NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

91 Nº 9 1969

L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres

Jacques DUPONT (o.s.b.)

p. 898 - 915

https://www.nrt.be/es/articulos/l-union-entre-les-premiers-chretiens-dans-les-actes-des-apotres-1399

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres

La situation de la communauté chrétienne se définit par une série de relations : avec le Christ et avec l'Esprit Saint, avec la communauté juive et avec le monde païen ; il y a aussi celles qu'une foi commune crée entre les chrétiens. Par rapport les uns aux autres, ceux-ci se trouvent dans une « *communion* », qui peut d'ailleurs prendre des formes diverses. L'exposé qui m'a été demandé doit examiner ce que les textes des Actes disent de cette communion dans laquelle l'union des croyants trouve son expression et sa réalisation concrète [1].

Les textes imposent tout de suite une distinction. Il faudra s'attacher d'abord à quelques passages particulièrement explicites qui, dans les premiers chapitres du Livre des Actes, décrivent l'union qui existait entre les premiers chrétiens dans la communauté de Jérusalem. L'importance de ces passages, les difficultés que soulève leur interprétation méritent qu'on s'y attarde un peu. La seconde partie de l'exposé envisagera plus rapidement les indications fournies par Luc sur les rapports qui unissent entre elles les diverses Eglises locales : il s'agit pratiquement des rapports entre la communauté de Jérusalem et les autres Eglises.

---

1. Destiné à deux sessions de la *Federazione Universitaria Cattolica Italiana* (Camaldoli, juillet 1969), cet exposé reprend, sous une forme nouvelle, une communication sur *La koinonia des premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres*, présentée à Rome le 25 septembre 1967 dans un congrès « De sollicitudine omnium ecclesiarum », dont les actes n'ont pas encore été publiés. Nous croyons pouvoir nous dispenser de précisions qui ont été fournies dans un article sur *La communauté des biens aux premiers jours de l'Eglise*, publié parmi nos *Etudes sur les Actes des Apôtres* (Lectio divina, 45), Paris, 1967, pp. 503-519.

I. — DANS LA COMMUNAUTE DE JERUSALEM

Nous avons à nous occuper ici des trois « sommaires », tableaux récapitulatifs, qui interrompent le récit des événements des premiers jours de l'Eglise pour donner une vue d'ensemble sur la vie communautaire des premiers chrétiens : *Act* 2, (41) 42-47 ; 4, 32-35 ; 5, 12-16 [2]. De nombreux points de contact et une parenté évidente unissent ces passages, qui posent des problèmes littéraires à peu près identiques [3] et soulignent les mêmes traits dans des formules parallèles ou complémentaires. Il est donc tout indiqué de les éclairer l'un par l'autre [4]. Nous allons chercher à le faire au sujet de ce qu'ils disent de la κοινωνία des premiers chrétiens.

Le terme κοινωνία ne se rencontre qu'une seule fois dans les Actes, en 2, 42 : les croyants « étaient persévérants à l'enseignement des apôtres et à la κοινωνία, à la fraction du pain et aux prières ».

---

2. Sur ces trois sommaires, deux études excellentes et remarquablement informées viennent de paraître : Aemilius RASCO, *De « summariis » vitae christianae*, dans *Actus Apostolorum. Introductio et exempla exegetica* (Pont. Univ. Gregoriana), fasc. II, Rome, 1968, pp. 271-330 ; C. GHIDELLI, *I tratti riassuntivi degli Atti degli Apostoli*, dans l'ouvrage en collaboration *Il Messagio della salvezza*, t. V, *Scritti apostolici*, Torino-Leumann, 1968, pp. 137-150.

3. Les difficultés que soulève l'enchaînement des différents éléments de ces sommaires sont fort bien illustrées par les hypothèses qui y cherchent l'indice de différentes couches rédactionnelles. L. CERFAUX (*ETL*, 1936) distingue un fond prélucanien en 2, 46-47a et en 4, 32. 34-35, et des additions de Luc : 2, 41-45. 47b ; 4, 33. J. JEREMIAS (*ZNW*, 1937) attribue au fond plus ancien 2, 41-42 ; 4, 32. 34-35 ; 5, 11-14, et à des remaniements de Luc 2, 43-47 ; 4, 33 ; 5, 15-16. P. BENOIT (*Mélanges Goguel*, 1950) attribue à la rédaction de Luc 2, 42. 46-47 ; 4, 32. 34-35 ; 5, 12a. 15-16 ; à un éditeur postérieur 2, 43-45 ; 4, 33 ; 5, 12b-14. H. ZIMMERMANN (*BZ*, 1961) attribue au fond primitif 2, 41. 44a. 46-47 ; 4, 32b. 34-35 ; 5, 11-12a. 15 ; il voit des compléments ajoutés par Luc en 2, 42-43. 44b-45 ; 4, 32ac. 33 ; 5, 12b-14. 16. H.-J. DEGENHARDT (*Lukas, Evangelist der Armen*, 1965) croit reconnaître des sources en 2, 41-42 ; 4, 31c. 32a. 33-35 ; des amplifications de Luc en 2, 43-47 ; 4, 32bc. Découpages plus compliqués dans A.B. du TOIT (*Der Aspekt der Freude im urchristlichen Abendmahl*, 1965). A l'extrême opposé de ces hypothèses, il y a surtout les explications de E. HAENCHEN dans son commentaire, qui cherche à rendre compte de toutes les particularités de la composition en faisant appel uniquement aux procédés rédactionnels de Luc. E. RASCO adopte une position moyenne et plus prudente en admettant l'existence d'anomalies dans la composition de ces passages et en y reconnaissant l'indice d'un réemploi de matériaux traditionnels, mais en renonçant à identifier ces matériaux et à établir une distinction entre ce que Luc aurait simplement repris à ses sources et ce qu'il aurait ajouté de son propre cru.

4. Cfr E. RASCO, *op. cit.*, p. 325 : « Eorum genus interpretationem separatam, disgregatam et quasi in singulis seiunctis verbis consistentem prohibet. » Les différentes hypothèses sur l'origine des sommaires laissent à cette remarque sa valeur. Prenons, par exemple, du point de vue de la κοινωνία, celles que propose H. ZIMMERMANN. Sa première étude (*Die Sammelberichte der Apostelgeschichte, Bibl. Zeitschr.*, 5 [1961], pp. 71-82) suppose que Luc a introduit le thème en 2, 42. 44b-45 ainsi qu'en 4, 32ac à partir des données fournies par ses sources (2, 46-47 ; 4, 32b. 34-35) ; c'est donc l'interprétation de Luc qu'il importe de saisir. Cela ressort plus encore des nouvelles explications de l'auteur dans sa *Neutestamentliche Methodenlehre* (2e éd., Stuttgart, 1968, pp. 243-257). Dans le

Le sens exact est discuté [5]. (1) On pourrait songer à la communion eucharistique : « la fraction du pain » expliquerait en quel sens il faut entendre κοινωνία ; la Vulgate s'engage dans cette direction : *in communicatione fractionis panis*. (2) En observant la conjonction qui rattache le mot à l'expression précédente : « à l'enseignement des apôtres *et* à la κοινωνία » on peut se demander s'il ne s'agit pas de l'union des fidèles aux apôtres [6], ce qu'on appelle parfois « la communion hiérarchique ». (3) Le vocabulaire paulinien lie l'emploi du terme à la pratique d'une collecte : par des aumônes on prend part aux besoins des nécessiteux, on partage avec eux les biens dont on dispose ; la κοινωνία serait ce « partage ». (4) Les indications fournies par les sommaires orientent plutôt vers la « communauté » des biens, ou vers une unanimité des esprits dont cette communauté des biens est la manifestation. (5) Parmi d'autres explications je relève encore celle de C. M. Martini - N. Venturini, pour qui le terme désigne simplement « les réunions » chrétiennes [7].

Du moment qu'on admet que les sommaires forment un tout, la méthode à suivre s'impose : il faut y relever les indications susceptibles de montrer ce que Luc entend par la κοινωνία pratiquée avec persévérance chez les chrétiens des premiers jours. Le troisième sommaire ne nous apprend rien sur ce sujet, mais les deux premiers fournissent de nombreux traits significatifs. Ils permettent de distinguer deux aspects de la κοινωνία : d'abord celui où elle se présente comme une mise en commun des biens, ensuite celui qui la montre comme une communion des esprits. Nous allons envisager successivement ces deux aspects.

1. *La communauté des biens.*

Les indications des sommaires sur la communauté des biens aux premiers jours de l'Eglise ne sont pas parfaitement concordantes :

---

premier sommaire, il n'envisage la possibilité d'une origine antérieure à Luc que pour l'expression du v. 42 « persévérer dans la prière » (au singulier) et celle du v. 46c « ils prenaient leur nourriture dans l'allégresse et la simplicité de cœur ». Les trois expressions complémentaires du v. 42 auraient été ajoutées par Luc, de même que les quatre propositions participiales des vv. 46ab. 47a ; Luc aurait composé lui-même le v. 44, et il se serait inspiré du deuxième sommaire (*4*, 34-35) pour rédiger le v. 45. Au ch. *4*, le v. 32ac reste l'œuvre de Luc, la seule donnée traditionnelle relative à la communauté des biens étant fournie par *4*, 32b. 34-35.

5. Pour plus de précisions, voir *Etudes sur les Actes des Apôtres*, pp. 503-504.

6. Voir, dans ce sens, l'étude récente de F. Mussner, *Die Una Sancta nach Apg 2, 42*, dans *Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes* (Kommentare und Beiträge zum A. und N.T.), Düsseldorf, 1967, pp. 212-222 (217 s.).

7. C. M. Martini - N. Venturini, *Atti degli Apostoli*, Venise, 1965, p. 43. Cfr Th. Zahn, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, I (Komm. zum N.T., V/1), Leipzig, 1919, p. 133 ; L. Cerfaux, *La Communauté apostolique* (Témoins de Dieu, 2), 2e éd., Paris, 1953, p. 39.

les unes envisagent cette communauté d'une manière assez large, tandis que les autres la prennent dans un sens plus strict. Il est sans doute préférable de ne pas tout mélanger.

(a) Puisque nous sommes partis de l'emploi du terme κοινωνία en *2*, 42, il est normal que notre attention se porte d'abord sur l'adjectif correspondant, κοινός, en *2*, 44 et en *4*, 32[8]. Trois lignes après avoir dit que les chrétiens de Jérusalem pratiquaient la κοινωνία avec persévérance, Luc écrit : « Tous les croyants ensemble avaient tout en commun (ἅπαντα κοινά) » (*2*, 44). Il reprend de façon un peu plus précise en *4*, 32 : « Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais entre eux tout était commun (πάντα κοινά) ». « Ce qui lui appartenait » : il est clair ici que les chrétiens restent légalement propriétaires de ce qui leur appartient, mais au lieu de le traiter en possession privée, ils le mettent à la disposition de tous. Les biens personnels deviennent « communs », non par suite d'une aliénation, mais en raison de la libéralité dont usent leurs propriétaires.

Nous allons revenir sur ces affirmations et préciser leur portée ; mais auparavant il faut signaler des indications qui rendent un son différent.

(b) Aussitôt après avoir écrit en *2*, 44 que les croyants « avaient tout en commun », Luc ajoute : « et ils vendaient leurs propriétés et leurs biens et en partageaient le produit entre tous selon les besoins de chacun » (v. 45). Au ch. *4* il explique : « Il n'y avait pas d'indigent parmi eux, car tous ceux qui possédaient des terres ou des maisons les vendaient, apportaient le prix et le déposaient aux pieds des apôtres ; on distribuait alors à chacun selon ses besoins » (vv. 34-35). Il y a évidemment beaucoup plus ici que la simple communauté morale dont parlaient les affirmations précédentes : les chrétiens vendent leurs propriétés et le prix en est partagé.

On se rend compte en même temps que ces notices s'accordent mal avec la suite du récit. La seconde est immédiatement suivie par une information relative à Barnabé : « Possédant un champ, il le vendit, en apporta le prix et le déposa aux pieds des apôtres » (*4*, 37). De toute évidence, on nous propose là l'exemple d'une générosité exceptionnelle ; mais en quoi Barnabé s'est-il distingué si sa conduite se conforme simplement à celle de tous les chrétiens ? Vient ensuite l'histoire, moins édifiante, d'Ananie et de Saphire (*5*, 1-11) : la faute du couple ne consiste pas à n'avoir « déposé aux pieds des apôtres »

8. Le N.T. emploie l'adjectif κοινός au sens de « impur » (*Mc 7*, 2. 5 ; *Act 10*, 14. 28 ; *11*, 8 ; *Rm 14*, 14 *ter* ; *Heb 10*, 29 ; *Ap 21*, 27). Du sens qu'il a dans *Act 2*, 44 et *4*, 32, on ne peut guère rapprocher que *Tit 1*, 4 (notre foi commune) et *Jud* 3 (notre salut commun). Sous la plume de Luc, on rencontre **encore une fois κοινωνός, « associé » (*Lc 5*, 10), et trois fois κοινόω, « déclarer impur » ou « rendre impur » (*Act 10*, 15 ; *11*, 9 ; *21*, 28).**

(v. 2) qu'une partie seulement du prix de la vente de leur propriété ; Pierre dit explicitement à Ananie : « Quand tu avais ton bien, n'étais-tu pas libre de le garder, et quand tu l'as vendu, ne pouvais-tu disposer du prix à ton gré ? » (v. 4). Ils se sont rendus coupables, non pas en gardant une partie du prix, mais en cherchant à tromper les apôtres auxquels ils prétendaient remettre la somme intégrale : leur crime est dans ce mensonge. Au témoignage de ce texte, il n'était donc pas nécessaire que les chrétiens se défassent de leurs biens, et on a l'impression qu'un telle preuve de désintéressement était l'exception. Le cas de Marie, mère de Jean-Marc, ne paraît soulever aucune difficulté : elle avait conservé la maison qui lui appartenait, et les croyants s'y assemblaient (*12*, 12).

Le procédé qui a donné naissance aux notices de *2*, 45 et de *4*, 34-35 s'explique assez naturellement par une généralisation à partir des souvenirs conservés dans les récits relatifs à Barnabé et à Ananie et Saphire [9]. Il y a sans doute eu d'autres cas de générosité désintéressée dans la communauté primitive et, aux yeux de Luc, des faits de ce genre illustrent un idéal [10]. C'est sans doute pourquoi il simplifie la réalité en les présentant comme une pratique généralisée.

(c) Reprenons maintenant, pour préciser leur portée, les affirmations que nous avons d'abord rencontrées : « Tous les croyants ensemble avaient tout en commun » (*2*, 44), « entre eux tout était commun » (*4*, 32). Ces expressions sont extrêmement évocatrices pour une oreille grecque. Elles ne peuvent pas ne pas rappeler la maxime très courante : « Entre amis tout est commun », κοινὰ τὰ φιλῶν. Le rappel se confirme grâce à deux autres expressions de *4*, 32. D'abord, « Nul ne disait sien (ἴδιον) ce qui lui appartenait », qui correspond au thème : « Entre amis, rien n'appartient en propre », φιλῶν οὐδὲν ἴδιον. Ensuite, au début du verset : « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme » ; μία ψυχή, c'est

9. Cfr E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, 5e éd. (Krit.-exeg. Komm. über das N.T., III, 14e éd.), Goettingue, 1965, p. 190 ; H.-J. DEGENHARDT, *Lukas, Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften*, Stuttgart, 1965, p. 162 ; E. RASCO, *Actus Apostolorum*, pp. 299 et 325 s. Pour illustrer le procédé, il serait intéressant de se reporter à la notice de *Lc 6*, 19 : « Et toute la foule cherchait à le toucher, parce qu'une puissance sortait de lui et les guérissait tous. » Cette notice s'explique mal à partir du sommaire de *Mc 3*, 7-12 dont Luc s'inspire ; celui-ci a précisé les données de Marc en se souvenant de l'épisode de l'hémorroïsse, où il donne plus de relief au même trait (comparer *Lc 8*, 46 avec *Mc 5*, 30). *Lc 6*, 19 apparaît ainsi comme une généralisation du cas concret de l'hémorroïsse. Signalons à ce propos que le verset précédent, *Lc 6*, 18, fort différent de *Mc 3*, 10, est repris presque textuellement en *Act 5*, 16 (cfr H. ZIMMERMANN, *Neutestamentliche Methodenlehre*, p. 254).

10. Cet idéal que l'évangile exprime avec tant de vigueur lorsqu'il appelle à abandonner TOUT : *Lc 5*, 11. *28* ; *14*, 33 ; *18*, 22. Cfr notre ouvrage sur *Les Béatitudes*, Bruges-Louvain, 1954, pp. 194 s.

précisément la définition des amis : ils forment « une seule âme », μία ψυχή.

Inutile de multiplier les citations : les textes sont nombreux et bien connus [11]. Il y a longtemps que les exégètes se sont rendu compte que la manière dont Luc décrit la communauté des biens chez les premiers chrétiens s'inspire du thème grec de l'amitié [12]. Ecrivant pour des lecteurs grecs, il veut leur faire voir dans la première communauté chrétienne la réalisation d'un idéal qui leur est familier. Dans cette perspective, la κοινωνία dont parlent les Actes est envisagée avant tout sous l'aspect d'une communauté de biens. Comme le disait déjà Aristote [13], κοινὰ τὰ φιλῶν · ἐν κοινωνίᾳ γὰρ ἡ φιλία : l'amitié consiste essentiellement en une mise en commun de ce qu'on a. Mais il apparaît plus clairement encore que le point de vue auquel on se place n'est pas celui du droit : la κοινωνία qui existe entre amis ne suppose pas qu'on abandonne ses biens personnels pour constituer une propriété commune. On veut dire seulement : pas d'amitié authentique entre deux hommes si l'un ne met tout ce qu'il possède à la disposition de l'autre.

En projetant ainsi sur la communauté de Jérusalem l'idéal grec de l'amitié, Luc se garde bien de présenter les chrétiens comme de simples amis. S'ils réalisent l'idéal de l'amitié, c'est en tant que « croyants ». Notons bien que les chrétiens sont désignés sous cette appellation dans les trois sommaires (*2,* 44 ; *4,* 32 ; *5,* 14), mais nulle part ailleurs dans les premiers chapitres des Actes [14]. La base de leur attitude de partage n'est donc pas précisément l'amitié, mais leur foi commune. On ne peut d'ailleurs pas séparer cette foi de l'espérance qui donne aux chrétiens l'assurance de leur salut : comme le dit le premier sommaire, ils ont conscience d'être « ceux qui vont être sauvés » (*2,* 47) [15]. Foi commune, espérance commune : cela

---

11. Voir *Etudes sur les Actes des Apôtres,* pp. 505-509 et 513-514.

12. Voir par exemple H. SEESEMANN, *Der Begriff Koinonia im Neuen Testament* (Beih. ZNW., 14), Giessen, 1933, pp. 88-89 ; F. HAUCK, art. κοινός, *TWNT* III (1938), p. 797 ; L. CERFAUX, *La première communauté chrétienne à Jérusalem* (*Act. II, 41 - V, 42*), *ETL* 16 (1939), pp. 5-31 (26-28) = *Recueil Lucien Cerfaux* (Bibl. ETL, VI-VII), II, Gembloux, 1954, pp. 150-152 ; E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte,* pp. 188-190 ; H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte* (Handbuch zum N.T., 7), Tubingue, 1963, p. 31 ; H.-J. DEGENHARDT, *Lukas, Evangelist der Armen,* pp. 181-183 ; E. RASCO, *Actus Apostolorum,* pp. 321-322.

13. *Eth. Nic.,* VIII, 11 : 1159 b, 31.

14. Participe présent en *5,* 14, aoriste (« ceux qui ont adhéré à la foi ») en *4, 32* ; hésitation entre les deux formes en *2,* 44. On retrouve le participe en *10,* 43 ; *11,* 17. 21 ; *13,* 39 ; *15,* 5 (parfait) ; *16,* 34 (parfait) ; *18, 27* (parfait) ; *19, 2* ; *19,* 18 (parfait) ; *21,* 20 (parfait) ; *21,* 25 (parfait) ; *22,* 19 (*24,* 14). Le verbe ne se trouve qu'une seule fois à un mode actif dans les premiers chapitres : *4,* 4 ; *ensuite 8,* 12. 13, etc.

15. Le verbe rappelle l'exhortation de *2,* 40 et la promesse de Joël citée en *2,* 21. Le présent du participe ne signifie pas que les croyants sont déjà sauvés ;

entraîne naturellement une communauté plus large, qui s'étend aux biens temporels.

(d) Une dernière remarque à propos de la manière dont Luc parle de la communauté des biens dans l'Eglise de Jérusalem. Il écrit en *4*, 34 : « Il n'y avait pas d'indigent parmi eux. » Cette formule n'a plus rien à voir avec le thème grec de l'amitié. Elle est empruntée à *Dt 15*, 4[16]. Dans l'hébreu, il s'agit d'une recommandation : « Qu'il n'y ait pas d'indigent parmi toi, car Yahvé ne te bénira... que si tu écoutes sa voix. » Mais la tradition juive tend à découvrir là une promesse. C'est peut-être déjà le sens dans la LXX, qui s'exprime au futur : « Il n'y aura pas d'indigent parmi toi, parce que le Seigneur ton Dieu te bénira. » Le targum palestinien est plus clair : « Si vous vous appliquez aux préceptes de la Loi, il n'y aura pas d'indigent parmi vous, parce que Yahvé vous bénira... » Une promesse de ce genre devait facilement recevoir des résonances eschatologiques. En voyant cette promesse accomplie en son sein, la communauté chrétienne y reconnaissait un signe manifestant sa nature de communauté messianique de la fin des temps.

La κοινωνία chrétienne ne se présente donc pas seulement comme la réalisation effective de ce qui avait été un idéal très noble chez les Grecs, elle permet aussi à l'Eglise d'attester l'accomplissement des promesses et de donner aux hommes un signe de sa propre authenticité : une Eglise de Dieu se reconnaît au fait qu'il n'y a pas d'indigent parmi ses membres.

2. *La communion des âmes.*

Trois expressions caractérisent dans les sommaires des Actes l'union profonde des premiers chrétiens. Il y a d'abord celle de *4*, 32 : « un cœur et une âme ». Il faut en rapprocher l'adverbe ὁμοθυμαδόν, qui dit l'unanimité des croyants en *2*, 46 et *5*, 12. Enfin l'expression ἐπὶ τὸ αὐτό, qui signifie normalement « ensemble », mais qui paraît avoir un sens très fort en *2*, 44 et *2*, 47.

(a) « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme » (*4*, 32). Le texte continue en parlant de la communauté des biens, ainsi présentée comme une conséquence de l'unité profonde exprimée avec force dans l'affirmation : « un cœur et une âme » seulement pour toute la multitude.

L'expression « une seule âme » se retrouve en *Ph 1*, *27* : Paul désire que les Philippiens « tiennent bon dans un même esprit, luttant

il s'agit d'un présent à nuance future : futur proche ou futur certain. Le participe futur est d'ailleurs tombé en désuétude ; il n'en reste que peu d'exemples dans le N.T.

16. Cfr *Etudes sur les Actes des Apôtres*, pp. 509 s.

d'une seule âme pour la foi de l'Evangile ». C'est ainsi qu'en bon grec on exprime l'idée d'unanimité. Mais nous avons déjà vu que les résonances de la formule sont plus précises en *Act 4*, 32, où elles se réfèrent à l'une des définitions courantes de l'amitié dans la tradition littéraire grecque et hellénistique.

Luc ne se contente cependant pas d'appliquer aux croyants ce qu'on disait des amis : ils n'ont qu'une seule âme. Il mentionne d'abord le cœur : « un cœur et une âme ». Ceci n'est plus grec. Luc parle volontiers du « cœur » et introduit souvent le mot dans l'évangile là où ses sources ne le contenaient probablement pas [17]. Il en est sans doute redevable à la Bible grecque, et s'il l'insère dans le verset qui nous occupe on peut penser que c'est pour donner une coloration plus biblique à un texte qui risquait de devenir trop grec.

Si cette explication est exacte, il n'y a évidemment pas lieu de s'interroger sur la conception anthropologique qui distinguerait le cœur et l'âme comme deux composantes différentes et complémentaires de l'être humain [18]. Luc fait simplement appel 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 ne sera qu'une conséquence. C'est dans la même perspective que Paul exhorte les Philippiens à la concorde en multipliant les expressions : « Ayez même pensée (τὸ αὐτὸ φρονῆτε), même charité, soyez unis par l'âme (σύμψυχοι), n'ayant qu'une seule pensée (τὸ ἕν φρονοῦντες)» (*Ph 2*, 2). « Penser la même chose » (cfr *4*, 2 ; *2 Co 13*, 11 ; *Rm 12*, 16 ; *15*, 5) [19] ne signifie pas que les chrétiens doivent avoir tous les mêmes idées, les mêmes opinions. On le voit bien par *Rm 15*, 5-6, où Paul ne demande pas aux « forts » ou aux « faibles » de renoncer à leurs manières de voir, mais de faire en sorte que cette légitime pluralité ne nuise pas à l'unité profonde des esprits qui résulte du partage d'une même foi [20].

De cette unité des esprits Luc veut proposer aux chrétiens le modèle parfait quand il écrit que les premiers croyants à Jérusalem n'étaient « qu'un cœur et qu'une âme ».

---

17. Précisions dans *Etudes sur les Actes des Apôtres*, p. 513, n. 36.

18. On se gardera, en particulier, d'attribuer au mot « cœur » la signification que lui donnent souvent nos langues modernes, en faisant du cœur le siège des sentiments et des émotions. Luc en parle comme du siège de la pensée et de la réflexion (*Lc 1*, 66 ; *2*, 19. 35. 51 ; *3*, 15 ; *5*, *22* ; *9*, 47 ; *21*, 14 ; *24*, 38 ; etc.), des dispositions morales et religieuses (*Lc 1*, 17. 51 ; *6*, 45 ; *8*, 12. 15 ; *Act 2*, 46 ; *5*, 4 ; etc.).

19. Cfr *1 Pt 3*, 8 : ὁμόφρονες.

20. Cfr J. DUPONT, *Imiter la charité du Christ (Rm 15, 1-13)*, dans « Assemblées du Seigneur », n° 4 (*Deuxième Dimanche de l'Avent*), Bruges, 1961, pp. 13-34 (28-31).

(b) L'adverbe ὁμοθυμαδόν, « unanimement », souligne un aspect particulièrement important de l'union des croyants. Il apparaît deux fois dans les sommaires : « Chaque jour, ils persévéraient unanimement dans le Temple » (*2,* 46) ; « Ils se tenaient tous unanimement sous le portique de Salomon » (*5,* 12). De part et d'autre, l'unanimité caractérise le rassemblement des chrétiens dans les parvis du Temple. On fera le rapprochement avec *1,* 14, qui constitue aussi un petit sommaire : « Tous ceux-là persévéraient unanimement dans la prière... ». L'adverbe revient encore dans la notice qui introduit une prière : « Ils élevèrent unanimement la voix vers Dieu et dirent » (*4,* 24) [21].

Il est donc question d'unanimité à propos de la fréquentation du Temple et à propos de la prière. L'unanimité s'impose spécialement lorsque la communauté se présente devant Dieu, lorsqu'elle s'adresse à Dieu dans la prière [22]. Paul précise l'idée sous une forme imagée en souhaitant aux chrétiens de Rome « d'avoir une même pensée les uns pour les autres selon le Christ Jésus, afin que, unanimement, d'une seule voix (litt. bouche), vous glorifiez le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ » (*Rm 15,* 5-6). Sans l'unanimité des cœurs, la louange de Dieu serait discordante et ne pourrait pas plaire à celui qu'elle veut célébrer. Que penserait-on d'un choral dont les exécutants n'accorderaient pas leurs voix ? Le cas d'une communauté de prière dont les membres ne seraient pas unis de cœur ne vaudrait pas mieux [23].

Nous trouvons ici l'écho d'un enseignement sur lequel l'Evangile insiste très fort : « Si deux d'entre vous se mettent d'accord (συμφωνήσωσιν) sur la terre pour demander quoi que ce soit, ils l'obtiendront de mon Père qui est dans les cieux » (*Mt 18,* 19). D'où l'importance du pardon mutuel pour obtenir le pardon de Dieu (*Mt 6,* 12. 14-15 ; *Mc 11,* 25). De là aussi la nécessité de la réconciliation fraternelle avant de présenter une offrande à Dieu (*Mt 5,* 23-24). Les enfants de Dieu ne peuvent être agréables à leur Père céleste que s'ils sont unis entre eux.

L'unanimité de la première communauté chrétienne au Temple et dans la prière accomplit cette exigence fondamentale qui s'impose

---

21. L'adverbe se rencontre dix fois dans les Actes et une fois chez Paul. Les quatre premiers emplois des Actes forment un groupe à part, auquel s'apparente l'emploi de *Rm 15,* 6. La nuance est un peu différente en *Act 8,* 6 et *15,* 25, tandis que le terme désigne l'unanimité d'une foule hostile au christianisme en *7,* 57 ; *12,* 20 ; *18,* 12 ; *19,* 29. Il faut aussi signaler l'adverbe ὁμοῦ qui, en *2,* 1, paraît avoir un sens assez proche, du moins au niveau du thème qui inspire le récit de la Pentecôte (cfr *Etudes sur les Actes des Apôtres,* p. 484).

22. Cfr *Jdt 4,* 12 : « Ils crièrent unanimement avec insistance vers le Dieu d'Israël... ».

23. Voir notre article *Imiter la charité du Christ,* p. 30.

quand on se présente devant Dieu. Elle prend ainsi valeur exemplaire pour toute communauté chrétienne.

(c) Il reste à parler de l'expression ἐπὶ τὸ αὐτό. Elle est chère à Luc, qui l'emploie une fois dans l'évangile et cinq fois dans les Actes. Elle ne paraît pas avoir partout la même signification. En *Lc 17*, 35 ; *Act 2*, 1 et *4*, 26, elle a probablement un sens local : « ensemble », « au même endroit » [24]. En *Act 1*, 15, où Luc écrit que les personnes « étaient ensemble cent vingt environ », « ensemble » signifie sans doute « en tout » : c'est le sens « global » bien attesté par les papyrus [25]. Ces acceptions « locale » et « globale » ne conviennent manifestement pas pour les deux emplois de l'expression dans le premier sommaire : *2*, 44 et *2*, 47. Ces textes méritent de retenir l'attention.

Commençons par noter que l'expression a fait difficulté très tôt, provoquant des retouches de la part des copistes. On se trouve donc en présence d'un certain nombre de variantes, entre lesquelles il importe de fixer son choix. En *2*, 44 la préférence doit être accordée à la leçon courte et difficile du *Vaticanus* : « Tous les croyants ensemble avaient tout en commun » [26]. En *2*, 47, il faut également s'en

---

24. *Lc 17*, 35 : après avoir parlé de deux hommes qui se trouvent sur le même lit, le texte montre deux femmes occupées à moudre « ensemble » ; le parallélisme attire l'attention sur l'unité de lieu : cfr F. HAUCK, *Das Evangelium des Lukas* (Theol. Handkomm. zum N.T., III), Leipzig, 1934, p. 218. Pour interpréter *Act 2*, 1, il faut tenir compte du verset suivant qui suppose le lecteur averti du fait que les personnages se trouvent tous dans la même maison ; ἐπὶ τὸ αὐτό serait donc correctement rendu par la Vulgate : *in eodem loco*. *Act 4*, 26 cite *Ps 2*, 2 (cfr *Mt 23*, 34), qui s'intéresse certainement moins au lieu du rassemblement des chefs des nations qu'à l'unanimité de leur coalition ; mais le v. 27 commente l'expression en lui donnant une signification locale : « en cette ville ».

25. Cfr L. CERFAUX, *Recueil Lucien Cerfaux*, II, p. 69 et p. 152, n. 1.

26. Pour les données de la tradition manuscrite voir l'apparat du *Greek New Testament* (K. ALAND, M. BLACK, B. M. METZGER, A. WIKGREN), Stuttgart, 1966, p. 424. Les éditeurs ont admis en texte la leçon longue : « Tous les croyants *étaient* ensemble *et* avaient tout en commun » ; mais ils l'affectent du sigle D : très douteuse. L'édition de E. NESTLE et K. ALAND, *Novum Testamentum graece*, 24e éd., Stuttgart, 1963, p. 303, donnait en texte la leçon de B. C'est aussi celle que nous avons adoptée dans *Les Actes des Apôtres* (La Sainte Bible... de Jérusalem), Paris, 1953, ²1964, et qu'on trouve notamment dans le commentaire de HAENCHEN. Les raisons qui la font préférer étaient déjà brièvement indiquées par J. H. ROPES et par K. LAKE - H. J. CADBURY, dans *The Beginnings of Christianity*, III, Londres, 1926, p. 24 ; IV, Londres, 1933, p. 28 ; elles ont été reprises avec plus d'insistance par M. WILCOX, *The Semitisms of Acts*, Oxford, 1965, pp. 97-98. La leçon longue garde cependant des partisans : H. ZIMMERMANN, *Neutestamentliche Methodenlehre*, p. 244 ; cfr C. M. MARTINI - N. VENTURINI, *Atti degli Apostoli*, p. 43 ; E. RASCO, *Actus Apostolorum*, II, pp. 278, 295, 312 ; C. GHIDELLI, dans *Il Messaggio della salvezza*, p. 139.

tenir à la leçon difficile : « Chaque jour, le Seigneur adjoignait ensemble ceux qui seraient sauvés » [27].

Autre remarque préliminaire : nous devons supposer que la même expression, employée à quelques lignes de distance dans le même sommaire, a aussi la même signification. On ne peut donc considérer comme explication valable que celle qui rend compte des deux versets à la fois.

Cette remarque fournit une première raison d'écarter deux explications. D'abord celle de L. Cerfaux [28], qui veut rendre compte de la présence de l'expression en *2*, 44 à partir du thème grec de l'amitié : l'amitié consiste à dire au sujet de la même chose (ἐπὶ τὸ αὐτό) « c'est à moi » et « ce n'est pas à moi » [29]. Le sens est évidemment tout différent, et l'emprunt irait de pair avec une très grosse bévue [30]. Cette explication ne saurait convenir pour *2*, *47*. C. C. Torrey [31] se préoccupe de *2*, 47 : ἐπὶ τὸ αὐτό serait la traduction de l'araméen *lahdâ*, dont le vrai sens ici devrait être rendu par σφόδρα, « grandement ». Grosse erreur encore une fois, mais jugée telle à partir d'une reconstitution discutable [32], et en tout cas peu éclairante pour *2*, 44.

L'influence sémitique sur l'emploi de l'expression paraît cependant probable [33]. Dans la Bible, ἐπὶ τὸ αὐτό traduit toujours (45 fois) les adverbes *yahad* ou *yahdô*, qui sont aussi l'unique substrat de l'adverbe ὁμοθυμαδόν (17 fois) ; cela suggère déjà que ἐπὶ τὸ αὐτό pourrait prendre une nuance qui le rapproche de ὁμοθυμαδόν. On a observé par ailleurs que l'expression de *2*, 47, « adjoindre ensemble », trouve son parallèle exact dans le *Sérek* de Qumrân qui parle de *'asaph leyahad* (*1 QS* 5, 7) ou de *yasaph leyahad* (8, 19), au niphal, au sens de « s'adjoindre à la communauté » [34]. On peut noter enfin

---

27. Excellent classement des variantes dans le *Greek New Testament*, p. 425. Le choix ne paraît pas pouvoir faire difficulté dans ce cas : la leçon préférable est celle à partir de laquelle s'expliquent toutes les autres, qui cherchent un texte plus facile.

28. *Recueil Lucien Cerfaux*, II, pp. 150-153.

29. Platon, *République*, V, 462c ; Jamblique, *Vie de Pythagore*, 167.

30. La bévue est trop grosse pour pouvoir être attribuée à Luc ; Cerfaux l'impute donc à une source dont Luc n'aurait pas remarqué l'erreur. Rappelons cependant que Cerfaux attribue à la rédaction de Luc les vv. 41-45 du ch. *2* (*Recueil*, pp. 74-78).

31. C. C. Torrey, *The Composition and Date of Acts*, Cambridge Mass., 1916, pp. 6 et 10-14.

32. Voir les critiques de (J. H. Moulton-) W. F. Howard, *A Grammar of New Testament Greek*, II/2, Edimbourg, 1929, p. 473 ; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3e éd., Oxford, 1967, p. 10 ; M. Wilcox, *The Semitisms of Acts*, pp. 93-95.

33. Voir surtout l'étude de M. Wilcox, *op. cit.*, pp. 93-100. Elle a paru convaincante à G. R. Driver, *JTS* 16 (1965), p. 493 ; M. Black, *op. cit.*, p. 10, n. 4 ; H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre*, p. 251, n. 114 ; E. Rasco, *Actus Apostolorum*, pp. 312 et 319.

34. Voir aussi *CD* 13, 11 (« quiconque s'adjoindra à sa congrégation ») ; *1 QS* 6, 14 (« pour s'adjoindre au conseil de la communauté ») ; *1 QH* 3, 22 (« pour

qu'en *1 Co 11*, 18 Paul parle de ce qui se passe « quand vous vous réunissez en assemblée (ἐν ἐκκλησίᾳ) » ; il fait alors une parenthèse puis reprend sa phrase (v. 20) : « Quand donc vous vous réunissez ἐπὶ τὸ αὐτό » (cfr *14*, 23). Il semble clair ici que l'expression ἐπὶ τὸ αὐτό ne désigne pas le lieu où l'on se réunit, mais l'assemblée (ἐκκλησία) qui se forme.

Ces rapprochements peuvent éclairer l'expression de *Act 2*, 47, qui reflète vraisemblablement un usage chrétien influencé par un vocabulaire sémitique [35]. Les croyants ont conscience de constituer un *yahad*, une réalité unique, assemblée ou communauté, à laquelle le Seigneur adjoint quotidiennement de nouveaux membres. Le sens ne peut être très différent en *2*, 44. « Les croyants ensemble avaient tout en commun » : « ensemble », c'est-à-dire en tant qu'ils forment un *yahad*, une communauté. Ils mettent leurs biens en commun, non pas parce qu'ils se trouvent (localement) ensemble, mais parce qu'ils se savent unis en une seule réalité, en un seul corps. L'expression paraît ainsi traduire le sens communautaire des croyants : ils ont pris conscience de leur unité. La mise en commun des biens n'est qu'une conséquence de cette conscience de former ensemble une communauté, dans laquelle chacun se sait solidaire de tous.

Conclusion

On peut résumer en trois points les observations que nous avons faites sur la κοινωνία des premiers chrétiens à Jérusalem.

1. La foi qui leur est commune (*2*, 44 ; *4*, 32 ; *5*, 14), inséparable d'ailleurs de leur commune espérance (*2*, 47), est le fondement de leur unité ; elle leur fait comprendre qu'ils constituent ensemble une communauté.

2. Cette unité demande à être vécue. Elle doit d'abord se traduire par l'union des esprits : « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme » (*4*, 32). L'unanimité s'impose plus particulièrement lorsqu'on se tient devant Dieu, lors des réunions au Temple (*2*, 46 ; *5*, 12) ou lorsqu'on prie ensemble (*1*, 14 ; *4*, 24). Il ne serait pas inutile, à ce propos, de rappeler que, dans la phrase si dense de *2*, 42, la persévérance dans la κοινωνία est étroitement liée à l'assiduité d'une part à l'enseignement des apôtres, d'autre part à la fraction du pain et aux prières. On ne saurait, sans la déformer, isoler une κοινωνία plus matérielle des autres manifestations de la vie communautaire des chrétiens.

---

entrer en communion, *byhd*, avec la congrégation des fils du ciel »). Cfr Wilcox, *op. cit.*, pp. 96 s.

35. Cfr Wilcox, *op. cit.*, pp. 99 s.

3. D'abord spirituelle, la κοινωνία demande à être « incarnée », transposée concrètement sur le plan des biens temporels [36]. Elle ne serait pas authentique si elle ne devenait aussi, d'une certaine manière, communauté de biens. Le point de vue auquel se placent les sommaires des Actes n'est pas précisément celui du détachement à l'égard des biens, ou celui d'un idéal de pauvreté. Si l'on partage ce qu'on a, ce n'est pas pour être pauvre, mais pour qu'il n'y ait pas de pauvres dans la communauté. Il ne saurait y avoir une communauté digne de ce nom si, parmi ses membres, les uns vivent dans l'abondance alors que d'autres restent privés du nécessaire. La κοινωνία prend donc le visage concret du partage pour assurer à chacun ce dont il a besoin.

Il peut paraître étrange que, dans ses descriptions de la vie communautaire des premiers chrétiens, Luc ne parle jamais de « charité ». Les mots ἀγαπάω et ἀγάπη ne sont pas employés dans les Actes. Il n'est pas douteux cependant que sa conception de la κοινωνία constitue le plus pur programme de charité chrétienne.

II. — JERUSALEM ET LES AUTRES EGLISES

Luc ne parle de κοινωνία qu'à propos des relations qui unissaient entre eux les croyants de la communauté de Jérusalem. Nous pouvons déjà penser que ce qui est vrai au niveau d'une communauté locale doit aussi trouver son application au niveau plus large de la communion entre les différentes communautés. Luc n'a pas explicité cette application, mais elle semble inscrite dans un certain nombre de faits que nous allons rappeler. Il s'agit toujours des rapports entre la communauté de Jérusalem et d'autres communautés. D'abord Jérusalem prend attitude lors de l'évangélisation de la Samarie par Philippe et du baptême de Corneille par Pierre. Les Actes nous fournissent ensuite pas mal de renseignements sur les relations entre Jérusalem et l'Eglise d'Antioche, depuis sa fondation jusqu'à l'époque du « Concile » de Jérusalem. Il faudra voir enfin ce qu'ils disent — assez peu de chose — sur les liens que Paul s'attache à établir entre ses fondations et l'Eglise-mère.

---

36. Cfr Ph.-H. MENOUD, *La vie de l'Eglise naissante* (Cahiers théologiques, 31), Neuchâtel-Paris, 1952, p. 32 : « La communion qui unit les premiers fidèles s'étend au domaine matériel en vertu de la solidarité établie par l'évangile entre les différents plans sur lesquels vit simultanément l'être humain. Le chrétien, nous l'avons déjà montré, ignore la barrière dressée par l'homme naturel entre le spirituel et le temporel. Les fidèles de Jérusalem ne se bornent pas à être un cœur et une âme. Ils vivent en pratique ce qu'ils sont en théorie... ».

37. Cfr *Act* 9, 31.

1. *Samarie et Césarée.*

Les Actes ne nous apprennent rien sur l'origine des Eglises de Galilée [37] ou celle de la communauté chrétienne de Damas [38]. Dans le schéma adopté par Luc, l'expansion missionnaire commence seulement avec le martyre d'Etienne et la persécution qui frappe alors les chrétiens de Jérusalem. Nous ne possédons quelques détails sur ce mouvement qu'à propos de l'activité de Philippe « l'Evangéliste [39] ». En Samarie, sa prédication, accompagnée de miracles, provoque de nombreuses adhésions à la Bonne Nouvelle (*8*, 5-13). Le bruit en parvient à Jérusalem où, d'après *8*, 1, il ne reste plus que les apôtres : « Apprenant que la Samarie avait accueilli la parole de Dieu, les apôtres qui étaient à Jérusalem y envoyèrent Pierre et Jean » (*8*, 14). Ne cherchons pas trop vite dans cette initiative Dieu sait quel désir d'affirmer son autorité ou de contrôler le travail missionnaire de Philippe. Par l'intermédiaire de ses délégués, Jérusalem veut apporter sa part à l'œuvre accomplie : Pierre et Jean imposent les mains aux nouveaux baptisés pour leur conférer le Saint-Esprit (vv. 15-17).

Le ch. *10* raconte longuement les circonstances dans lesquelles, à Césarée, Pierre est amené à accorder le baptême au centurion Corneille et à sa famille. On connaît déjà la nouvelle à Jérusalem lorsque Pierre y rentre ; il est assez fraîchement accueilli, et sommé de s'expliquer (*11*, 1-2). Pierre rend compte de la manière dont les choses se sont passées [40]. Bien loin de faire appel à son autorité et au devoir d'obéissance qui s'impose aux chrétiens, il insiste au contraire sur l'obligation où il s'est trouvé d'obéir, sur l'impossibilité pour lui de « faire obstacle à Dieu » (v. 17). Il obtient ainsi l'assentiment de la communauté de Jérusalem (v. 18). L'attitude de la communauté de Jérusalem dans cette affaire témoigne de sa conscience d'une certaine responsabilité à l'égard de ce qui se fait ailleurs, même si c'est Pierre qui le fait. Des communautés nouvelles ne peuvent naître que dans la communion avec celle de Jérusalem.

2. *L'Eglise d'Antioche.*

C'est encore à des membres de la fraction helléniste que l'Eglise d'Antioche doit sa fondation (*11*, 19-21). « La nouvelle en vint aux oreilles de l'Eglise établie à Jérusalem, et ils envoyèrent Barnabé

38. La communauté chrétienne de Damas devait avoir une certaine importance à une époque très proche du martyre d'Etienne : *Act 9*, 2. 19. 25. Il est également question dans les Actes de communautés chrétiennes à Pouzzoles (*28*, 14) et à Rome (*28*, 15), sans explications sur la manière dont elles sont nées.

39. Ce titre lui est donné en *21*, 8. Philippe était l'un des « Sept » (*6*, 5).

40. Voir notre étude sur *Les discours de saint Pierre dans les Actes des Apôtres*, **à paraître dans le volume, dédié à la mémoire de L. Cerfaux, qui publiera les conférences des Journées Bibliques de Louvain, août 1968.**

jusqu'à Antioche » (v. 22). De nouveau, la chrétienté de Jérusalem se sent concernée par la naissance d'une nouvelle communauté. Le lien sera assuré par un homme de confiance, Barnabé. On peut penser que le prestige de son mandat, aussi bien que ses qualités personnelles, a contribué au rôle de premier plan qu'il ne tarde pas à jouer dans la jeune communauté antiochienne (*11,* 23-25. 30 ; *13,* 1) [41].

En plus de cet envoyé officiel, on voit aussi arriver à Antioche des prophètes, parmi lesquels cet Agabus [42] qui annonce une famine et détermine les chrétiens d'Antioche à envoyer des secours à Jérusalem (*11,* 27-30 ; *12,* 25). La solidarité joue donc dans les deux sens : Jérusalem se préoccupe des intérêts spirituels d'Antioche, Antioche des besoins matériels de Jérusalem.

Après Barnabé, après les prophètes, on voit arriver à Antioche des théologiens, et aussitôt s'assombrit une atmosphère qui était tout imprégnée de joie, de paix et de charité. Ces gens-là enseignent, textes en mains, que la circoncision est nécessaire au salut (*15,* 1). Des discussions s'engagent, très vives (v. 2) [43]. Tout le monde, à Antioche, n'est pas prêt à reconnaître en ces docteurs d'authentiques représentants du point de vue de Jérusalem. C'est donc à Jérusalem même qu'on décide de porter l'affaire.

La question était capitale. Il ne s'agissait pas seulement du rite de la circoncision, mais du moyen pour l'homme de plaire à Dieu et de recevoir le salut. Certes, il doit obéir : mais en quoi consiste cette obéissance ? Porte-t-elle sur des commandements et des préceptes imposés à l'homme comme du dehors ? Le salut dépend-il d'une série d'observances extérieures ? La portée du débat apparaît fort bien dans les paroles de Pierre à Jérusalem : « (Dieu) n'a fait aucune distinction entre eux (les Gentils) et nous (les Juifs), puisqu'il a purifié leur cœur par la foi. Pourquoi donc maintenant tentez-vous Dieu en voulant imposer aux disciples un joug que ni nos pères ni nous-mêmes n'avons eu la force de porter ? D'ailleurs, c'est par la grâce du Seigneur Jésus que nous croyons être sauvés, exactement comme eux » (vv. 9-11). Si donc le salut dépend entièrement du Christ, il ne peut être lié à la Loi ; s'il dépend totalement de la foi, on ne saurait le chercher dans des observances légales. Le salut est donc désormais affaire de foi, de la foi authentique qui reconnaît Jésus comme Seigneur, qui accueille la grâce du Seigneur Jésus (cfr v. 11) et en vit dans la fidélité profonde et totale à sa seigneurie : fidélité due à l'amour par lequel la foi se montre opérante (cfr *Ga 5,* 6).

---

41. *Act 13,* 1 lui accorde la première place dans le groupe des Cinq, qui assuraient sans doute la direction collégiale de l'Eglise d'Antioche.

42. Ce personnage pittoresque reparaît en *Act 21,* 10.

43. Sur la question que pose le rapport entre ces événements et « l'incident d'Antioche » (*Ga 2,* 11 ss), voir *Etudes sur les Actes des Apôtres,* pp. 185-215.

Le problème soulevé à Antioche par les théologiens judéo-chrétiens touchait donc au fondement du christianisme. La décision qu'on prend alors de porter l'affaire à Jérusalem est significative. Elle témoigne de l'autorité que l'on reconnaît à l'Eglise de Jérusalem, permettant à celle-ci d'assurer un rôle pacificateur et unificateur dans la chrétienté.

Le récit que Luc fait des délibérations à Jérusalem semble supposer plusieurs réunions successives [44]. Une assemblée plénière fait d'abord resurgir le problème soulevé à Antioche (*15*, 4-5). Ensuite une réunion restreinte des délégués d'Antioche avec les dirigeants de Jérusalem : les apôtres et les anciens (v. 6) ; de là sortira le décret rédigé au nom des apôtres et des anciens de Jérusalem (*15*, 23 ; *16*, 4). Enfin nouvelle assemblée générale, au cours de laquelle « les apôtres et les anciens avec l'Eglise tout entière » décident l'envoi d'une délégation à Antioche (v. 22). Les rapports avec l'Eglise d'Antioche concernent particulièrement, mais pas exclusivement, les dirigeants de Jérusalem ; la communauté tout entière est appelée à s'associer à l'acte sur lequel doit se fonder la communion des deux Eglises. C'est précisément en tant que communauté structurée, et pas seulement par ses dirigeants, que Jérusalem remplit sa mission au service de l'unité chrétienne. Cet exemple de « co-responsabilité » des laïcs lors du premier « Concile » n'est pas sans portée aujourd'hui.

3. *Les Eglises pauliniennes.*

L'importance que Paul attache à la communion avec l'Eglise de Jérusalem et avec ses autorités ressort de manière saisissante de ce qu'il écrit en *Ga 2*, 2 sur son attitude à Jérusalem lors de ce même « Concile » [45] : si l'Evangile qu'il prêche parmi les Gentils n'avait pas été approuvé, il aurait eu l'impression « de courir ou d'avoir couru en vain ». Hors de l'unité, garantie par la κοινωνία des notables de Jérusalem, toute son œuvre apostolique perdrait son sens.

Du côté des notables, Jacques [46], Pierre, Jean, les choses se sont arrangées assez facilement. Mais il faut aussi compter avec les autres :

---

44. Nous nous limitons ici au point de vue des Actes, sans entrer dans la question du rapport de ce récit avec celui de Paul en *Ga 2*, 1-10. On peut trouver quelques indications sur ce sujet dans *Les Actes des Apôtres* [3], p. 136, note a, et dans la notice *Jérusalem*, III. *Concile de Jérusalem*, dans *Catholicisme*, VI (1967), col. 718 s.

45. On peut voir sur ce point notre article *Saint Paul, témoin de la collégialité apostolique et de la primauté de Pierre*, dans *La Collégialité épiscopale. Histoire et théologie* (Unam sanctam, 52), Paris, 1965, pp. 11-39 (18-21).

46. Jacques est cité avant Céphas et Jean en *Ga 2*, 9. Sa prééminence à Jérusalem s'explique naturellement par son titre de « frère du Seigneur » : il est le plus proche parent du Christ, le chef de la famille « royale » en l'absence du souverain messianique. On se trouve en présence d'une conception dynastique qui n'étonne pas chez des Sémites. Ce Jacques ne faisait pas partie du groupe des Douze, et c'est par anachronisme qu'on a fait de lui un évêque de Jérusalem ; ses prérogatives ressemblent davantage à celles des califes dans l'Islam.

même à Jérusalem, où les notables sont si prestigieux, ils ne sont pas tout. Comment s'y prendre pour s'assurer les sympathies de l'ensemble de la communauté ? Un bon conseil a été donné à Paul : penser aux pauvres (*Ga 2,* 10). Il s'est bien gardé de l'oublier. Ses lettres du troisième voyage missionnaire attestent l'importance considérable qu'il a voulu attacher à la collecte entreprise dans ses fondations au profit des « saints » de Jérusalem (*1 Co 16,* 1-4 ; *2 Co 8-9* ; *Rm 15,* 25-32). Dans son intention, ce service rendu par les Eglises du monde païen à l'Eglise-mère devait exprimer et renforcer le sentiment de leur mutuelle solidarité ; il ferait prendre conscience aux helléno-chrétiens de leur dette à l'égard de la communauté de Jérusalem, et il inclinerait les judéo-chrétiens de Jérusalem à la bienveillance envers les nouveaux convertis.

Chose étrange : à part une vague allusion en *24,* 17, les Actes ne disent rien de cette grande collecte. Rien non plus du motif pour lequel Paul tenait tant à se rendre personnellement à Jérusalem au terme de son troisième voyage [47], alors qu'il n'ignorait pas les risques que sa visite lui faisait courir [48]. Ils s'étendent, en revanche, sur le stratagème proposé par les dirigeants de la communauté de Jérusalem pour qu'il s'affiche publiquement comme un pieux observateur de la Loi (*21,* 23-24). La situation ambiguë dans laquelle Paul accepte ainsi de se placer témoigne du prix qu'il attache à entretenir de bons rapports, non seulement avec les dirigeants, mais avec l'ensemble de la communauté de Jérusalem dont il veut s'attirer la sympathie. Sur ce point, le présupposé des Actes trouve sa confirmation dans *Rm 15,* 30-32.

Si l'agrément de la communauté-mère paraît si important à Paul, ce n'est pas seulement pour sa propre personne ou son propre crédit ; il a derrière lui toutes les Eglises qu'il a fondées, et il tient à les maintenir dans la communion avec Jérusalem. Et puisque pratiquement l'unité dépend de l'assentiment de Jérusalem, il ne recule devant aucun péril pour l'obtenir, assuré qu'en souffrant et même en mourant pour l'unité il n'aura pas peiné en vain.

Reconnaissons, en terminant, qu'après avoir décrit sous les plus vives couleurs la κοινωνία dans la première communauté de Jérusalem, Luc nous déçoit en ne nous donnant qu'une image incomplète et imparfaite de la pensée de Paul au sujet de la κοινωνία qui unit les Eglises chrétiennes entre elles et avec leur centre, Jérusalem ;

47. Voir notre ouvrage sur *Le Discours de Milet, testament pastoral de saint Paul* (Lectio divina, 32), Paris, 1962, pp. 102 s. = *Il Testamento pastorale di San Paolo* (Sit pax et veritas in diebus meis, 24), Milan, 1967, pp. 123 s.

48. Cfr *Act 20,* 22-24 ; *21,* 4. 10-14.

il a laissé dans l'ombre, en particulier, le rôle de la grande collecte en relation avec cette κοινωνία. Il conviendrait donc de compléter les renseignements des Actes par ceux des épîtres. Sur la question de la collecte et de sa portée, le passage de *2 Co 8*, 1-15 mériterait spécialement de retenir l'attention [49]. Nous nous contentons d'y relever deux points :

1. La participation à la collecte est présentée au v. 8 comme le moyen donné aux chrétiens de prouver la sincérité de leur charité. Saint Jean le dit si bien : « Si quelqu'un possède les biens de ce monde et que, voyant son frère dans le besoin, il lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui ? » (*1 Jn 3*, 17). Parlant d'une ἀγάπη authentique, Paul songe aussitôt à l'exemple suprême qui en a été donné aux croyants par le Seigneur Jésus Christ : « De riche qu'il était, il s'est fait pauvre pour vous, afin que vous soyiez enrichis par sa pauvreté » (v. 9). Après un tel témoignage d'amour à leur égard, comment des chrétiens pourraient-ils ne pas se montrer généreux dans la preuve d'amour qui leur est demandée en faveur des pauvres ?

2. Faut-il en conclure qu'à l'exemple du Christ les Corinthiens devraient donner tout ce qu'ils ont, se rendant eux-mêmes pauvres au profit de leurs frères de Jérusalem ? Paul prend soin de prévenir pareille interprétation : « Il ne s'agit pas, pour soulager les autres, de vous mettre vous-mêmes dans la tribulation ; ce qu'il faut c'est l'égalité » (v. 13). Ce mot, « égalité » (ἰσότης), pourrait rappeler le thème grec de l'amitié rencontré dans les sommaires des Actes ; on disait en effet : φιλότης ἰσότης, « L'amitié, c'est l'égalité » [50]. Il semble que Paul emprunte plutôt le terme à l'idéal démocratique grec, où liberté et égalité sont inséparables dans le droit fondamental du citoyen. Mais ce qui importe, c'est la manière dont Paul comprend cette égalité dans le contexte ecclésial. Elle doit résulter d'un échange mutuel : « Votre superflu pourvoit à leur dénuement, pour que leur superflu pourvoie aussi à votre dénuement ; ainsi se réalisera l'égalité » (v. 14), cette égalité qu'illustre la parole d'Ex 16, 18, à propos de la manne : « Celui qui en avait beaucoup n'eut rien de trop, et celui qui en avait peu ne manqua de rien » (v. 15).

Il s'agit donc d'une égalité qui se réalise au moyen d'un échange. Aux Corinthiens qui auront donné leur argent, les « saints » de Jérusalem n'enverront évidemment pas de l'argent en retour. Paul explique un peu plus loin que la générosité des Corinthiens provoquera à

---

49. Sur ce passage on peut voir notre article « *Pour vous le Christ s'est fait pauvre* », dans « Assemblées du Seigneur », 2e série, n° 44 (*Treizième dimanche ordinaire*), Paris, 1969, pp. 32-37.

50. Cfr *Etudes sur les Actes des Apôtres*, pp. 516-518.

Jérusalem des actions de grâces à Dieu et des prières à l'intention des donateurs (*9*, 11-14). En échange d'un secours matériel, les Corinthiens bénéficieront ainsi d'un secours spirituel. Et d'ailleurs, comme l'Apôtre l'écrit aux Romains, « si les Gentils ont eu part aux biens spirituels (des saints de Jérusalem), ils doivent en retour les assister de leurs biens temporels » (*Rm 15, 27*). Il nous semble que cet échange, qui traduit la solidarité et l'interdépendance des croyants et des communautés chrétiennes, représente un aspect important de ce mystère que la théologie appelle la « communion des saints » [51]. Les explications de Paul nous mettent aussi en garde contre une interprétation purement spirituelle, et quelque peu désincarnée, de cette « communion des saints » : le partage concerne et les biens spirituels et les biens temporels [52]. Il n'est pas sans intérêt de retrouver à nouveau cette double dimension de la κοινωνία dans laquelle notre foi chrétienne trouve son épanouissement.

Bruges 3 Jacques DUPONT, O.S.B.
Abbaye de Saint-André

51. Cfr A. GEORGE, *La communion fraternelle des croyants dans les épîtres de saint Paul*, dans *Lumière et Vie*, 16 (1967), n° 83 (*La communion des saints*), pp. 3-20.

52. La mise en commun des biens temporels est la conséquence logique d'une communion plus profonde : « Tu ne rebuteras pas le nécessiteux, mais tu mettras en commun (συγκοινωνήσεις) toutes choses avec ton frère, et tu ne diras pas qu'elles sont ton bien propre (ἴδια) ; car si vous êtes κοινωνοί dans un bien immortel, à plus forte raison (devez-vous l'être) dans des biens mortels » (*Did 4*, 8) ; « Tu mettras en commun (κοινωνήσεις) toutes choses avec ton prochain, et tu ne diras pas qu'elles sont ton bien propre (ἴδια) ; car si vous êtes κοινωνοί dans l'incorruptible, combien plus (devez-vous l'être) dans les biens corruptibles » (*Barn 19*, 8).