SAGLIO et autres. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette, 1877, t. 1, vol. 2, p. 1410-1411 [En ligne <http://dagr.univ-tlse2.fr/sdx/dagr/index.xsp>].
- HUMBERT, Gustave, et Charles LÉCRIVAIN. « insula », dans Charles DAREMBERG, Edm. SAGLIO et autres, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette, 1919, t. 3, vol. 1, p. 546-548 [En ligne : <http://dagr.univ-tlse2.fr/sdx/dagr/index.xsp>]
- JEANROND, Werner G. *Introduction à l'herméneutique théologique : développement et signification*, Paris, Éd. du Cerf, 1995, 270 p. (Collection Cogitatio Fidei; 185).

- JEREMIAS, Joachim. *La dernière Cène : Les paroles de Jésus*, Paris, Cerf, 1972, 337 p. (Lectio divina : 75).
- JEWETT, Robert, Roy David KOTANSKY et autres. *Romans : a commentary*. Minneapolis, Fortress Press, 2007, 1140 p. (Hermeneia).
- JEWETT, Robert. "Tenement Churches and Communal Meals in the Early Church: the Implications of a Form-Critical Analysis of 2 Thessalonians 3:10", *Biblical Research*, vol. 38, 1993, p. 23-43.
- JOSSUA, Jean.-Pierre. « Eucharistie », dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1988, vol. 7, p. 514-518.
- KEENER, Craig. S. *Acts: An Exegetical Commentary*, Grand Rapids [Mich.], Baker Academic, 2012, 3 vol.
- KITTEL, Gerhard, et Geoffrey W. BROMILEY. *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, [Mich.], Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1964, 10 vol.
- LACOSTE, Jean-Yves. *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, 1298 p.
- LAMPE, Geoffrey W. Hugo, et Henry George LIDDELL. *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961, 1568 p.
- LAPOINTE, Guy. *Célébrer là où vivent les hommes : créativité et continuité en liturgie*, Montréal, Fides, 1978, 167 p. (Collection Liturgie vivante).
- LAVERGNE, Claude. *Dictionnaire populaire catholique*, 2<sup>e</sup> éd., La Revue Sainte-Anne-de-Beaupré, Sainte-Anne-de Beaupré [Québec], 1993, 335 p.
- LATYSHEV, Basilus. *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae*, vol. II, *Inscriptiones regni Bosphorani*, Saint-Petersbourg, Petropoli, 1890, 351 p.
- LEGRAND, Gérard. *Vocabulaire Bordas de la philosophie*, Paris, Bordas, 1986, 362 p.
- LÉON-DUFOUR, Xavier. *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, 372 p. (Collection : Parole de Dieu).
- LÉTOURNEAU, Pierre. *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu : Jean 2,23-3,36 et la double christologie johannique*, Montréal, Éditions Bellarmin, 1993, 472 p. (Recherches nouv. Sér.; 27).
- LIETZMANN, Hans. *Messe und Herrenmahl : eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Berlin, W. de Gruyter, 1955, 263 p. (Arbeiten zur Kirchengeschichte; 8).
- LYONNET, Stanislas. *Eucharistie et vie chrétienne : Quelques aspects bibliques du mystère eucharistique*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, 114 p. (Foi vivante; 316).
- MADORE, Georges, « Mot de la foi », *Prions en Église*, édition dominicale, vol. 76, n<sup>o</sup> 50, 16 décembre 2012, p. 37.
- MAINVILLE, Odette. *La Bible au creuset de l'histoire : guide d'exégèse historico-critique*, Montréal, Médiaspaul, 1995, 152 p.

- MAINVILLE, Odette. *L'Esprit dans l'œuvre de Luc*, Saint-Laurent [Québec], Fides, 1991, 378 p. (Héritage et projet; 45).
- MAISONNEUVE, Jean. *Les Rituels*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, 125 p. (Que sais-je; 2425).
- MARGUERAT, Daniel. *La première histoire du christianisme : les Actes des apôtres*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides, 1999, 454 p. (Lectio divina; 180).
- MARGUERAT, Daniel. *Les Actes des Apôtres (1-12)*, Genève, Labor et Fides, 2007, 446 p. (Commentaire du Nouveau Testament; 5a).
- MARGUERAT, Daniel, Yvan BOURQUIN et autres. *Pour lire les récits bibliques : initiation à l'analyse narrative*, 4<sup>e</sup> édition, Paris/Genève, Cerf/ Labor et Fides, 2009, 254 p. (Pour lire).
- MARSHALL, I. Howard. *The Acts of the Apostles : an introduction and commentary*. Grand Rapids [Mich.], W.B. Eerdmans Pub. Co., 1980, 427 p. (The Tyndale New Testament Commentaries).
- MC DERMOTT, Michael. "The Biblical Doctrine of *κοινωνία*", *Biblische Zeitschrift. Neue Folge*, vol. 19, n° 1, 1975, p. 64-77; 219-233.
- MEILLET, Antoine. *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1966, 295 p. (Tradition de l'humanisme; 2).
- MENOUD, Philippe H. *La vie de l'Église naissante*, Neuchatel, Delachaux & Niestlé, 1952, 53 p. (Cahiers théologiques; 31).
- METZGER, Bruce M., et Bart EHRMAN. *The text of the New Testament, its Transmission, Corruption, and Restoration*, 4th edition, New York, Oxford University Press, 2005, 366 p. [En ligne : <https://ia601207.us.archive.org/17/items/TheTextOfNewTestament4thEdit/TheTextOfNewTestament4thEdit.pdf> ]
- MEYER-LÜBKE, Wilhelm. *Romanisches Etymologisches Wörterbuch*, 3<sup>e</sup> éd., Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1935, 1092 p.
- MEYNET, Roland. *Traité de rhétorique biblique*. Paris, Lethielleux, 2007, 717 p. (Rhétorique sémitique; 4).
- MICHEL, Alain. « Du mythe antique au Symbolisme », dans HAM, Bertrand. *La lecture allégorique d'hier à aujourd'hui*, Angers, Université catholique de l'Ouest, 1996, p. 13-29 (Cahiers du Centre interdisciplinaire de recherches en histoire, lettres et langues; 18).
- MICHEL, Otto. "οἶκος, οἰκία", dans KITTEL, Gerhard, et Geoffrey W. BROMILEY. *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, [Mich.], Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1967, vol. 5, p. 119-134.
- NAVARRÉ, Octave. « symposium », dans Charles DAREMBERG, Edm. SAGLIO et autres, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette, t. 4, vol. 2, 1908, p. 1579-1581 [En ligne : <http://dagr.univ-tlse2.fr/sdx/dagr/index.xsp>] (consulté le 15 mai 2014).

- NEYREY, Jerome H. "Ceremonies in Luke-Acts : the case of meals and table-fellowship" dans *Social world of Luke-Acts*, Peabody [Mass.], Hendrickson Pub, 1991, p. 361-387.
- PACKER, J. E. "Housing and Population in Imperial Ostia and Rome", *Journal of Roman Studies*, vol. 57, n°1-2, 1967, p. 80-95.
- PACKER, J. E. *The Insulae of Imperial Ostia*, Rome, American Academy in Rome, 1971, 217 p. (Memoirs of the American Academy in Rome: 31).
- PALLAVICINO, S. et J. P. MIGNE. *Histoire du Concile de Trente*, Montrouge, Imprimerie catholique de Migne, 1844-1845, [En ligne : (<http://books.google.com/books?id=bGuxAAAAMAAJ>)].
- PANIKULAM, George. *Koinōnia in the New Testament : A Dynamic Expression of Christian Life*, Rome, Biblical Institute Press, 1979, 161 p. (Analecta Biblica; 85).
- PAO, David W. "Waiters or Preachers : Acts 6 :1-7 and the Lukan Table Fellowship Motif", *Journal of Biblical Literature*, vol. 130, n° 1, 2011, p. 127-144.
- PATILLON, Michel. *Eléments de rhétorique classique*, Paris, Nathan, 1990, 158 p. (Collection Nathan-université : série études linguistiques et littéraires).
- PERROT, Charles. *Après Jésus : le ministère chez les premiers chrétiens*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières, 2000, 271 p. (Collection Vivre, croire, célébrer).
- PERROT, Charles. « L'Eucharistie dans le Nouveau Testament », dans BROUARD, Maurice. *Eucharistia : Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, Éditions du Cerf, 2002, p. 67-95.
- PICOT, Jean-Bonaventure-Charles. *Du mariage romain, chrétien et français considéré sous le rapport de l'histoire, de la philosophie, de la religion, et des institutions anciennes et modernes*, Paris, s.l., p. 320-321). [En ligne : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6142273r>].
- PRIEUR, Jean-Marc. « Actes 2,42 et le culte réformé », *Foi et Vie*, vol. 94, n° 2, 1995, p. 63-72.
- PRIEUR, Jean-Marc. *L'Église s'installe : La vie des chrétiens aux IIe et IIIe siècles*, Nyon [Suisse], Éditions du Moulin, 2003, chap. 4, « Ensemble le dimanche », p. 53-68.
- REBOUL, Olivier. *Introduction à la rhétorique : théorie et pratique*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, 238 p. (Collection Premier cycle).
- RACKHAM, Richard B. *The Acts of the Apostles : An Exposition*, 14<sup>e</sup> édition, London, Methuen, 1951, 524 p. (Westminster Commentaries).
- REICKE, Bo. *Diakonie, Festfreude und Zelos, in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier*, Uppsala, Lundequistska bokhandeln, 1951, 444 p.
- REICKE, Bo. *Glaube und Leben der Urgemeinde; Bemerkungen zu Apg. 1-7*, Zürich, Zwingli-Verlag, 1957, 179 p. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testament; 32).
- REINACH, Salomon. *Manuel de philologie classique*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Hachette, 1904, 414 p.

- ROBERTSON, A.T. *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, 3<sup>e</sup> éd., London, Hodder and Stoughton, 1919, 1454 p. [cédérom] Bibleworks, v. 8.
- REY, Alain. *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992, 2 vol.
- RORDORF, Willy. *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens : études patristiques*, Paris, Beauchesne, 1986, 520 p. (Théologie historique; 75).
- SARTORE, Dominique, et Achille M. TRIACA. *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, Luxembourg, Brepols, 1992, tome 1, 677 p. (Sciences et culture).
- SCHENKE, Ludger. *Die Urgemeinde : geschichtliche und theologische Entwicklung*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1990, 358 p.
- SCHLOSSER, Jacques. « Les agapes et l'identité chrétienne », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* vol. 93, n<sup>o</sup> 1, 2013, p. 157-190.
- SCHNABEL, Eckard J. *Acts*, Grand Rapids, [Mich.], Zondervan, 2012, 1162 p. (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament; 5).
- SCHNEIDER, Carl. “Κάθημαι καθίζω’ καθέζομαι”, dans KITTEL, Gerhard, et Geoffrey W. BROMILEY. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids [Mich.], Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1966, vol. 3, p. 440-444.
- SCHWEITZER, Eduard. “ψυχή in the New Testament”, dans KITTEL, Gerhard, et Geoffrey W. BROMILEY. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids [Mich.], Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1974, vol. 9, p. 637-656.
- SEESEMAN, Heinrich. *Der Begriff Koinonia im Neuen Testament*, Giessen, A. Töpelmann, 1933, 108 p. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche; 14).
- SERRANO, Gonzalo Flor, et Luis Alonso SCHÖKEL, *Petit vocabulaire des études bibliques*, Paris, Éditions du Cerf, 1982, 159 p. (Lire la Bible; 60).
- SMITH, Dennis E. “Meal Customs”, dans FREEDMAN, David N. *The Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday, 1992, vol. 4 p. 648-655.
- SMITH, Dennis E. “Table fellowship and the historical Jesus”, dans *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World : Essays honoring Dieter Georgi*, Leiden, E J Brill, 1994, p. 135-162.
- SPICQ, Ceslas. *Notes de lexicographie néo-testamentaire*. Fribourg, Éditions Universitaires : Vandenhoeck et Ruprecht, 1978, vol. 1 (Orbis biblicus et orientalis; 22).
- SPICQ, C. (1982). *Notes de lexicographie néo-testamentaire : supplément*, Fribourg, Éditions Universitaires : Vandenhoeck et Ruprecht, 1982 (Orbis biblicus et orientalis; 22/3).
- STANCIL, Theron. “A Text-Critical Evaluation of Acts 2:42”, *Faith and Mission*, vol. 23, n<sup>o</sup> 3, 2006, p. 17-36.
- STROH, Wilfried. *Le latin est mort, vive le latin ! : petite histoire d'une grande langue*, Paris, Les Belles lettres, 2008, 301 p. (Collection Le miroir des humanistes; 8).

- TALBERT, Charles H. *Reading Acts : a literary and theological commentary on the Acts of the Apostles*, Macon [Ga], Smyth & Helwys Pub, 2005, 263 p. (Reading the New Testament series).
- TAVARDON, Paul. *Le texte alexandrin et le texte occidental des Actes des apôtres : doublets et variantes de structure*, Paris, J. Gabalda, 1997, 201 p. (Cahiers de la revue biblique; 37).
- THEISSEN, Gerd. *Le christianisme de Jésus : ses origines sociales en Palestine*. Paris, Desclée, 1978, 166 p. (Relais Desclée; 6).
- THEISSEN, Gerd. *Histoire sociale du christianisme primitif : Jésus, Paul, Jean*, Genève, Labor et Fides, 1996, 294 p. (Collection Monde de la Bible; 33).
- THIOLLIER, Marguerite-Marie. *Dictionnaire des religions*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Sycomore : Asiathèque, 1980, 309 p.
- TILLARD, Jean-Marie-Roger. « L'Eucharistie et la fraternité », *Nouvelle revue théologique*, vol. 91, n<sup>o</sup> 2, 1969, p. 113-135.
- TILLARD, Jean-Marie-Roger. « Communion », dans LACOSTE, Jean-Yves, et Olivier RIAUDEL. *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 285-293.
- VACHEROT, Étienne. *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1965, 3 vol.
- WALL, Robert. "New Testament Koinonia", dans FREEDMAN, David N. *The Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday, 1992, vol. 1, p. 1102-1110.
- WALLACE, Daniel B. *Greek Grammar beyond the basics, An exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids, [Mich.], Zondervan Publishing House, 1996, 797 p. [cédérom], Bibleworks, v. 8.
- WANKE, Günther, et Horst BALZ. "φοβέω, φοβεόμαι, φόβος, δέος", dans KITTEL, Gerhard, et Geoffrey W. BROMILEY. *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids [Mich.], Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1974, vol. 9, p. 189-219.
- WARTELLE, André. *Lexique de la Poétique d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, 185 p. (Collection d'études anciennes).
- WIGODER, Geoffrey, et Sylvie Anne GOLDBERG. *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf, 1996, 1771 p. (Collection Bouquins).
- WITHERINGTON, Ben. *The Acts of the Apostles: A Socio-rhetorical Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, 874 p.
- WRIGHT, Christopher J. H. *Deuteronomy*, Peabody [Mass.], Hendrickson Publishers, 1996, 350 p. (New International Biblical Commentary. Old Testament Series; 4).
- ZIMMERLI, Walther T. "παῖς θεοῦ", dans KITTEL, Gerhard, et Geoffrey W. BROMILEY. *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids [Mich.], Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1967, vol. 5, p. 654-677.

## Textes anciens

- ARISTOTE. *Politique*, traduit par Jean AUBONNET, Paris, Les Belles Lettres, 1960, t. 1, Livres I et II, 175 p. (Collection des universités de France).
- ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*, traduit par Jean DEFRADAS et Françoise DEFRADAS-COLMEZ, Paris, Presses Pocket, 1992, 308 p. (Agora, Classiques; 98).
- CICÉRON. *De Finibus bonorum et malorum*, dans *Du bien suprême et des maux les plus graves*, traduit par Charles APPUHN, Paris, Garnier, 1938, 464 p.
- CICÉRON. *De la République, Des lois*, traduit par Charles APPUHN, Paris, Garnier, 1954, 427 p.
- CLÉMENT de Rome. *Épître aux Corinthiens*, traduit par Annie JAUBERT, Paris, Cerf, 2000, 278 p. (Sources chrétiennes; 167).
- CLÉMENT, *Les constitutions apostoliques*, traduit par Marcel METZGER, Paris, Cerf, 1985-1986, 3 vol. (Sources chrétiennes; 320, 329, 336).
- CLEMENT, Bernhard REHM, Johannes IRMSCHER et autres, *Die Pseudoklementinen I, Homilien*, Berlin, Akademie Verlag, 1992, 287 p.
- Épître de Barnabé*, traduit par Pierre PRIGENT, Paris, Éditions du Cerf, 1971, 261 p. (Sources chrétiennes; 172).
- HIPPOLYTE DE ROME. *La tradition apostolique d'après les anciennes versions*, traduit par Bernard BOTTE, Paris, Cerf, 2<sup>e</sup> édition, 1984, 150 p. (Sources chrétiennes; 11).
- IGNACE d'Antioche. « Aux Smyrniotes », dans *Lettres; Martyre de Polycarpe*, traduit par Pierre Thomas CAMELOT, Paris, Éditions du Cerf, 1958, 285 p. (Sources chrétiennes; 10).
- JAMBLIQUE. *Vie de Pythagore*, traduit par Luc BRISSON et Alain Philippe SEGONDS, Paris, Les Belles Lettres, 2011, 240 p. (La Roue à livres ; 29).
- JUSTIN MARTYR, « Dialogue avec Tryphon » dans Antoine-Eugène DE GENOUDE, *Défense du christianisme par les pères des premiers siècles de l'église, contre les philosophes, les païens et les juifs*, Paris, A. Royer, 1843, [En ligne : <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/justin/tryphon.htm>].
- JUSTIN MARTYR, *Dialogue avec Tryphon* dans JUSTIN MARTYR, *Œuvres complètes*, traduit par G. ARCHAMBAULT et L PAUTIGNY, Paris, Migne, 1994, 429 p.
- La Doctrine des douze apôtres (Didachè)*, traduit par Willy RORDORFF et André TUILIER, Paris, Cerf, 1998, 262 p. (Sources chrétiennes; 248 bis).
- ORIGÈNE. *Contre Celse*, traduit par Marcel BORRET, Paris, Éditions du Cerf, 1967, 481 p. (Sources chrétiennes; 132).
- RUFIN d'Aquilée. « Lettre de Clément à Jacques », dans *Les reconnaissances du pseudo-Clément : roman chrétien des premiers siècles*, Turnhout, Brepols, 1999, p. 535-555.

- PHILON d'Alexandrie. *De specialibus legibus : III et IV*, traduit par André MOSÈS, Paris, Éditions du cerf, 1970, 361 p. (Les œuvres de Philon d'Alexandrie; 25).
- PLATON. *Apologie de Socrate; Criton*, traduit par Luc BRISSON, Paris, Flammarion, 1997, 262 p. (Collection Garnier-Flammarion).
- PLINE LE JEUNE. « XCVI, C. Plinius Trajano Imperatori », dans *Lettres*, traduit par C. SICARD, Paris, Garnier, 1931, t. 2, 340 p.
- PLUTARQUE. *Œuvres morales*, traduit par François FUHRMANN, Paris, Les Belles Lettres, 1972, t. IX, première partie, *Propos de table : livres I à III*, 207 p. (Collection des universités de France).
- TERTULLIEN. *Apologétique*, traduit par Jean-Pierre WALTZING et Emmanuel DAUZAT, Paris, Les Belles Lettres, 1998, 234 p. (Classiques en poche; 34).

## Annexe 1 – Extraits de documents de l’Antiquité chrétienne évoquant le repas en commun

Les textes chrétiens qui ont été produits au cours des premiers siècles et dont s’inspirent largement les textes liturgiques font généralement référence au contexte des repas communautaires dans lesquels se déroulait le mémorial du dernier repas que Jésus a pris avec ses disciples avant sa Passion. Voici quelques extraits de ces écrits chrétiens primitifs :

La Didachè<sup>416</sup> (début du II<sup>e</sup> siècle)

9,1 Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας οὕτως εὐχαριστήσατε (Did 9:1) 10,1 Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι οὕτως εὐχαριστήσατε (Did 10:1 APF)	9,1 Pour l’eucharistie <sup>417</sup> , rendez grâce de cette manière [...] 10,1 <b>Après vous être rassasiés, rendez grâce</b> de cette manière [...]
---	---

L’*épître de Barnabé* (début du II<sup>e</sup> siècle)

Κοινωνήσεις ἐν πᾶσιν τῷ πλησίον σου καὶ οὐχ ἑρεῖς ἴδια εἶναι εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀφθάρτῳ κοινωνοὶ ἔστε ποσῶ μᾶλλον ἐν τοῖς φθαρτοῖς	<b>Tu partageras tout avec ton prochain</b> sans rien appeler ton bien propre. Car si vous partagez les biens incorruptibles, à combien plus forte raison devez-vous le faire pour les biens corruptibles <sup>418</sup> .
--	---

Pline Le Jeune, *Lettre xcvi à Trajan*<sup>419</sup> (vers 110)

Affirmabant autem, hanc fuisse summam vel culpae suae, vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo, quasi deo, dicere secum invicem; seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent; quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium; quod ipsum facere desisset post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram.	« Au reste ils affirmaient que toute leur faute, ou leur erreur n’avait jamais consisté qu’en ceci : il s’assemblaient à date fixe avant le lever du jour et chantaient chacun à son tour un hymne à Christ, comme à un dieu; ils s’engageaient par serment, non à quelque crime, mais à ne commettre ni vol, ni brigandage, ni adultère, à ne point manquer à leur parole, à ne point nier un dépôt réclamé en justice; ces rites accomplis, ils avaient coutume de se séparer, <b>puis de se réunir à nouveau pour prendre leur repas, qui se composait d’ailleurs de mets tout à fait ordinaires et par suite innocents</b> : ils avaient du reste renoncé à toutes ces pratiques depuis mon édit, par lequel, suivant vos ordres, j’avais défendu les associations. »
---	---

<sup>416</sup> *La Doctrine des douze apôtres* (Didachè) 9, 1 et 10,1 [traduction par Willy RORDORFF et André TUILIER], Paris, Cerf, 1998, p. 175-179 (Sources chrétiennes; 248 bis).

<sup>417</sup> S’agit-il ici de l’eucharistie telle que nous la connaissons, ou de l’action de grâces avant le repas?...

<sup>418</sup> *Épître de Barnabé* 19,8a [traduction par Pierre PRIGENT], Paris, Éditions du Cerf, 1971 (Sources chrétiennes; 172), p. 206-207.

<sup>419</sup> PLINE LE JEUNE, « XCVI, C. Plinius Trajano Imperatori », dans PLINE LE JEUNE, *Lettres*, traduction par C. SICARD, Paris, Garnier, 1931, t. 2, p. 348-351.

Ignace d'Antioche, *Lettre aux Smyrniotes*<sup>420</sup> (début du II<sup>e</sup> siècle)

<p>Ἐκεῖνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπο ἐπίσκοπον οἴησα ἢ ᾧ ἂν αὐτός ἐπιτρέψῃ. Οπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησιὰ Οὐκ ἔξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν</p>	<p>Que cette eucharistie soit seule regardée comme légitime, qui se fait sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il en aura chargé. Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique. Il n'est pas permis en dehors de l'évêque ni de baptiser ni de faire l'agape [...]</p>
---	---

Justin, Dialogue avec Tryphon<sup>421</sup> (vers 150)

<p>Ταῦτα γὰρ μόνα καὶ Χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν, καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, ἐν ἧ καὶ τοῦ πάθους, ὃ πέπονθε δι' αὐτοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, μémνηνται [...]</p>	<p>Car ce sont ceux-là seuls que les chrétiens ont reçu la tradition d'offrir, même dans la mémoire qu'ils font au repas avant de manger et de boire, alors qu'ils commémorent aussi la Passion que souffrit pour eux le fils de Dieu [...]</p>
---	---

Tertullien, *Apologeticum*<sup>422</sup> (fin II<sup>e</sup> siècle)

<p>xxxix. [...] 14. Quid ergo mirum, si tanta caritas conuiuatur? Nam et cenulas nostras, preterquam sceleris infames, ut prodigas quoque suggillatis. (...)  Cena nostra de nomine rationem sui ostendit: id uocatur quod dilectio penes Gracos. (...) 17 (...) Non prius discumbitur quam oratio ad Deum praegustetur; editor quantum esurientes capiunt; bibitur quantum pudicis utile est. 18. Ita</p>	<p>xxxix. [...] 14. quoi donc d'étonnant <b>qu'une si grande charité ait des repas communs?</b> Car nos modestes repas, vous les décriez comme coupables non seulement d'une criminelle infamie, mais encore de prodigalité! (...) 16. Notre repas fait voir sa raison d'être par son nom : on l'appelle d'un nom qui signifie « amour » chez les Grecs (agape) (...) 17. (...) On ne se met à table qu'après avoir goûté auparavant d'une prière à Dieu. On mange autant que la faim l'exige; on boit autant que la sobriété le permet. 18. <b>On se rassasie comme des hommes qui</b></p>
--	---

<sup>420</sup> IGNACE d'Antioche, « Aux Smyrniotes », VIII, 1-2, dans IGNACE d'Antioche, POLYCARPE de Smyrne, *Lettres, Martyre de Polycarpe*, traduit par T. CAMELOT, Paris, Éditions du Cerf, 1958 (Sources chrétiennes; 10), p. 162-163. Une note du traducteur, en page 53 de son introduction, confirme ici encore que les rassemblements chrétiens se déroulaient dans le cadre d'un repas : « Car si l'eucharistie unit entre eux les chrétiens, c'est qu'elle n'est pas simplement un repas de communauté, mais qu'elle unit les fidèles à la chair et au sang du Seigneur [...] ».

<sup>421</sup> JUSTIN MARTYR, « Dialogue avec Tryphon » 117,3, dans Antoine-Eugène DE GENOUDE, *Défense du christianisme par les pères des premiers siècles de l'église, contre les philosophes, les païens et les juifs*, Paris, A. Royer, 1843, [En ligne : <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/justin/tryphon.htm>] (consulté le 20 mars 2015); JUSTIN MARTYR, *Dialogue avec Tryphon* 117, dans JUSTIN MARTYR, *Œuvres complètes*, traduit par G. ARCHAMBAULT et L. PAUTIGNY, Paris, Migne, 1994, p. 279.

<sup>422</sup> TERTULLIEN, *Apologeticum*, xxxix, 14-18, dans TERTULLIEN, *Apologetique*, traduit par Jean-Pierre WALTZING et Emmanuel DAUZAT, Paris, Les Belles Lettres, 1998 (Classiques en poche; 34), p. 180-181.

<p>saturantur, ut qui meminerint etiam per noctem adorandum Deum sibi esse; ita fabulantur, ut qui sciunt Deum audire. Post aquam manulem et lumina, ut quisque de scripturis sanctis uel de proprio ingenio potest, prouocatur in medium Deo canere: hinc probatur quomodo biberit. Aequae oratio conuiuium dirimit.</p>	<p><b>se souviennent</b> que, même la nuit, ils doivent adorer Dieu; on converse en gens qui savent que le Seigneur les entend. Après qu'on s'est lavé les mains et qu'on a allumé les lumières, chacun est invité à se lever pour chanter, en l'honneur de Dieu, un cantique qu'on tire, suivant ses moyens, soit des saintes Écritures, soit de son propre esprit. C'est une épreuve qui montre comment il a bu. Le repas finit comme il a commencé, par la prière.</p>
---	---

Hippolyte de Rome, *La tradition apostolique*<sup>423</sup> (début du III<sup>e</sup> siècle)

<p>E (texte éthiopien) Et cum cenant, qui adsunt fideles sument de manu episcopi paululum panis antequam frangant proprium panem, quia eulogia est et non eucharistia sicut caro domini. 28. Edentes uero et bibenes cum honestate id agite et non ad ebrietatem, et non ut aliquis inrideat, aut tristetur, qui uocat uos</p>	<p>26. <b>Lors du repas</b>, les fidèles présents recevront de la main de l'évêque un morceau de pain avant de rompre leur propre pain, car c'est une eulogie et non une eucharistie, symbole du corps du Seigneur. Il convient que tous, avant de boire, prennent une coupe et rendent grâces sur elle, <b>puis ils boiront et mangeront ainsi</b> en (toute) pureté. Aux catéchumènes on donnera un pain d'exorcisme, et chacun offrira une coupe. [...]</p>
<p>S (AE) (texte sahidique) Cum autem manducat eum et alii fideles cum eo, accipiant de manu episcopi fragmentum (κλάσμα) panis unum, priusquam unusquisque frangat panem qui est coram se. Benedictio enim est et non eucharistia sicut corpus (sw/ma) domini. 28. Edentes autem et bibentes cum honestate, ne bibatis ut ebrii sitis,</p>	<p>28 <b>Quand vous mangez et buvez</b>, faites-le honnêtement et non jusqu'à l'ébriété, afin qu'on ne se moque pas ou que celui qui vous invite ne soit pas attristé par votre turbulence; mais pour qu'il souhaite être jugé digne que les saints entrent chez lui.</p>

Les Constitutions apostoliques<sup>424</sup> (fin du IV<sup>e</sup> siècle)

<p>Τοῖς εἰς ἀγάπην, ἤτοι δοχὴν ὡς ὁ Κύριος ὠνόμασεν, προαιρουμένοις χαλιν πρεσβυτέρας, ἅς ἐπίστανταιιοὶ δοάκονοι θλιβομένας, ταύτας πλειστάκις πεμπέτωσαν</p>	<p>II, 28,1. « Quelqu'un envisage-t-il <b>d'inviter les femmes âgées à l'agape</b>, ou le banquet comme l'a appelé le Seigneur, que les diacres y envoient plus souvent celles qu'ils savent être dans le malheur<sup>425</sup>. »</p>
<p>Κοινωνήσεις εἰς πάντα τῷ ἀδελφῷ σου καὶ οὐκ ἐρεῖς ἴδια εἶναι, κοινὴ γὰρ ἡ</p>	<p>VII, 12,5. <b>Tu mettras tous tes biens en commun</b> avec ton frère et tu ne diras pas qu'ils te sont propres, car Dieu a prévu pour tous les hommes la jouissance commune des biens.</p>

<sup>423</sup> HIPPOLYTE DE ROME, *La tradition apostolique d'après les anciennes versions*, traduction par Bernard BOTTE, Paris, Cerf, 2<sup>e</sup> édition, 1984 (Sources chrétiennes; 11), p. 103-107.

<sup>424</sup> CLÉMENT, *Les constitutions apostoliques*, II, 28,1, traduit par Marcel METZGER, Paris, Cerf, 1985, t. I (Sources chrétiennes; 320), p. 245; *Les constitutions apostoliques*, VII, 12,5; 25,1; 26,1, traduction par Marcel METZGER, Paris, Cerf, 1987, t. III (Sources chrétiennes; 336) p. 41, 53 et 55.

<sup>425</sup> Au sujet de ces agapes, une note du traducteur (t. I, p. 245) précise toutefois « qu'elles ne réunissent plus toute la communauté, mais qu'il s'agit de repas de bienfaisance, dont les bénéficiaires sont les nécessiteux.

μετάληψις παρὰ Θεοῦ πᾶσιν ἀνθρώποις παρεσκευάσθη.	
25,1. Γίνεστε δὲ πάντοτε εὐχάριστοί ὡς πιστοὶ καὶ εὐγνώμονες δοῦλοι περὶ μὲν τῆς εὐχαριστίας οὕτω λεγοντες (...)	VII, 25,1 Rendez grâces en tout temps, comme des serviteurs fidèles et reconnaissants; pour l'eucharistie, priez ainsi : (...) <sup>426</sup>
26.1 Μετὰ δὲ τὴν μετάληψιν οὕτως εὐχαριστήσατε [...]	26,1 Après la communion rendez grâces de cette manière : [...] <sup>427</sup>

Lettre de Clément à Jacques<sup>428</sup> (5<sup>e</sup> siècle)

οἶδα δὲ ταῦτα ποιήσεν ὑμᾶς, ἐὰν ἀγάπην εἰς τὸν ὑμέτερον ἰδρύσητε νοῦν. πρὸς δὲ τὴν αὐτὴς εἴσοδον μία τίς ἐστὶν ἰκανὴ Πρόφασις ἢ κοινὴ τῶν ἄλων μετάληψις. διὸ σπουδάζετε πυκνότερον συνέστιοι ἀλλήλων γίνεσθαι ὡς δύνασθε, ὅπως αὐτὴν μὴ ἀπεμπολήσητε. αἰτία γάρ ἐστιν τῆς ευποιίας, ἡ δὲ εὐποιία τῆς σωτηρίας. κοινοὺς οὖν πάντες πᾶσιν τοῖς κατὰ Θεὸν ἀδελφοῖς τοὺς ἑαυτῶν παρέχετε βίους, εἰδότες ὅτι πρόσκαιρα δωρούμενοι αἰωνία λήψεσθε.	9,1 « Mais je sais que vous ferez tout cela si vous donnez la préférence et la première place dans votre cœur à l'amour. Le plus puissant adjuvant qui vous aidera à recevoir et à garder cet amour <b>consiste à partager nourriture et table fréquemment entre vous.</b> 2 Et plus quelqu'un est haut placé, <b>plus souvent il doit prendre son pain et son sel avec ses frères.</b> C'est par là en effet que l'amour s'acquiert principalement, et l'incitation à faire le bien réside tout entière dans une telle forme de mise en commun.
--	---

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 53

<sup>427</sup> Le texte des Constitutions apostoliques se distingue des autres textes de la présente annexe : les paragraphes 25.1 et 26.1 s'inspirent largement, en effet, de la Didachè (9.1 et 10.1) ci-dessus, à la différence que le verbe ἐμπλησθῆναι (« se rassasier », en Didachè 10.1), γ a été remplacé par μετάληψις, qui désigne ailleurs la communion eucharistique. Il n'est donc plus question ici de repas proprement dit.

<sup>428</sup> CLEMENT, Bernhard REHM; Johannes IRMSCHER; Georg STRECKER, *Die Pseudoklementinen I, Homilien*, Berlin, Akademie Verlag, 1992, livre 1, p. 12; « Clément à Jacques », 9,1-2, dans Luigi CIRILLO, André SCHNEIDER, ASSOCIATION POUR L'ÉTUDE DE LA LITTÉRATURE APOCRYPHE CHRÉTIENNE, *Les reconnaissances du pseudo-Clément : roman chrétien des premiers siècles*, Turnhout, Brepols, 1999, p. 545. Il est précisé (p. 18) que la Lettre de Clément à Jacques est l'un des trois documents qui précèdent le roman en question.

## Annexe II – Thèmes des principaux sommaires du livre des Actes (2,41-47; 4,32-35; 5,12-16)

Le tableau ci-dessous, inspiré de celui d'Henry Cadbury<sup>429</sup>, regroupe onze thèmes abordés dans les différents sommaires de la tranche B-B'. Les thèmes y sont présentés dans l'ordre où ils apparaissent dans notre texte (chap. 2 à 5). Pour chaque thème, l'énoncé correspond à sa première mention dans les sommaires; les autres occurrences du même thème sont indiquées par les mots « reprise », « développement » ou « illustration », selon qu'il s'agit d'une simple mention, d'un développement plus élaboré ou d'une scène illustrant le thème.

Thèmes	traduction française	texte original (grec)
<b>Thème 1 : l'augmentation du nombre de croyants</b>		
Énoncé (2,41b) :	« [...] environ trois mille âmes <b>s'ajoutèrent</b> ce jour-là. »	[...] <b>προσετέθησαν</b> ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ψυχαὶ ὡσεὶ τρισχίλια
Reprise (2,47) :	« [...] le Seigneur <b>ajoutait</b> , jour après jour, les sauvés [...] »	[...] ὁ δὲ κύριος <b>προσετίθει</b> τοὺς σωζομένους καθ' ἡμέραν
reprise (5,14) :	« encore davantage de croyants au Seigneur <b>s'ajoutaient</b> »	μᾶλλον δὲ <b>προσετίθεντο</b> πιστεύοντες
<b>Thème 2 : la persévérance</b>		
énoncé (2,42) :	« ils étaient <b>persévérants</b> [...] »	ἦσαν δὲ <b>προσκαρτεροῦντες</b> [...]
reprise (2,46) :	« Et jour après jour, <b>persévérant</b> [...] »	καθ' ἡμέραν τε <b>προσκαρτεροῦντες</b>
<b>Thème 3 : l'enseignement des apôtres</b>		
Énoncé (2,42) :	« ils étaient persévérants dans <b>l'enseignement des apôtres</b> [...] »	« προσκαρτεροῦντες <b>τῇ διδασχῇ τῶν ἀποστόλων</b> [...] »
<b>Thème 4 : la mise en commun</b>		
Énoncé (2,42) :	« ils étaient persévérants [...] <b>dans la mise en commun</b> [...] »	ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες [...] <b>καὶ τῇ κοινονίᾳ</b> [...]
développement (2,44b-45) :	« Tous ceux qui continuaient de croire [...] et avaient <b>toute chose commune</b> . <sup>45</sup> Et ils <b>vendaient propriétés et biens</b> et ils les <b>distribuaient</b> à tous, <b>selon ce dont quiconque avait besoin</b> . »	πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ <b>εἶχον ἅπαντα κοινὰ</b> <sup>45</sup> καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν καθότι ἂν τις χρεῖαν εἶχεν·
Développement (4,32b)	« [...] et nul ne disait d'aucune des choses qu'il possédait, qu'elle fût à lui; mais <b>toutes choses étaient communes</b> entre eux. »	[...] καὶ οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι ἀλλ' ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινὰ.
Développement (4,34b-35)	« car tous ceux qui possédaient <b>des champs ou des maisons les</b>	ὅσοι γὰρ κτήτορες χωρίων ἢ οἰκιῶν ὑπῆρχον, πωλοῦντες ἔφερον τὰς

<sup>429</sup> Henry Joel CADBURY, "The Summaries in Acts", dans Frederick J. FOAKES- JACKSON, Kirsopp LAKE et Henry J. CADBURY, *The Beginnings of Christianity : Part I, The Acts of the Apostles*, London, Macmillan, 1933, vol. 5, *Additional Notes to the Commentary*, Note XXXI, p. 397-398.

	<b>vendaient</b> , et apportaient le prix des choses vendues, <sup>35</sup> et le mettaient <b>aux pieds des apôtres</b> ; et il était distribué à chacun, <b>selon ce dont quiconque avait besoin</b> »	τιμὰς τῶν πιπρασκομένων <sup>35</sup> καὶ ἐτίθουν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων, διεδίδετο δὲ ἐκάστῳ καθότι ἂν τις χρεῖαν εἶχεν.
illustration (4,36-37)	« Or, Joseph qui était appelé Barnabas [...] ayant vendu [...] apporta la valeur et la déposa [...] »	Ἰωσήφ δὲ ὁ ἐπικληθεὶς Βαρναβᾶς [...] πωλήσας ἤνεγκεν τὸ χρῆμα καὶ ἔθηκεν [...]
<b>Thème 5 : les repas en commun</b>		
énoncé (2,42)	« ils étaient persévérants [...] <b>dans la fraction du pain</b> [...] »	προσκαρτεροῦντες [...] <b>τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου</b> [...]
reprise (2,46)	« <b>rompant le pain</b> de maison en maison, ils <b>partageaient de la nourriture</b> [...] »	<b>κλώντες</b> τε κατ' οἶκον <b>ἄρτον</b> , μετελάμβανον τροφῆς [...]
<b>Thème 6 : la prière</b>		
Énoncé (2,42) :	« ils étaient <b>persévérants</b> [...] <b>dans les prières</b> »	προσκαρτεροῦντες [...] <b>ταῖς προσευχαῖς</b>
Reprise (2,47)	« <b>Louant Dieu</b> [...] »	<b>αἰνοῦντες</b> τὸν θεὸν [...]
Illustration (4,23-30)	« Ceux qui avaient écouté élevèrent la voix vers Dieu d'un commun accord et dirent : [...] »	οἱ δὲ ἀκούσαντες ὁμοθυμαδὸν ἤραν φωνὴν πρὸς τὸν θεὸν καὶ εἶπαν [...]
<b>Thème 7 : La crainte</b>		
Énoncé (2,43a) :	« <b>La crainte</b> survenait en toute âme... »	ἐγένετο δὲ <b>πάση ψυχῇ φόβος</b> [...]
Illustration (5,5b) :	« Et <b>une grande crainte</b> survint chez tous ceux qui écoutaient »	καὶ ἐγένετο φόβος μέγας ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας.
Illustration (5,11) :	« <b>Il survint une grande crainte</b> parmi toute l'assemblée »	καὶ ἐγένετο φόβος μέγας ἐφ' ὅλην τὴν ἐκκλησίαν
Reprise (5,13) :	« Personne d'autre n'osait se joindre à eux [...] »	τῶν δὲ λοιπῶν οὐδεὶς ἐτόλμα κολλᾶσθαι αὐτοῖς [...]
<b>Thème 8 : les prodiges et les signes</b>		
Énoncé (2,43b) :	« [...] de nombreux <b>prodiges et signes</b> se faisaient par les apôtres. »	[...] πολλὰ τε <b>τέρατα καὶ σημεῖα</b> διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγένετο.
Illustration (4,31) :	« Et tandis qu'ils priaient, le lieu où ils étaient rassemblés fut ébranlé, [...] »	καὶ δεηθέντων αὐτῶν ἐσαλεύθη ὁ τόπος ἐν ᾧ ἦσαν συνηγμένοι, [...]
Reprise (5,12) :	« Par les mains des apôtres se produisaient de nombreux <b>signes et prodiges</b> parmi le peuple. »	Διὰ δὲ τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων ἐγένετο <b>σημεῖα καὶ τέρατα</b> πολλὰ
<b>Thème 9 : l'unanimité, l'harmonie</b>		
Énoncé (2,46)	« [...] <b>d'un commun accord</b> »	προσκαρτεροῦντες <b>ὁμοθυμαδὸν</b>

reprise(4,24)	« [...] élevèrent la voix vers Dieu <b>d'un commun accord</b> [...] »	[...] <b>ὁμοθυμαδὸν</b> ἤραν φωνὴν πρὸς τὸν θεὸν [...]
développement (4,32) :	« [...] n'avait <b>qu'un cœur</b> et <b>qu'une âme</b> [...] »	[...] ἦν <b>καρδία καὶ ψυχὴ μία</b>
Reprise (5,12) :	« ils étaient tous, <b>d'un commun accord</b> , au portique de Salomon. »	ἦσαν <b>ὁμοθυμαδὸν</b> ἅπαντες ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶντος,
<b>Thème 10 : la faveur populaire</b>		
Énoncé (2,47) :	« [...] <b>ayant la faveur</b> de tout le peuple »	[...] <b>ἔχοντες χάριν</b> πρὸς ὅλον τὸν λαόν
Reprise (4,33)	« [...] <b>une grande faveur</b> [régnait] sur eux tous »	[...] <b>χάρις τε μεγάλη</b> ἦν ἐπὶ πάντα αὐτούς.
Reprise (5,13)	« [...] le <b>peuple faisait leur éloge</b> . »	[...] <b>ἐμεγάλυνεν αὐτοὺς ὁ λαός</b> .
illustration de la faveur populaire (5,15) :	« [...] l'on transportait les malades dans les rues [...] afin que, si Pierre venait à passer, son ombre recouvre quelqu'un parmi eux »	[...] εἰς τὰς πλατείας ἐκφέρειν τοὺς ἀσθενεῖς [...] ἵνα ἐρχομένου Πέτρου κἂν ἡ σκιά ἐπισκιάσῃ τινὶ αὐτῶν.
<b>Thème 11 : la puissance du témoignage</b>		
Énoncé (4,33) :	« [...] C'est avec une <b>grande puissance</b> que les apôtres rendaient témoignage [...] »	[...] <b>δυνάμει μεγάλη</b> ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι [...]