INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

Bell & Howell Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600





Université d'Ottawa · University of Ottawa

La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc (évangile et Actes des apôtres) Une approche synchronique

par

Yvan Mathieu, s.m.

Thèse présentée à la faculté de théologie
de l'Université Saint-Paul

en vue de l'obtention du

doctorat de philosophie en théologie

et du

doctorat en théologie

Ottawa, Canada

4 janvier 2000

© Yvan Mathieu, Ottawa, Canada, 2000

National Library of Canada
Acquisitions and Bibliographic Services
395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale du Canada
Acquisitions et services bibliographiques
395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-57056-8

Canada

La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc
(évangile et Actes des apôtres)
Une approche synchronique

par Yvan Mathieu, s.m.

Résumé

La compréhension du rôle de Pierre revêt une grande importance dans les églises chrétiennes et elle passe par une relecture des données bibliques. Or, le texte de Mt 16,18 a presque monopolisé le débat. Pourtant, Luc est un témoin très important du rôle de Pierre. En plus d'offrir dans son évangile un portrait de Pierre différent de celui qu'on retrouve chez Matthieu, Marc ou Jean, Luc est le seul évangéliste à offrir un récit portant sur les débuts de l'Église : les Actes des apôtres. Notre hypothèse de départ, c'est que l'œuvre de Luc, évangile et Actes, a quelque chose d'original à offrir pour la compréhension du rôle de Pierre dans le Nouveau Testament. Notre projet est de faire ressortir cette originalité lucanienne en faisant l'exégèse des textes de Luc où Pierre apparaît.

Depuis la parution du *Petrus* de Cullmann (1952), plusieurs études ont cherché à retrouver derrière les textes de Luc la figure historique de Pierre, mais une seule thèse, celle de Dietrich (1970), a mis les outils de la *Redaktionsgeschichte* au service d'une recherche sur la figure de Pierre dans l'évangile de Luc et les Actes des apôtres. D'autres études se sont intéressées à la figure de Pierre dans la rédaction lucanienne. Malgré leur nombre, ces ouvrages ont surtout opté pour une forme classique de la critique de la rédaction. De plus, ce sont souvent des études qui ne s'intéressent que partiellement à la figure de Pierre dans l'œuvre de Luc. Il y a donc encore place pour une nouvelle étude tenant particulièrement compte des méthodes d'exégèse de type synchronique. Parmi celles-ci, on note d'abord l'émergence d'une nouvelle forme de critique rédactionnelle qui part du texte tel qu'il se donne à lire plutôt que de sa genèse littéraire. La critique narrative attire aussi l'attention. Parce qu'elle s'intéresse à la gestion des personnages *(characterization)*, à l'étude de l'intrigue *(plot)* et à la temporalité du récit, cette méthode nouvelle d'analyse littéraire peut être très utile pour distinguer les traits lucaniens de Pierre. Notre option méthodologique est donc d'allier critique rédactionnelle de type synchronique et critique narrative.

Notre étude des textes de l'évangile de Luc se divise en trois chapitres. Les trois premiers épisodes où apparaît Pierre (la guérison de la belle-mère de Simon, la pêche miraculeuse et le choix des douze apôtres) font l'objet de notre deuxième chapitre. Par ces récits, le narrateur signale un rupture radicale de Pierre et de ses compagnons avec leur milieu social d'origine. Il laisse déjà présager un rassemblement autour de Pierre de ceux parmi les Juifs qui croiront en Jésus. Il invite également le lecteur à s'identifier avec Pierre et ses compagnons. Deux aspects de la figure de Pierre sont déjà apparents : Pierre est disciple, mais il est aussi chargé d'une mission : capturer des hommes pour leur rendre la vie. Reste à savoir si c'est une mission qui incombe au seul Pierre ou bien à lui et ses compagnons. Quoi qu'il en soit, les disciples, dont Pierre, sont appelés à être configurés à la personne de Jésus. Ce dernier, en choisissant douze disciples et en leur donnant le nom d'apôtres, inaugure une nouveau peuple choisi. Enfin, dès le choix des Douze, Pierre apparaît comme représentant de l'ensemble des apôtres.

Notre troisième chapitre étudie, lui aussi, trois épisodes : la fille de Jaïre et la femme en perte de sang (Lc 8), la confession de Pierre (9,20) et la manifestation de la gloire de Jésus (9,28-36). Le premier épisode marque un recul de la foi de Pierre. Nous avons conclu de son analyse que le narrateur n'y cherche pas à susciter l'antipathie du lecteur envers Pierre, mais plutôt à augmenter sa sympathie, ou tout au moins à provoquer son empathie envers le personnage. D'ailleurs, la réponse de Pierre en 9,20 est, à ce stade de l'intrigue, la meilleure fournie par un homme à la question de l'identité de Jésus. Cependant, l'attitude de Pierre et de ses compagnons pendant la manifestation de la gloire de Jésus marque un nouveau recul sur le plan de la foi. Encore une fois, le lecteur est invité à reconnaître chez Pierre ses propres hésitations dans son cheminement de foi et donc à se sentir encore plus proche de lui. Le fait que, malgré leurs reculs, Pierre et ses compagnons continuent à suivre Jésus devient pour le lecteur un incitatif à continuer à marcher lui aussi derrière le maître et à écouter le Fils élu de Dieu.

Notre quatrième chapitre s'ouvre sur les interventions de Pierre pendant la montée à Jérusalem. Continuant d'écouter Jésus tel que l'avait commandé la voix venue du ciel (9,35), Pierre parle deux

fois à Jésus. Sa question de 12,41 et la réponse qu'y fait Jésus permettent de mieux comprendre que le rôle de Pierre et du « nous » qu'il représente comprend deux pôles : missionnaire et pastoral. Une troisième dimension semble réservée pour la fin des temps. Quant à l'affirmation de Pierre en 18,28, elle permet à Jésus de présenter l'attitude de Pierre et de ses compagnons comme attitude modèle pour tout disciple. Les deux interventions de Pierre pendant la montée à Jérusalem ont donc pour effet de réhabiliter quelque peu son personnage.

Notre quatrième chapitre 4 étudie également la figure de Pierre à l'heure de la passion et de la résurrection de Jésus. Pierre est d'abord choisi avec Jean pour préparer la Pâque. Dans le dialogue entre Pierre et Jésus lors de la dernière Cène, le lecteur apprend qu'une épreuve attend les apôtres mais que Jésus a prié pour Pierre afin que sa foi ne cesse pas. Quand il sera revenu, il devra affermir ses frères. Après l'arrestation de Jésus, Pierre nie à trois reprises connaître son maître, tout comme Jésus l'avait prédit. Mais déjà, le regard de Jésus sauve Pierre en provoquant sa sortie de chez le Grand Prêtre. C'est là l'amorce du retour de Pierre, un retour qui sera bien lent à s'accomplir. Après avoir, avec les autres apôtres, refusé de croire au témoignage des femmes, Pierre court au tombeau et se retourne vers lui-même. C'est la rencontre avec le Ressuscité qui ramènera Pierre à la foi. Événement rapporté mais non raconté, la protophanie à Pierre a valeur d'origine et marque la première étape de l'affermissement des frères par Pierre. Somme toute, dans l'évangile de Luc, Pierre apparaît à la fois comme paradigme du cheminement d'un disciple et comme figure-type d'un responsable de la communauté chrétienne. Mais il est aussi l'unique mandataire de la mission d'affermir ses frères.

Dans les Actes des apôtres, qui font l'objet de nos chapitres 5 à 7, Pierre est le personnage humain le plus important de toute la première partie de l'intrigue (Ac 1-7). Il y est en constante interaction avec ses frères qu'il cherche à affermir, peu importe que les frères en question soient déjà gagnés au Christ ou qu'ils lui soient hostiles. Tout au long du récit, le narrateur insiste sur la configuration de Pierre à la personne de son maître, Jésus ressuscité. Dans la deuxième partie des Actes (8-15), Pierre vit même, sur le plan symbolique, une expérience pascale de souffrance, mort

et résurrection (Ac 12). S'il est vrai que, dans les Actes, Pierre interagit surtout avec ses frères, cela n'exclut pas son rapport au Christ. Au contraire, ce rapport ne cesse de s'approfondir et de transformer Pierre.

Enfin, dans cette deuxième partie des Actes (ch. 8-15), après avoir affermi ses frères à de nombreuses reprises et de diverses manières, Pierre se consacre aussi au premier mandat que lui avait confié Jésus, celui de capturer des hommes pour leur rendre la vie. Poussé par l'Esprit, il va chez Corneille (Ac 10), ce qui permet à la communauté d'admettre le principe de l'admission des gentils au sein du nouveau peuple de Dieu inauguré par Jésus (Ac 11). La modalité d'insertion des gentils dans la communauté suscite toutefois une crise majeure. À nouveau, Pierre intervient (Ac 15) et son intervention amorce le processus qui amène l'Église à trouver la solution au problème.

Notre analyse de tous les textes lucaniens où apparaît Pierre nous a permis de mieux distinguer les contours de la figure de Pierre dans l'œuvre de Luc, évangile et Actes. Trois traits du personnage sont à signaler. La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc offre d'abord un paradigme de ce que signifie être disciple de Jésus aujourd'hui. Elle présente aussi une figure-type de ce qui est attendu des personnes à qui est confié un ministère de responsabilité. Enfin, Pierre a une mission spécifique, celle d'affermir ses frères. À toutes les époques, les chrétiens s'appuient sur son témoignage et sur celui des apôtres pour entrer dans leur cheminement de foi et pour être soutenus dans leur suite du Christ.

En conclusion, nous cherchons à tirer de notre analyse des textes lucaniens portant sur Pierre quelques conséquences pour aujourd'hui.

La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc (évangile et Actes des apôtres) Une approche synchronique

Table des matières

Page de titre i

Table des matières ii

Introduction 1

La figure de Pierre et son actualité théologique 1
L'importance des données lucaniennes pour une juste compréhension de la figure de Pierre 3
Notre pojet 5

Chapitre premier :
État de la question et question de méthode 8

A. État de la question 8

L'importance de Mt 16 dans le débat autour de Pierre 8
Un ouvrage clé : le Petrus *de Cullmann* 9
Du Simon de l'histoire à l'histoire de la rédaction lucanienne 13
De la diachronie à la synchronie 17
Les études à caractère historique 20
a. Ouvrages sur les Actes 21
b. Ouvrages sur Pierre 32
Les études s'intéressant à la figure de Pierre dans la rédaction lucanienne 43

B. Question de méthode 64

L'axe de la communication et l'axe de la représentation (rhétorique et mimétisme) 65
Une nouvelle forme de critique rédactionelle davantage centrée sur le texte 67
La critique narrative: une méthode centrée sur le texte en tant que communication 68
Les outils d'analyse de la critique narrative 71
Utilité de la critique narrative pour notre projet 75
La critique narrative : une méthode encore en évolution 76
Notre option méthodologique 79

Chapitre 2 :
Jésus confie une mission à Simon et lui donne un nouveau nom 81

A. Les grandes divisions de l'évangile de Luc 81

B. De la visite de Jésus chez Simon jusqu'au choix des Douze 83

C. Guérison de la belle-mère de Simon (Lc 4,38-39) 84

Contexte antérieur 84
Premier séjour à Capharnaüm 84
La synagogue et la maison de Simon 88
La guérison de la belle-mère de Simon 91
Le personnage Simon 94

D. La pêche miraculeuse et l'appel de Simon-Pierre (Lc 5,1-11) 97

Contexte antérieur 97
Lc 5,1-11 : délimitation et articulation du texte 98
Lc 5,1-11 : un récit de vocation ? 102
Une alternance entre le singulier et le pluriel 104
Un jeu de distance 105
La foi de Simon et de ses compagnons 107
Simon-Pierre 112
Se mettre à l'écoute de la parole de Dieu 112
Une pêche qui nécessite des collaborateurs 113
Une pêche qui symbolise une mission collective 114
Une mission qui commence maintenant et qui doit durer 116
Une mission associée au nom de Pierre 119

E. Le choix des Douze et le nouveau nom de Simon (Lc 6,12-16) 120

Contexte antérieur 120
L'appel de Pierre et celui de Lévi : ressemblances et différences 122
Lc 5,27-39 : un récit proleptique des débuts de l'Église 124
De la mission confiée en profondeur au choix des Douze sur la montagne 126
Il en choisit douze auxquels il donna le nom d'apôtres 128
L'institution des douze apôtres : le fondement d'un nouveau peuple de Dieu 132
Simon, qu'il nomma aussi Pierre 135

F. Un certain Simon devenu Pierre, le premier choisi parmi les Douze 137

Chapitre 3
Pierre reconnaît en Jésus « le Christ de Dieu » et voit sa gloire 141

A. D'une montagne à l'autre 141

B. Guérison d'une femme et résurrection de la fille de Jaïre (Lc 8,40-56) 144

Contexte antérieur 144
Lc 8,40-56 : délimitation et articulation des textes 146
Lc 8,40-56 : un texte où Pierre n'est que figurant ? 147
Deux récits de miracle qui s'intéressent surtout à la foi des protagonistes 149
Qu'en est-il de Pierre ? 157

C. La reconnaissance de Jésus par Pierre (Lc 9,18-22) 159

Contexte antérieur 159
Lc 9,18-22 : délimitation du texte 164
Jésus interroge ses disciples sur son identité 165
La réponse des disciples 168
La réponse de Pierre à la deuxième question de Jésus 170
La réaction de Jésus à la réponse de Pierre 174
L'évolution du personnage de Pierre 177

D. La manifestation de la gloire de Jésus (Lc 9,28-36) 178

Contexte antérieur 178
Lc 9,28-36 : délimitation et articulation du texte 180
Lc 9,28 : introduction 182
Lc 9,29-32 : la manifestation de la gloire de Jésus 184
Lc 9,33-36a : Pierre, la nuée et la voix 193
Lc 9,36b : conclusion 200

E. La figure de Pierre entre le choix des Douze et la manifestation de la gloire de Jésus ... 200

Chapitre 4
Pierre monte à Jérusalem à la suite de son maître et fait face à la passion, à la mort et à la résurrection 204

A. Les limites et l'articulation de la montée à Jérusalem 204

B. Pierre pose une question au Seigneur (Lc 12,41) 207

Présence discrète de Pierre entre 9,51 et 11,54 207
Parmi les auditeurs de Jésus, le narrateur distingue deux groupes (Lc 12 et Lc 16) ... 208
L'intervention de Pierre auprès du Seigneur (12,41) 210
La réponse du Seigneur à Pierre (12,42-48) 213
L'intendant fidèle et avisé et l'intendant injuste qui agit de façon avisée 215
« Quel est donc l'intendant fidèle et avisé » (Lc 12,42) ? 218
Les conséquences de cette question sur l'évolution de la figure de Pierre 221

C. L'intervention de Pierre en Lc 18,28 223

Du bon usage des richesses 223
Pierre intervient auprès de Jésus 226
Les conséquences de cette intervention sur l'évolution de la figure de Pierre 230

D. Pierre à l'heure de la Passion (Lc 22-23) 232

Le ministère de Jésus dans le temple (Lc 19,45-21,38) 232
Unité et articulation de Lc 22-23 234
La préparation de la Pâque (Lc 22,7-13) 235
La dernière Cène (Lc 22,14-38) 241
Le dialogue entre Jésus et Simon pendant la dernière Cène (Lc 22,31-34) 243
Entre l'annonce et le reniement (Lc 22,35-53) 252
Le reniement de Pierre (Lc 22,54-62) 256
Amorce du retour de Pierre et prise de distance par rapport à l'institution juive 263

E. Pierre court au tombeau et le Seigneur lui apparaît (Lc 24) 264

Visite des femmes au tombeau et annonce de la résurrection 264
Visite de Pierre au tombeau (Lc 24,12) 266
« ...réellement le Seigneur s'est réveillé (des morts) et est apparu à Simon! » (Lc 24,34) 270
Pierre entre dans l'accomplissement de sa mission 271

Chapitre 5
Pierre au sein de la première communauté chrétienne 279

A. Les grandes divisions des Actes des apôtres 280

B. Entre l'enlèvement de Jésus et la Pentecôte (Ac 1,15-26) 284

Dernière apparition du Ressuscité 284
Attente active de la promesse du Père 285
Pierre interprète la mort de Judas 288
Pierre et Judas 296
Pierre préside à l'élection de Matthias 301
Évolution de la figure de Pierre 309

C. Les discours missionnaires de Pierre (Ac 2,14-36.38-39 ; 3,12-26 ;4,8-12.19-20 ; 5,29-32) 312

La place des discours dans les Actes 312
Le premier discours de Pierre 312
Quatre discours « missionnaires » de Pierre 313
La figure de Pierre dans les discours missionnaires d'Ac 2-5 314
Le discours d'Ac 3 317
Guérison et entrée dans le Temple (3,1-11) 318
Mise en scène du miracle(3,1-3) 319
Guérison (3,4-8a) 323
Entrée dans le Temple (3,8b-10) 326
Transition (v. 11) 328
Première partie du discours de Pierre (v. 12-16) 329
Deuxième partie du discours (v. 17-26) 335
L'évolution de la figure de Pierre en Ac 3 342

D. L'épisode d'Ananie et de Saphire (Ac 5,1-11) 348

Un récit encadré par deux sommaires 349
La vente d'un bien (v. 1-2) 351
Pierre dénonce le péché d'Ananie (v. 3-4) 352
Mort d'Ananie et réaction de ceux qui entendent (v. 5-6) 358
Pierre interpelle Saphire (v. 7-9a) 359
Mort de Saphire et effet dans l'Église (5,9b-11) 361
La figure de Pierre et le récit de la mort d'Ananie et de Saphire 364

E. Pierre dans la première partie des Actes 366

Chapitre 6
Pierre et le témoignage jusqu'aux extrémités de la terre 371

A. Pierre et Jean délégués auprès des Samaritains (Ac 8,14-25) 375

Contexte antérieur 375
Pierre et Jean mandatés par les apôtres pour aller en Samarie (8,14-17) 376
Simon le magicien (8,18-24) 384
Retour de Pierre et Jean à Jérusalem (8,25) 389
Le rôle de 8,4-25 dans la trame des Actes 390
L'évolution de la figure de Pierre en Ac 8 394

B. Pierre de Jérusalem à Joppé (Ac 9,32-43) 397

Contexte antérieur 397
Première étape : Lydda (Ac 9,32-35) 400
Deuxième étape : Joppé (Ac 9,36-43) 404
Évolution de la figure de Pierre 410

C. Pierre de Joppé à Jérusalem en passant par Césarée (Ac 10,1-11,18) 415

La vision de Corneille (10,1-8) 416
La vision de Pierre (10,9-16) 422
Pierre accueille les envoyés de Corneille (10,17-23a) 429
Pierre se rend à Césarée et entre chez Corneille (10,23b-33) 433
Discours de Pierre (10,34-43) 438
Effusion de l'Esprit, réaction de Pierre et réaction des frères qui l'accompagnent (10,44-48) 441
Retour de Pierre à Jérusalem (11,1-18) 444
L'évolution de la figure de Pierre entre Joppé et Jérusalem 453

Chapitre 7
Pierre quitte la scène 466

A. Mort symbolique de Pierre (Ac 12,1-24) 467

Contexte antérieur 467
Hérode maltraite certains membres de l'église (12,1-5) 470
Pierre est libéré par un ange (12,6-11) 477
Pierre libéré visite la maison de Marie, la mère de Jean, surnommé Marc(12,12-17) 482
Mort des gardes (12,18-19a) 487
Mort d'Hérode et croissance de la parole du Seigneur (12,19b-24) 488
Le chapitre 12 dans la trame des Actes des apôtres 490
Commencement de la fin de l'ère apostolique 490
Rupture de l'Église avec le judaïsme officiel 491
Démonstration de la toute puissance du Seigneur 493
Pierre revit symboliquement la mort, la résurrection et l'enlèvement aux cieux du Christ 495
Évolution de la figure de Pierre en Ac 12 497

B. La voix de Pierre se fait entendre à l'assemblée de Jérusalem (Ac 15) 498

Contexte antérieur 498
La crise éclate (15,1-2) 500
Paul et Barnabé montent à Jérusalem (15,3-5) 502
Ouverture de l'assemblée (15,6-7a) 504
Discours de Pierre (15,7b-11) 506
Réaction au discours et décision de l'assemblée (15,12-35) 514
Évolution de la figure de Pierre en Ac 15 518

Chapitre 8
Essai de synthèse 522

A. La critique narrative et l'évaluation des personnages 522

Protagonistes, repoussoirs et figurants 522
Personnages plats, personnages ronds et personnages blocs 523
Les personnages dans la narration biblique 523
Interaction lecteur-personnages 524
Adopter le point de vue évaluatif du narrateur 525
Dire et montrer (telling and showing) 525

B. Pierre dans l'évangile de Luc 527

De la guérison de la belle-mère de Simon jusqu'au choix des Douze 527
Entre deux sommets :
du choix des apôtres jusqu'à la manifestation de la gloire de Jésus 530
Pendant la montée à Jérusalem, deux interventions de Pierre 533
Pierre à l'heure de la Passion 536
Pierre à l'heure de la résurrection 538
La figure de Pierre dans l'évangile de Luc 540

C. Pierre dans les Actes des apôtres 542

Pierre pendant l'attente active de l'Esprit saint 542
Le Pierre des discours 543
Pierre en face d'Ananie et Saphire et en face de Simon le magicien 545
Pierre, les apôtres et le témoignage jusqu'aux extrémités de la terre 546
Pierre et Jean en Samarie 546
L'aller-retour de Pierre entre Jérusalem et Césarée 547
La visite de Pierre chez le centurion Corneille 548
Sortie de scène 550
L'assemblée de Jérusalem 551
La figure de Pierre dans les Actes des apôtres 552

D. La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc 554

Conclusion 556

Bibliographie : Principaux ouvrages consultés et cités 559

I. Critique narrative 559

II. Études sur l'œuvre de Luc 563
A. La question du genre littéraire 563
B. La question de l'unité de Luc et des Actes 564
C. Commentaires et ouvrages généraux 565

III. Commentaires et ouvrages généraux sur l'évangile de Luc 567

IV. Études sur les Actes des apôtres 572
A. La question du plan des Actes 572
B. Études historiques 573
C. Commentaires et ouvrages généraux 574

V. Études sur Pierre 579

La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc (évangile et Actes des apôtres) Une approche synchronique

Introduction

La figure de Pierre et son actualité théologique

Simon, à qui Jésus a donné le surnom de Pierre, est une figure de premier plan dans les quatre évangiles canoniques. Dans les évangiles synoptiques, il compte parmi les premiers à recevoir un appel à suivre Jésus, qui lui confie aussi la mission d'être au nombre des « pêcheurs d'hommes »[1]. Pierre est le premier à être nommé parmi les Douze dans toutes les listes que nous a laissées le Nouveau Testament[2]. Il fait également partie du groupe des quatre privilégiés avec André, Jacques et Jean[3]. On le voit souvent agir comme porte-parole des autres disciples, notamment quand il reconnaît en Jésus le Messie[4]. Après la résurrection de Jésus, Pierre demeure une figure centrale dans l'Église naissante. C'est ce qu'attestent les lettres de Paul et le livre des Actes des Apôtres[5].

La compréhension du rôle de Pierre revêt une grande importance dans les églises chrétiennes. Pierre est une figure que l'on ne peut ignorer quand il s'agit de mieux cerner ce que signifient suivre le Christ, proclamer son Évangile, exercer un ministère en son nom, être responsable d'une communauté d'hommes et de femmes qui croient au Seigneur Jésus, veiller sur leur communion et leur unité. Le débat sur le rôle de Pierre et de celui que l'église catholique reconnaît comme son successeur est très actuel et a des répercussions sur les grandes questions ecclésiologiques de l'heure.

---

1 Voir Mt 4,18-22 ; Mc 1,16-20 ; Lc 5,1-11.
2 Voir Mt 10,2-4 ; Mc 3,16-19 ; Lc 6,14-16 ; Ac 1,13.
3 Voir Mt 17,1-9 ; Mc 5,37 ; 13,3 ; 14,33 ; Lc 8,51 ; 9,28-36.
4 Voir Mt 16,13-20 ; Mc 8,27-30 ; Lc 9,18-21.
5 Voir 1 Co 15,5 ; Ga 1,18-2,14 ; Ac 1-5 ; 8,14-25 ; 9,32-43 ; 10,1-11,18 ; 12,1-19 ; 15,7-11.

Deux exemples récents en font foi. Le 22 mai 1994, jour de la Pentecôte, Jean-Paul II publiait la lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*, dont la conclusion a fait les manchettes et a provoqué bien des remous :

> C'est pourquoi, afin qu'il ne subsiste aucun doute sur une question de grande importance qui concerne la constitution divine elle-même de l'Église, je déclare, en vertu de ma mission de confirmer mes frères (cf. Lc 22,32), que l'Église n'a en aucune manière le pouvoir de conférer l'ordination sacerdotale à des femmes et que cette position doit être définitivement tenue par tous les fidèles de l'Église[6].

C'est au nom même de la perception de son rôle propre dans l'Église que Jean-Paul II a fait cette déclaration, une perception qui en appelle à l'évangile de Luc. Or, cette perception du rôle de Pierre et du rôle de l'évêque de Rome, qui, dans la perspective catholique, est « successeur de l'apôtre Pierre »[7], ne fait pas l'unanimité. Le pape actuel en est bien conscient et, dans une lettre encyclique qui fut beaucoup moins médiatisée que la lettre apostolique que nous venons de citer, il reconnaît le besoin qu'il y a de chercher « les formes dans lesquelles ce ministère pourra réaliser un service d'amour reconnu par les uns et par les autres »[8]. C'est pourquoi il lance une invitation pressante :

> C'est une tâche immense que nous ne pouvons refuser et que je ne puis mener à bien tout seul. La communion réelle, même imparfaite, qui existe entre nous tous ne pourrait-elle pas inciter les responsables ecclésiaux et leurs théologiens à instaurer avec moi sur ce sujet un dialogue fraternel et patient, dans lequel nous pourrions nous écouter au-delà de nos polémiques stériles, n'ayant à l'esprit que la volonté du Christ pour son Église, nous laissant saisir par son cri, « que tous soient un... afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (*Jn* 17,21)[9] ?

Le premier problème majeur soulevé par la compréhension du rôle de Pierre est donc un problème très actuel d'ecclésiologie : quel est le rôle de l'évêque de Rome dans l'église

---

6 Jean-Paul II, « Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* », dans *La documentation catholique*, 91 (1994), p. 552.

7 Jean-Paul II, « Lettre encyclique *Ut unum sint !* », dans *La documentation catholique*, 92 (1995), p. 568 (§ 4).

8 Jean-Paul II, « Lettre encyclique *Ut unum sint !* », p. 593 (§ 95).

9 Jean-Paul II, « Lettre encyclique *Ut unum sint !* », p. 593 (§ 96).

catholique et quel est son rôle en face des autres églises chrétiennes ? Au dire même de Jean-Paul II, les formes dans lesquelles ce ministère s'exerce sont à redéfinir. C'est là une question vaste qui touche à plusieurs domaines de la théologie. C'est une question dont la résolution commence par une relecture des données bibliques concernant Pierre.

L'importance des données lucaniennes pour une juste compréhension de la figure de Pierre

Comme nous aurons l'occasion de le montrer en traitant de l'état de la question, le texte évangélique auquel tout le monde pense en rapport avec Pierre est celui de Mt 16,18 : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église »[10]. Pourtant, parmi les auteurs du Nouveau Testament, Luc est un témoin très important du rôle de Pierre. L'évangile de Luc et les Actes des Apôtres brossent un portrait original de l'apôtre : « In Lc-At Pietro emerge assai piú che in Mc nella cerchia dei discepoli. Questi anzi possono essere definiti in relazione a lui »[11]. Ainsi, l'appel des premiers disciples chez Luc « est adressé de façon beaucoup plus personnelle à Simon, associé qu'il est à une pêche miraculeuse opérée à partir de la barque de ce dernier »[12]. De plus, Luc ne nomme pas toujours Pierre là où Marc le met en scène. Parfois, Luc est le seul à faire mention de lui dans le cadre d'un épisode donné. Il arrive aussi à Luc de passer sous silence les épisodes qui présentent Pierre sous un jour moins favorable. Même lorsqu'il nous rapporte des épisodes peu glorieux pour Pierre, Luc semble atténuer la portée de ces passages :

> L'annonce des reniements de l'apôtre est précédée chez lui par un passage dans lequel Jésus promet à ce dernier de prier pour lui, afin que sa

---

10 À moins d'indication contraire, quand nous citons des textes tirés des évangiles, nous utilisons la traduction établie par Pierre BENOIT - Marie-Émile BOISMARD, *Synopse des quatre évangiles en français avec parallèles des apocryphes et des Pères, Tome I : Textes*, Paris, Cerf, 1966.

11 Tullio CITRINI, « La ricerca su Simon Pietro. Traguardi e itinerari a trent'anni dal libro di Cullmann », dans *La scuola cattolica*, 111 (1983), p. 522.

12 Raymond Edward BROWN - Karl Paul DONFRIED - John REUMANN (éditeurs), *Saint Pierre dans le Nouveau Testament* (Lectio divina, 79 ; traduit de l'anglais par Jacques WINANDY), Paris, Cerf, 1974, p. 137. Il est à noter que si une traduction française d'un ouvrage en anglais est disponible, c'est cette traduction que nous utiliserons dans nos citations et ce, pour faciliter la lecture de notre thèse. La fidélité de la traduction à l'original sera toutefois vérifiée.

> foi ne défaille point et qu'une fois revenu il affermisse ses frères (Lc 22,31-32). Et lorsque Jésus prédit sa chute, Pierre ne proteste qu'une fois (cf. Mc 14,29.31), et il le fait sous une forme plus nuancée que chez les autres synoptiques : « Seigneur, avec toi je suis prêt à aller même en prison, même à la mort » (Lc 22,33)[13].

Enfin, Luc est le seul évangéliste à mentionner l'apparition du Seigneur ressuscité réservée à Pierre (24,34).

Luc est aussi le seul évangéliste à offrir un récit portant sur les débuts de l'Église. Dans son deuxième livre adressé à Théophile, les Actes des apôtres, il présente la mission de l'Église comme prolongement de la mission de Jésus. Celui qui, dans l'évangile de Luc, occupait une place centrale parmi les Douze est la figure qui domine toute la première partie des Actes des Apôtres. Entre l'enlèvement de Jésus ressuscité aux cieux et la Pentecôte, c'est Pierre qui se lève au milieu de ses frères, qui interprète la mort de Judas en citant les Écritures et qui incite ses frères, toujours en s'appuyant sur les Écritures, à choisir un remplaçant pour exercer le ministère de l'apostolat (Ac 1,15-26). À plusieurs reprises, Pierre semble agir comme porte-parole des Douze. Le récit de la Pentecôte se termine sur un long discours de Pierre qui parle, debout avec les Onze (2,14-36). Avec Jean, Pierre monte au Temple et guérit un infirme de naissance, ce qui donne lieu à un second discours au peuple (chapitre 3) et à une première comparution devant le Sanhédrin. C'est devant cette assemblée que Pierre prononce un troisième discours missionnaire (chapitre 4). Après une série de guérisons (5,15), Pierre est de nouveau arrêté, avec tous les apôtres cette fois. Lors de cette seconde comparution devant le Sanhédrin, Pierre reprend la parole au nom de tous (Ac 5,29-32). On voit également Pierre remplir d'autres rôles dans les Actes. L'épisode d'Ananie et de Saphire nous montre « un aspect particulier de l'autorité de Pierre dans

---

13 BROWN - DONFRIED - REUMANN, *Saint Pierre*, p. 139.

l'Église : son rôle de correcteur des déviations qui se produisent au sein de la communauté (5,1-11) »[14].

Dans la deuxième partie des Actes, Pierre est délégué avec Jean par l'église de Jérusalem auprès des Samaritains que Philippe vient d'évangéliser (8,14-15). Pierre exerce ensuite un ministère itinérant marqué par une guérison et une résurrection (9,32-43). Le récit des déplacements de Pierre culmine dans l'important épisode de la conversion de Corneille (10,1-11,18) qui, dans la perspective de Luc, a pour but « d'inaugurer officiellement l'entrée dans l'Église des non-Juifs »[15]. Pierre apparaît encore dans deux autres épisodes des Actes. Arrêté par Hérode après la mort de Jacques, frère de Jean (12,1-5), il est miraculeusement libéré de prison (12,6-18). Après cet événement, il quitte Jérusalem et « se mit en route pour une autre destination » (12,17). Après ce mystérieux départ, Pierre réapparaît au chapitre 15 pour l'assemblée de Jérusalem. Il y fait un dernier discours où il rappelle la conversion de Corneille et propose de n'imposer ni la circoncision ni l'observance de la loi de Moïse aux gentils qui deviennent chrétiens (15,7-11). C'est cette thèse reprise par Jacques que retiendra l'assemblée. Après quoi, il n'est plus question de Pierre dans le livre des Actes.

Ainsi, tant dans son évangile que dans les Actes des apôtres, Luc offre l'une des théologies pétriniennes les plus développées du Nouveau Testament. Il est un témoin incontournable dans la détermination du rôle de Pierre.

Notre projet

Un rapide survol des textes lucaniens où apparaît Pierre permet déjà de comprendre que la perspective des écrits de Luc n'est pas d'abord biographique. Ni la naissance de Pierre, ni

---

14 Marcel DUMAIS, *Communauté et mission. Une lecture des Actes des Apôtres pour aujourd'hui* (relais études 10), Paris, Desclée, 1992, p. 127.

15 DUMAIS, *Communauté et mission*, p. 129-130.

la poursuite de sa carrière missionnaire, ni sa mort ne sont racontées dans l'œuvre de Luc. L'intérêt lucanien pour Pierre est d'un autre ordre. Bien sûr, ce qui est raconté sur Pierre, tant dans l'évangile de Luc que dans le livre des Actes, s'enracine dans l'histoire. Mais l'intérêt pour Pierre est principalement d'ordre théologique.

C'est pourquoi le but de notre étude est de faire ressortir le portrait lucanien de Pierre et sa signification théologique. Notre hypothèse de départ, c'est que l'œuvre de Luc a quelque chose d'original à offrir pour la compréhension du rôle de Pierre dans le Nouveau Testament. Notre projet est de faire ressortir cette originalité lucanienne. Nous croyons que, dans la perspective de Luc, Pierre a un rôle propre, distinct de celui des Douze et des disciples, mais un rôle qui s'exerce aussi en lien et en solidarité avec les Douze et avec les autres chrétiens et chrétiennes. Notre thèse cherchera à préciser la nature du rôle de Pierre ainsi que l'articulation du lien entre Pierre, les Douze et les autres disciples.

Pour ce faire, nous commencerons, dans un premier chapitre, par opérer un tour d'horizon des recherches qui ont déjà été entreprises sur Pierre dans l'œuvre de Luc. Cet état de la question permettra de constater qu'il y a encore place pour un nouveau genre d'étude. Il nous permettra aussi de préciser notre option méthodologique.

Les trois chapitres qui suivront seront dédiés à une lecture de l'évangile de Luc. Le chapitre 2 couvrira les trois premiers épisodes de Lc où il est question de Pierre : la guérison de la belle-mère de Simon (4,38-39) ; la pêche miraculeuse au terme de laquelle Simon et ses compagnons se mettront à suivre Jésus (5,1-11) ; le choix des douze apôtres où Jésus donne un nouveau nom à Simon (6,12-16). Le troisième chapitre nous permettra de lire les trois derniers épisodes où il est question de Pierre avant que Jésus ne commence sa marche vers Jérusalem en 9,51 : la guérison d'une femme et la résurrection de la fille de Jaïre (8,40-56) ; la confession de Pierre (9,18-22) ; la manifestation de la gloire de Jésus (9,28-36). Au

chapitre 4, après avoir analysé les deux interventions de Pierre pendant la montée à Jérusalem (12,41 ; 18,28), nous suivrons celui-ci alors qu'il sera confronté à la passion, à la mort et à la résurrection de son maître.

Tout comme l'évangile de Luc, les Actes des apôtres feront l'objet de trois chapitres. Le cinquième chapitre de notre étude sera consacré à la première partie des Actes (ch. 1-7) où Pierre est la figure dominante du récit. Il y sera question de l'interprétation de la mort de Judas et du choix de celui qui prendra sa place ; des discours missionnaires de Pierre, en particulier de celui d'Ac 3 ; de l'épisode d'Ananie et Saphire. Étant donné le nombre et l'importance des textes où apparaît Pierre dans la seconde partie des Actes (ch. 8-15), nous avons dû nous résoudre à répartir leur étude en deux chapitres distincts. Au chapitre 6, il sera question de l'envoi de Pierre et Jean en Samarie ainsi que du voyage de Pierre dont les étapes sont les suivantes : Lydda, Joppé, Césarée, et retour à Jérusalem. C'est au cours de ce voyage que Pierre entre chez Corneille et qu'il ouvre la porte à l'inclusion des gentils dans la communauté des croyants et des croyantes. Enfin notre septième chapitre, le dernier consacré à l'exégèse des textes, s'intéressera aux deux derniers épisodes des Actes où Pierre est en scène : sa libération de prison (Ac 12) et son intervention à l'assemblée de Jérusalem (Ac 15).

Tout au long de ces six chapitres (2 à 7) consacrés à la lecture des épisodes lucaniens où il est question de Pierre, nous ferons le point sur l'évolution de la figure de Pierre au terme de l'analyse de chacun des épisodes. En fin de parcours, nous proposerons une synthèse de nos observations sur la figure de Pierre dans l'œuvre de Luc. Ce sera l'objet de notre huitième et dernier chapitre. Cet exercice nous permettra de brosser à grands traits le portrait lucanien de Pierre. En conclusion, nous chercherons à tirer de cette synthèse quelques conséquences théologiques pour aujourd'hui.

Chapitre premier

État de la question et question de méthode

Avant d'aborder l'étude des textes de l'évangile de Luc et des Actes des apôtres, il importe de prendre connaissance des recherches qui ont déjà été entreprises sur la question de Pierre dans l'œuvre de Luc. C'est pourquoi nous consacrons ce premier chapitre à une étude de l'état de la question. Au cours de ce survol bibliographique, nous serons particulièrement attentif aux méthodes mises en œuvre par les divers auteurs. Une telle attention aux méthodes devrait permettre, en fin de chapitre, de préciser la ou les méthodes que nous entendons utiliser pour notre propre recherche.

A. État de la question

L'importance de Mt 16 dans le débat autour de Pierre

Quand on pense à la figure de Pierre dans le Nouveau Testament, le texte qui vient immédiatement à l'esprit, dans la tradition catholique, est propre à Matthieu. C'est un passage aussi fameux que controversé. Après que Pierre, parlant au nom des Douze, eut déclaré à Jésus : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » (Mt 16,16), Jésus lui dit :

> Heureux es-tu, Simon, fils de Jonas, parce que chair et sang ne t'ont pas révélé (cela), mais mon Père qui (est) dans les cieux. Et moi je te dis : Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'Hadès ne tiendront pas contre elle. Je te donnerai les clefs du royaume des cieux, et ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux (Mt 16,17-19).

De fait, l'attention des exégètes qui se sont intéressés à la figure de Pierre s'est beaucoup portée sur Mt 16. La « bibliografia biblica petrina » compilée en 1968 par Carlo Ghidelli en fait foi. Ghidelli précise : « L'arco di tempo abbracciato dalla presente bibliografia va dal 1750 circa al 1967. [...] La presente bibliografia ha carattere di universalità anche per le

lingue che vi sono rappresentate : dall'italiano al greco, dal tedesco al russo, dallo spagnolo all'inglese, dall'olandese... all'esperanto »[1]. Des mille trois cent dix titres recensés, cent soixante et un se retrouvent sous l'en-tête « San Pietro nel Nuovo Testamento in specie : nei vangeli (eccetto Mt. 16) », alors qu'on en dénombre deux cent quarante-neuf sous l'en-tête « la promessa del primato a S. Pietro : Mt. 16,13-20 ».

Un ouvrage clé : le Petrus *de Cullmann*

Dans la deuxième moitié du vingtième siècle, la recherche sur le rôle de Pierre dans les écrits du Nouveau Testament a été marquée par l'important ouvrage publié par Oscar Cullmann en 1952 : *Petrus, Jünger, Apostel, Martyrer*[2]. Comme l'indique Tullio Citrini, « Il libro è stato punto di riferimento di un'era del dibattito petrino, interessante, fruttuosa »[3]. En fait, dans les vingt ans qui ont suivi, le débat s'est surtout fait en réaction à Cullmann[4].

Le *Petrus* de Cullmann illustre bien ce que nous venons d'affirmer à propos de l'importance de Mt 16 dans la recherche sur Pierre dans le Nouveau Testament. L'interprétation de Mt 16,17-19 y occupe une grande place. La deuxième partie de l'étude est entièrement consacrée à l'exégèse et à la signification théologique de ces versets. Avant d'en arriver là, toutefois, la première partie de l'ouvrage présente un travail historique sur l'apôtre Pierre. Derrière le Pierre de la foi, Cullmann cherche à retrouver le Simon de l'histoire.

---

1 Carlo GHIDELLI, « Bibliografia biblica petrina », dans *La scuola cattolica. Supplemento bibliografico*, 96 (1968), p. 62*.

2 Oscar CULLMANN, *Petrus, Jünger, Apostel, Martyrer. Das historische und theologische Petrusproblem*, Zürich - Stuttgart, Zwingli, 1952, ^{2}1960 ; traduction française : *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr. Histoire et théologie* (Bibliothèque théologique), Neufchâtel, Delachaux & Niestlé, 1952.

3 CITRINI, « La ricerca su Simon Pietro », p. 512.

4 Giuseppe MAFFEI, dans *Il dialogo ecumenico sulla successione attorno all'opera di Oscar Cullmann, 1952-1972*, Roma, L.E.S., sans date, p. XII-XV, a recensé cent quatorze réactions catholiques, vingt-deux réactions protestantes et trois réactions orthodoxes au livre de Cullmann. Ces cent trente-neuf réactions ont été publiées entre 1953 et 1967.

Dans cet effort de reconstitution historique, il lui arrive de toucher aux données lucaniennes. Ainsi, il note que Luc « manifeste un intérêt positif à l'égard de Pierre »[5]. Il cite Lc 12,41, verset propre à Luc, où Pierre adresse à Jésus une question que se posent tous les disciples[6]. Il souligne qu'à la différence des autres synoptiques, « en Luc 22. 8, ce sont Pierre et Jean que Jésus charge de préparer la Pâque »[7]. « De plus, il faut noter en particulier que les passages propres à Luc contiennent un parallèle à la parole sur le roc de Mat. 16. 17 ; ce passage attribue nettement à Pierre, pour l'avenir, une fonction unique au milieu de ses frères (chap. 22. 31) »[8]. « En outre, Luc 24. 34 déclare que le Seigneur est apparu à Simon et laisse entendre aussi que cette apparition a été la première »[9].

Cullmann est beaucoup plus audacieux quand il s'agit d'interpréter les données des Actes. Le père Benoit résume bien l'hypothèse avancée par Cullmann :

> Après un certain temps où il dirige la communauté de Jérusalem, Pierre quitte ce poste pour se vouer entièrement à la mission et passe la main à Jacques, qui devient chef de l'Église-mère. Il reste bien « à la tête de l'œuvre missionnaire judéo-chrétienne », mais celle-ci est « placée sous la dépendance de Jérusalem » (p. 37). De ce fait il doit rendre compte de son activité à l'église-mère. On le voit craindre « les gens de Jacques » (*Gal.*, II, 12) et « dissimuler » à cause d'eux, ce qui lui attire une réprimande de la part de Paul. Au concile de Jérusalem, c'est Jacques qui dirige les débats et fait valoir sa décision. Bref, Pierre ne fait plus figure de chef de l'Église, mais plutôt d'un homme qui, ayant abandonné ce rôle de direction pour lequel il ne se sentait pas fait, se cantonne dans l'apostolat missionnaire où il se trouve comme balloté entre deux courants divers, celui de la mission judéo-chrétienne, qu'il dirige mais sous la dépendance de Jérusalem, et celui de la mission pagano-chrétienne, où Paul se montre

---

5 CULLMANN, *Saint Pierre*, p. 21. Il est à noter que, si une traduction française ou anglaise d'un ouvrage en allemand est disponible, c'est cette traduction que nous utiliserons dans nos citations et ce, pour faciliter la lecture de notre thèse. La fidélité de la traduction à l'original sera toutefois vérifiée.

6 Voir CULLMANN, *Saint Pierre*, p. 19.

7 CULLMANN, *Saint Pierre*, p. 19.

8 CULLMANN, *Saint Pierre*, p. 21.

9 CULLMANN, *Saint Pierre*, p. 163.

> beaucoup plus indépendant de l'église-mère. Ce n'est vraiment pas là le rôle d'un primat, chef de l'Église universelle[10].

Le livre de Cullmann a suscité de nombreuses réactions. Faire état de tout le débat autour de cet ouvrage déborderait les cadres de la présente étude[11]. Mais il faut tout de même souligner l'interprétation faite par Cullmann de trois passages des Actes (9-10 ; 12,17 ; 15) qui ont trait au rôle de Pierre dans l'Église primitive ainsi que les réactions suscitées par celle-ci.

Selon les Actes, après s'être rendu avec Jean dans le champ de mission samaritain (8,14-25), Pierre fait un voyage le long de la côte méditerranéenne qui culmine dans la conversion du centurion Corneille à Césarée (9,32-10,48). Cullmann parle ici d'un voyage missionnaire. Mais Paul Gächter met en doute l'aspect missionnaire des déplacements de Pierre à Lydda et Joppé. Le but premier de ce voyage n'aurait pas été de faire de nouvelles conversions mais plutôt d'affermir les frères (voir Lc 22,32). De plus, toujours selon Gächter, l'épisode de Césarée n'est pas le résultat d'une volonté missionnaire de Pierre : « Anschließend wird berichtet, wie durch göttliches Eingreifen (Vision des Tuchs mit den Tieren) der eingefleischte Widerwille des Petrus gegen das levitisch Unreine gebrochen wird, so daß er sich bereit findet, zum Heiden Cornelius nach Cäsarea zu ziehen und ihm das Evangelium zu verkünden »[12].

Selon Cullmann, les expériences faites par Pierre au cours de ce voyage lui ont fait comprendre « que sa vraie tâche d'apôtre, son charisme, étaient moins la direction de

---

10 Pierre BENOIT, recension du livre de Cullmann, dans *Revue biblique*, 60 (1953), p. 566 ; repris sous le titre « Saint Pierre d'après O. Cullmann », dans Pierre BENOIT, *Exégèse et théologie*, II (Cogitatio fidei, 2), Paris, Cerf, 1961, p. 287.

11 Pour une synthèse des réactions au livre de Cullmann, voir MAFFEI, *Il dialogo ecumenico*, p. 3-81.

12 Paul GÄCHTER, « Jakobus von Jerusalem », dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 76 (1954), p. 134.

l'Église que l'activité missionnaire »[13]. Cullmann appuie cette affirmation surprenante sur l'interprétation qu'il fait de Ac 12,17 :

> En disant, dans le même passage (12.17), que « Pierre se rendit à un autre endroit », l'auteur des Actes n'a peut-être pas d'autre but que de marquer le passage définitif de l'apôtre à une activité exclusivement missionnaire ; libéré de sa prison, celui-ci s'orientait vers la tâche à laquelle il avait été peu à peu préparé[14].

Ernst Haenchen dénonce cette hypothèse de Cullmann : « Es wäre sehr verwunderlich, wenn ein Leser des lukanischen Werkes in diesem Vers einen solchen Sinn entdeckt hätte. Denn der Verfasser legt nirgends ein solches Verständnis nahe »[15]. Et le père Benoit d'ajouter : « Quand Pierre fait dire à Jacques qu'il quitte Jérusalem (*Act.*, XII,17), on ne saurait voir là une permission qu'il demande, encore moins une mission qu'il reçoit, mais plutôt une notification au subordonné qui devra désormais tenir les rênes de la communauté locale »[16].

Cullmann pousse plus loin son hypothèse lorsqu'il traite de l'assemblée de Jérusalem :

> Certes, Pierre se lève ici (chap. 15.7) le premier pour parler de ses expériences missionnaires, avant que Paul et Barnabbas ne prennent la parole ; mais c'est Jacques, cependant, qui préside la réunion, car c'est lui qui tire la conclusion du débat et formule le « décret ». [...] Nous constatons ensuite que Pierre ne parle, en Act. 15, qu'en qualité de représentant de la mission contrôlée par Jérusalem[17].

---

13 CULLMANN, *Saint Pierre*, p. 35.
14 CULLMANN, *Saint Pierre*, p. 36.
15 Ernst HAENCHEN, « Petrus-Probleme », dans *New Testament Studies*, 7 (1960-1961), p. 191.
16 Pierre BENOIT, « Saint Pierre », dans *Revue biblique*, p. 567 ; ou dans *Exégèse et théologie*, II, p. 289.
17 CULLMANN, *Saint Pierre*, p. 42-43.

Béda Rigaux résume bien l'opinion de la majorité des critiques lorsqu'il écrit que « l'interprétation de C. [Cullmann] semble pécher par une reconstitution dépassant les textes »[18].

Du Simon de l'histoire à l'histoire de la rédaction lucanienne

L'approche de Cullmann est historique : « Ce livre en son entier veut être une contribution à la *science historique*, à la fraction de celle-ci qui traite des origines de la foi et de l'Église chrétiennes »[19]. Mais voilà que deux ans après la parution du *Petrus* de Cullmann, Hans Conzelmann publiait *Die Mitte der Zeit*[20], une étude qui allait bouleverser la façon de faire de l'exégèse historico-critique. En 1956, ce tournant des études lucaniennes se voit confirmé par la parution du commentaire de Ernst Haenchen sur les Actes[21]. Dans cette étude basée sur la critique de la rédaction, Haenchen fait ressortir les intentions littéraires, pastorales et théologiques de leur auteur. François Bovon parle d'un « passage de la *Formgeschichte* à la *Redaktionsgeschichte* »[22].

---

18 Béda RIGAUX, « Saint Pierre et l'exégèse contemporaine », dans *Concilium*, 27 (1967), p. 141. Voir Marie-Émile BOISMARD, « Le "Saint Pierre" de M. Cullmann », dans *Lumière et Vie*, 11 (1953) p. 195. Dans la même ligne, voir G. DEJAIFVE, « M. Cullmann et la question de Pierre », dans *Nouvelle revue théologique*, 75 (1953), p. 371-372 ; GÄCHTER, « Jakobus von Jerusalem », p. 140 ; José-Maria GONZALES RUIZ, *Pedro en Antioquía, Jefe de toda la Iglesia, según Gal 2,11-14 = Studiorum Paulinorum congressus internationalis catholicus 1961 simul secundus congressus internationalis catholicus de re biblica completo undevicesimo saeculo post S. Pauli in Urbem adventum* II (Roma 1963), p. 15 ; HAENCHEN, « Petrus-Probleme », p. 191 ; Anton VÖGTLE, « Der Petrus der Verheissung und Erfüllung. Zum Petrusbuch von O. Cullmann », dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, 5 (1954), p. 42.

19 CULLMANN, *Saint Pierre*, p. 8.

20 Hans CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Beiträge zur historische Theologie), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1954, ^{4}1962. Traduction anglaise par Geoffrey BUSWELL : *The Theology of St. Luke*, London, Faber and Faber, 1960.

21 Ernst HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (H.A.W. Meyer Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956. Traduction anglaise de la quatorzième édition (1965) par Bernard NOBLE - Gerald SHINN - Hugh ANDERSON - Robert McLachlan WILSON : *The Acts of the Apostles. A Commentary*, Oxford, Basil Blackwell, 1971.

22 François BOVON, « Orientations actuelles des études lucaniennes », dans *Revue de théologie et de philosophie*, 108 (1976), p. 162.

Cette réorientation de la science exégétique a eu un effet bénéfique sur l'étude de la figure de Pierre. C'est le constat que fait Rudolf Pesch en 1971 :

> La position et la signification de Pierre dans l'Église du Nouveau Testament peuvent être décrites d'une manière plus nuancée, grâce aux progrès méthodologiques (méthode d'histoire de la tradition et d'histoire de la rédaction) et à l'étude plus exacte de la plus ancienne histoire de l'Église. Les témoignages de diverses traditions pétriniennes dans l'Église et sa tradition doivent être classés dans l'*espace* et le *temps*, avant que leur accord ou leur désaccord puisse être expliqué historiquement et apprécié théologiquement[23].

Cependant, il faudra bien du temps avant que ce renouveau des études exégétiques s'étende à l'étude des données lucaniennes portant sur la figure de Pierre. C'est ce que note Bovon dans son tour d'horizon des études sur la théologie de Luc entre 1950 et 1975 :

> Nombreuses ont été, depuis le livre de O. Cullmann (→ 1952), les études sur Pierre. Peu cependant ont abordé l'œuvre de Luc dans une perspective rédactionnelle. Le plus souvent les exégètes poursuivent un but historique (biographie de Pierre : chef d'Église ou missionnaire ?) ou dogmatique (question du primat)[24].

La monographie de Wolfgang Dietrich, *Das Petrusbild der lukanischen Schriften*[25], publiée en 1972, cherche à remédier à cette situation. Dans cette thèse de doctorat rédigée à Münster sous la direction de K. H. Rengstorf et soutenue en décembre 1970, Dietrich étudie tous les textes lucaniens relatifs à Pierre. Il veut faire un « theologisch orientierte Bemühen um die Erfassung eines gleichsam "redaktionsgeschichtlichen" Petrusbildes »[26] :

> Erstens sind die für das Petrusbild des Lukas charakteristischen Einzelzüge zu analysieren ; zweitens muß versucht werden, das zentrale Strukturmoment der Petrus-Darstellung zu erfassen, mit Einschluß der Frage, ob und inwiefern diese Mitte des Petrusbildes als genuin lukanisch anzusprechen ist oder

---

23 Rudolf PESCH, « La position et la signification de Pierre dans l'Église du Nouveau Testament. Situation de la recherche », dans *Concilium*, 64 (1971), p. 23.

24 François BOVON, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)* (Le monde de la Bible), Neufchatel, Delachaux & Niestlé, 1978 ; Genève, Labor et Fides, ^{2}1988, p. 363.

25 Wolfgang DIETRICH, *Das Petrusbild der lukanischen Schriften* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 94), Stuttgart, W. Kohlhammer, 1972.

26 DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 10-11.

> Kennzeichen einer vorlukanischen Traditionsbildung enthält ; drittens stellt sich die Frage, welche Funktion die Petrus-Abschnitte im Rahmen des lukanischen Doppelwerks oder eines seiner Teile einnehmen[27].

Dans sa forme classique,

> l'histoire de la rédaction part des sources découvertes et remonte jusqu'au texte définitif afin de faire ressortir le but poursuivi ou la position tenue ou encore l'orientation théologique du rédacteur final en examinant, entre autres, les retouches, les ajouts, les transformations ou les omissions effectués. On voit donc les liens étroits qui se tissent entre la critique des sources et l'histoire de la rédaction[28].

C'est bien dans cette ligne que travaille Dietrich. Sa recherche, tout en étant axée sur la *Redaktionsgeschichte,* dépend largement des résultats de la *Traditionsgeschichte*. Il cherche à distinguer ce qui relève du rédacteur final et ce qui remonte à ses sources. Il en conclut que plusieurs éléments du portrait de Pierre dans l'évangile de Luc proviennent du « Sondergut » lucanien plutôt que de la source marcienne. Ainsi, lorsqu'il étudie le récit de la transfiguration (Lc 9,28-36), Dietrich croit que Luc ne fait pas que retravailler et modifier Marc, mais bien qu'il ajoute Marc à des traditions qu'il avait déjà sous la main[29]. De plus, tant en Lc que dans les Actes, Dietrich croit pouvoir repérer des couches anciennes dans les textes portant sur Pierre, de sorte que le « Petrusbild » lucanien pourrait être attribué à la tradition plutôt qu'au rédacteur final. Par exemple, il juge qu'étant donnée sa sortie de scène en Ac 12,17, « Das Auftreten des Petrus auf dem Apostelkonzil kommt unerwartet »[30] au niveau rédactionnel. Il en conclut que la présence de Pierre en Ac 15 est « überlieferungsbedingt »[31].

---

27 DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 13.
28 Pierre GUILLEMETTE - Mireille BRISEBOIS, *Introduction aux méthodes historico-critiques* (Héritage et projet, 35), Montréal, Fides, 1987, p. 440.
29 Voir DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 108-109.
30 DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 297.
31 DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 313.

Nous reviendrons plus loin sur les options méthodologiques de Dietrich. Pour le moment, nous nous limitons à énoncer sa conclusion majeure à propos de la fonction de Pierre : « Für Lukas repräsentiert Petrus, als der Apostel im exemplarischen Sinne, den Durchbruch des Evangeliums von der Keimzelle der Gefolgschaft Jesu bis hin zum Universalismus »[32].

Dans l'année qui a suivi la publication de la monographie de Dietrich, une importante étude œcuménique est parue aux États-Unis qui va elle aussi dans le sens de la critique rédactionnelle dans sa forme classique : *Peter in the New Testament*[33]. Les éditeurs affirment que « Il n'est plus permis aujourd'hui de parler de l'idée que se fait de Pierre *le* Nouveau Testament, on doit plutôt parler d'une certaine multiplicité dans les idées ou les manières de voir »[34]. C'est pourquoi, au lieu d'offrir une synthèse, l'ouvrage examine l'un après l'autre les témoignages offerts par le Nouveau Testament en ce qui concerne la personne de Pierre.

Deux chapitres y sont consacrés à l'œuvre de Luc, le chapitre IV : « Peter in the Book of Acts », et le chapitre VII : « Peter in the Gospel of Luke ». On peut se demander pourquoi les éditeurs n'ont pas fondu ces deux chapitres en un seul. « Si le chapitre sur les Actes tente d'extraire de la rédaction lucanienne bien analysée des éléments d'ordre historique, le second présente de manière intéressante la figure pétrinienne du troisième Évangile. Il souligne finement l'apparition de la paire Pierre-Jean dans l'Évangile déjà (Lc 22,8) »[35]. Bien que l'ouvrage soit fort bien fait, il demeure que la question de la figure de Pierre dans l'œuvre de Luc ne fait pas l'objet de toute cette étude et que tous les aspects de la figure lucanienne de Pierre n'y sont pas abordés.

---

32 DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 332.

33 BROWN - DONFRIED - REUMANN, *Peter in the New Testament* ; traduction française par Jacques WINANDY : *Saint Pierre dans le Nouveau Testament* (voir ci-dessus, introduction, note 12).

34 BROWN - DONFRIED - REUMANN, *Saint Pierre*, p. 27.

35 BOVON, *Luc le théologien*, p. 365, note 1.

Faisons le point. Le *Petrus* de Cullmann, dont l'approche était historique, a été publié peu avant qu'un changement majeur n'intervienne en exégèse : le passage de la *Formgeschichte* à la *Redaktionsgeschichte*. Ce changement a été amorcé par un ouvrage consacré à la théologie de Luc : *Die Mitte der Zeit*, de Conzelmann. Toutefois, l'influence de la critique de la rédaction sur l'étude de la figure de Pierre dans l'œuvre de Luc a mis du temps à se faire sentir. En 1972, dix-huit ans après l'ouvrage de Conzelmann, la monographie de Dietrich a contribué à combler cette lacune. Mais cette étude demeure fortement marquée par la recherche des traditions antérieures à la rédaction. En 1973, une étude œcuménique, *Peter in the New Testament*, se situe dans la même ligne méthodologique que le *Petrusbild* de Dietrich, bien que les données lucaniennes ne fassent l'objet que d'une partie de cet ouvrage. Dans les deux cas, le changement de perspective est net par rapport au *Petrus* de Cullmann. En mettant l'histoire de la rédaction au service de leur étude, ces ouvrages ont permis de mettre davantage en lumière la théologie qui sous-tend la figure de Pierre dans l'évangile de Luc et dans les Actes.

De la diachronie à la synchronie

Nous l'avons dit, la critique rédactionnelle mise en œuvre dans la thèse de Dietrich et dans l'étude publiée par Brown, Donfried et Reumann a ceci de particulier qu'elle met fortement l'accent sur les changements opérés par le rédacteur final sur ses sources et qu'elle dépend donc grandement des résultats de la critique des sources. Or, comme le souligne Christopher Tuckett,

> it would be quite clearly perverse to deny that Luke's theology has a great deal to do with the way he has altered his sources. The question is whether the two can simply be equated. As soon as one thinks about it, the answer must be No. For there may well be times when an author agrees with his tradition and is quite content to repeat it unaltered. Indeed, 'quite content' may be an understatement : an author may be passionately convinced of the value of his source material and he makes a thoroughly positive decision to include it without change. Indeed the decision of an author to include the material in the

> first place must presumably indicate some measure of agreement between the author and his tradition. However, the method of redaction criticism which looks only at the change which a writer makes to his tradition will ignore such instances completely. Such a method may well end up with a thoroughly distorted picture of the evangelist's theology[36].

Pour éviter ce piège, plusieurs auteurs ont opté pour une approche synchronique. Sans nier que les textes aient une genèse littéraire, ils se concentrent uniquement sur l'étude du texte tel qu'il se donne à lire dans son état final.

Dans la ligne synchronique, on notera d'abord les auteurs qui pratiquent une critique rédactionnelle d'un nouveau genre. Plutôt que de s'appuyer sur les résultats de la *Traditionsgeschichte* en cherchant à repérer le travail opéré par un auteur sur les matériaux qu'il reçoit, on veut « englober tout travail rédactionnel et compositionnel d'un auteur, qu'il s'agisse d'un travail à partir de sources ou d'une création inédite »[37]. C'est ainsi que Robert F. O'Toole ne parle plus de critique rédactionnelle mais bien de critique compositionnelle[38].

> O'Toole explicitly states that his method is *composition criticism*, a holistic variation of redaction criticism in which the work itself (in this case, Luke-Acts), viewed rigorously and persistently in its entirety, becomes the primary context for interpreting any part of it. O'Toole builds little on Markan and Matthean variants. Instead, themes (e.g., « God Continues to Bring Salvation to His People, Israel Who Are Now the Christians ») and words (e.g., the vocabulary used in Jesus-Peter, Stephen, Paul parallels) considered to be major vehicles of Luke's theology are selected and traced through the two-volume narrative[39].

Ce changement de cap opéré par certains praticiens de la critique rédactionnelle nous semble approprié et d'autant plus nécessaire que, s'il demeure facile de déterminer ce qui

---

36 Christopher Mark TUCKETT, *Reading the New Testament, Methods of Interpretation*, Philadelphia, Fortress Press, 1987, p. 121.

37 Odette MAINVILLE, *La Bible au creuset de l'histoire. Guide d'exégèse historico-critique* (Sciences bibliques, 1), Montréal, Médiaspaul, 1995, p. 124.

38 Voir Robert F. O'TOOLE, *The Unity of Luke's Theology. An Analysis of Luke-Acts*, Wilmington, Michael Glazier, 1984.

39 Stephen D. MOORE, *Literary Criticism and the Gospels. The Theoretical Challenge*, New Haven - London, Yale University Press, 1989, p. 4-5.

est propre au texte de l'évangile de Luc par rapport aux textes parallèles des autres évangiles, l'exercice devient plus hypothétique quand il s'agit de déterminer dans les Actes des apôtres comment le rédacteur final a repris ses sources en les altérant ou en les gardant telles qu'elles se présentaient à lui.

D'autres auteurs abordent le texte tel qu'il se donne à lire dans son état final en utilisant ce que la Commission biblique pontificale appelle « des méthodes nouvelles d'analyse littéraire, en particulier l'analyse rhétorique, l'analyse narrative et l'analyse sémiotique »[40]. C'est une option prise par de nombreux exégètes depuis les vingt-cinq dernières années. Déjà, au début des années 70, on pouvait sentir une poussée des méthodes plus synchroniques. Donnons-en comme exemple le fait que, dans un même recueil publié en 1971, trois articles sont consacrés à Ac 10,1-11,18, la conversion du centurion Corneille, un passage clé pour la compréhension du rôle de Pierre dans les Actes. Tandis que Roland Barthes[41] et Louis Marin[42] optent résolument pour une approche structurale, Edgar Haulotte[43] fait d'abord le point sur la recherche exégétique qui cherche à distinguer le rédactionnel du traditionnel. Puis, il propose une « structure » en comparant ledit passage aux récits de création. « Ce point de vue, affirme-t-il, implique une analyse de *Traditionsgeschichte*, loin de l'exclure »[44].

---

40 COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE (CBP), *L'interprétation de la Bible dans l'Église* (L'Église aux quatre vents), Montréal, Fides, 1994, p. 25.

41 Roland BARTHES, « L'analyse structurale du récit. À propos d'Actes 10-11 », dans *Recherches de science religieuse*, 58 (1970), p. 17-37 ; ou dans Xavier LÉON-DUFOUR (éditeur), *Exégèse et Herméneutique* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1971, p. 181-204.

42 Louis MARIN , « Essai d'analyse structurale d'Actes 10,1-11,18 », dans LÉON-DUFOUR (éditeur), *Exégèse et Herméneutique*, p. 213-238.

43 Edgar HAULOTTE, « Fondation d'une communauté de type universel : Actes 10,1-11,18. Étude critique sur la rédaction, la "structure" et la "tradition" du récit », dans *Recherches de science religieuse*, 58 (1970), p. 63-100 ; ou dans LÉON-DUFOUR (éditeur), *Exégèse et Herméneutique*, p. 321-362.

44 HAULOTTE, « Fondation d'une communauté de type universel », p. 63.

Notre survol des ouvrages traitant de la figure de Pierre dans l'œuvre de Luc nous a jusqu'ici permis de mettre en lumière trois façons différentes d'aborder les textes. D'abord, Cullmann tente de retrouver derrière les textes les éléments biographiques concernant Simon-Pierre. Son approche est historique. Ensuite, utilisant la méthode historico-critique, plus précisément la critique de la rédaction dans sa forme classique, la thèse de Dietrich et l'étude œcuménique publiée par Brown, Donfried et Reumann cherchent à préciser la théologie de Luc sur Pierre en considérant surtout les modifications apportées par le rédacteur final aux traditions reçues. Enfin, on note depuis vingt-cinq ans un intérêt grandissant pour le texte tel qu'il se donne à lire dans son état final, intérêt qui s'est traduit par l'appariton de nouvelles méthodes de type synchronique. Certains auteurs tels Tuckett et O'Toole proposent une critique rédactionnelle « nouvelle manière » tandis que d'autres auteurs optent pour l'une ou l'autre des nouvelles méthodes d'analyse littéraire.

Nous poursuivrons notre étude de l'état de la question par un survol des ouvrages publiés depuis les vingt-cinq dernières années. Nous les regrouperons sous deux grands titres : les études à caractère historique et les études s'intéressant à la figure de Pierre dans la rédaction lucanienne.

Les études à caractère historique

Depuis le livre de Cullmann, nombreux sont les auteurs qui ont abordé sous l'angle de l'histoire soit le livre des Actes, soit la figure lucanienne de Pierre. Nous examinerons d'abord les ouvrages historiques sur les Actes en nous attardant surtout sur ce qu'ils ont à dire à propos de Pierre. Nous passerons ensuite en revue les ouvrages touchant plus directement au sujet de notre thèse.

a. Ouvrages sur les Actes

Bien que nous désirions nous limiter ici aux ouvrages des vingt-cinq dernières années, nous ne pouvons passer sous silence l'étude d'Étienne Trocmé, *Le « livre des Actes » et l'histoire*[45]. L'auteur veut y « définir l'attitude d'esprit et la méthode que doit adopter l'historien en face de cet ouvrage » sans chercher « ni à percer les énigmes posées par l'histoire des deux premières générations de chrétiens, ni à renouveler l'interprétation des Actes »[46]. Le sixième et dernier chapitre traite des sources du livre des Actes pour les chapitres 1-15. À propos de la figure de Pierre, l'auteur affirme : « On doit se contenter de noter l'importance de la personne de Pierre dans un grand nombre de ces passages [...], ce qui atteste l'éminence du rôle que cet apôtre a joué au cours de la première génération chrétienne »[47]. Quant aux discours de Pierre dans les Actes, ils sont, selon Trocmé, de la main de Luc, mais toujours composés sur la base de solides éléments traditionnels.

On ne peut ignorer non plus les quelques pages que Conzelmann consacre à Pierre dans son *Geschichte der Urchristentums*[48]. Selon lui, Pierre, sans avoir été nécessairement le premier appelé à suivre Jésus, passa assez vite à la tête du groupe des disciples. Le fait qu'il ait été le premier bénéficiaire d'une apparition du Ressuscité (apparition que Luc est le seul évangéliste à rapporter) a été décisif à cet égard. Par cette première apparition, c'est le Seigneur lui-même qui réhabilitait Pierre après son triple reniement. Pour ce qui est du portrait de Pierre brossé par les Actes, Conzelmann apporte la correction suivante : « It was the Hellenists who took the first steps toward the Gentile mission, as the book of Acts

---

45 Étienne TROCMÉ, *Le «livre des Actes» et l'histoire* (Études d'histoire et de philosophie religieuses, 45), Paris, Presses universitaires de France, 1957.

46 TROCMÉ, *Le «livre des Actes» et l'histoire*, p. 215.

47 TROCMÉ, *Le «livre des Actes» et l'histoire*, p. 217.

48 Hans CONZELMANN, *Geschichte der Urchristentums* (Grundnisse zum Neuen Testament, 5), Göttingen, Vandenoeck & Ruprecht, 1969, ^{2}1971, p. 132-137 ; traduction anglaise par John Edward STEELY : *History of Primitive Christianity*, Nashville, Abingdon Press, 1973, p. 151-157.

itself shows (11:19-20) »[49]. Il ajoute que le quand et le comment du départ de Pierre de Jérusalem restent des inconnues étant donnée l'énigmatique phrase de 12,17 : « Et, étant sorti, il partit pour un autre lieu »[50].

En 1979, dans *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*[51], Martin Hengel s'élève contre le scepticisme de l'exégèse allemande qui met en doute la valeur historique des Actes des apôtres. Selon lui, quand on replace les Actes dans le contexte des écrits historiques de l'époque, on ne peut douter de leur fondement historique. Bien plus, le matériel disponible pour l'étude des premiers temps du christianisme s'avère être d'excellente qualité par rapport à ce qui existe pour d'autres domaines de l'histoire ancienne. Hengel cherche à reconstruire les faits historiques qui vont de la persécution des hellénistes (Ac 6-7) au « concile de Jérusalem » (Ac 15). Il touche donc à des données qui concernent Pierre. Selon lui, le voyage de Pierre et Jean en Samarie (8,14-25) correspond à une deuxième étape dans l'évangélisation des Samaritains, la première ayant été menée par Philippe[52]. Loin d'être un partisan de la stricte observance de la Loi, Pierre manifeste une ouverture d'esprit en demeurant chez un corroyeur (9,43), un métier qui condamne à l'impureté, et en donnant son accord au baptême de Corneille (10,1-11,18)[53]. Quant aux faits relatés en Ac 12, Hengel les interprète ainsi : Hérode Agrippa I a forcé Pierre à quitter temporairement Jérusalem et

---

49 CONZELMANN, *History of Primitive Christianity*, p. 153.

50 À moins d'indication contraire, quand nous citons des textes tirés des Actes des apôtres, nous utilisons la traduction établie par Marie-Émile BOISMARD - Arnaud LAMOUILLE, *Les Actes des deux apôtres. Vol. I : Introduction et Textes* (Études bibliques, Nouvelle Série, 12), Paris, Lecoffre - Gabalda, 1990.

51 Martin HENGEL, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart, Calwer, 1979 ; traduction anglaise par John Bowden : *Acts and the History of Earliest Christianity*, London, SCM, 1979.

52 Voir HENGEL, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, p. 69 ; en anglais : *Acts and the History of Earliest Christianity*, p. 78-79. Hengel s'appuie ici sur une thèse de CULLMANN élaborée à partir de Jn 4,38. Cette thèse n'était pas clairement énoncée dans *Petrus* (voir p. 37-38), mais plutôt dans « Secte de Qumran, Hellénistes des Actes et Quatrième Évangile », dans CENTRE D'ÉTUDES SUPÉRIEURES SPÉCIALISÉ D'HISTOIRE DES RELIGIONS DE STRASBOURG, *Les manuscrits de la mer morte, Colloque de Strasbourg 25-27 mai 1955*, Paris, Presses universitaires de France, 1957, p. 61-74.

53 Voir HENGEL, « Petrus und die Heidenmission », dans *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, p. 79-84, surtout p. 80-81 ; en anglais : « Peter and the Mission to the Gentiles », dans *Acts and the History of Earliest Christianity*, p. 92-98, surtout p. 93-95.

probablement la région de Palestine qu'il gouvernait. Cela a permis à Jacques, le frère du Seigneur, de prendre la place de Pierre à la tête de la communauté de Jérusalem[54]. C'est pourquoi Ac 15 présente Jacques comme l'autorité qui met fin au litige en proposant le décret de Jérusalem. Historiquement, cependant, ce décret serait le fruit d'une autre assemblée à laquelle Paul n'aurait pas participé[55]. Il n'en demeure pas moins que, selon Hengel, parmi ceux qui avaient autorité à Jérusalem, Pierre demeurait celui qui avait le mieux compris la position de Paul[56].

En 1987 paraît un commentaire historique des Actes écrit par Gerd Lüdemann[57]. Dès le départ, Lüdemann considère que ni les parties rédactionnelles des Actes ni leur cadre ne sont susceptibles de nous faire remonter aux faits de l'histoire. Il cherche à juger de la valeur historique des traditions sous-jacentes au texte. Cela se complique pour la partie des Actes qui concerne la figure de Pierre. Lüdemann reconnaît que

> the problem of the traditions in Acts 1-5 ; 6-12 ; 21-28 is different, as it cannot be extracted and controlled by a comparison with the letters of Paul (as it often can in Acts 16-21), even if in individual sections (Acts 5 ; 8 ; 12) there is information from outside Luke which can be used as comparative material[58].

Une fois que Lüdemann a distingué entre rédaction et tradition et qu'il a porté un jugement sur la valeur historique de ces traditions, il ne reste pas grand chose de certain dans ce que les Actes racontent sur Pierre. Au lendemain de la mort de Jésus et des apparitions du ressuscité, celui-ci aurait eu un rôle de meneur dans la communauté de Jérusalem. Le récit

---

54 Voir HENGEL, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, p. 81 ; en anglais : *Acts and the History of Earliest Christianity*, p. 95.

55 Voir HENGEL, « Das sogennante "Apostelkonzil" und seine Folgen », dans *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, p. 93-105 ; en anglais : « The so-called 'Apostolic Council' and its Consequences », dans *Acts and the History of Earliest Christianity*, p. 111-126.

56 Voir HENGEL, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, p. 97-98 ; en anglais : *Acts and the History of Earliest Christianity*, p. 116-117.

57 Gerd LÜDEMANN, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987 ; traduction anglaise par John BOWDEN : *Early Christianity according to the Traditions in Acts. A Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 1989.

58 LÜDEMANN, *Early Christianity*, p. 21.

de l'arrestation et de la délivrance des apôtres (5,12-42)[59], de même que le récit de la visite de Pierre et Jean en Samarie (8,14-25)[60] sont tous deux dépourvus de fondement historique. La rencontre entre les apôtres et Paul qui vient de se convertir (9,26-30)[61] est un récit d'ordre rédactionnel et donc non-historique. Les pérégrinations de Pierre à Lydda, Joppé et Césarée (9,32-11,18)[62] auraient par contre une base historique. Le récit d'Ac 12 a lui aussi un fondement historique : c'est Agrippa lui-même qui, constatant l'impopularité de son action contre Jacques, frère de Jean, aurait libéré Pierre[63]. Après quoi Pierre quitte définitivement Jérusalem, laissant à Jacques, le frère du Seigneur, le soin de mener la communauté locale. Quand Lüdemann soulève la question de l'historicité d'Ac 15, il ne fait aucun cas de la présence de Pierre à cette assemblée ou du discours qu'il y aurait prononcé (15,7-11)[64].

Lüdemann reconnaît lui-même le caractère hypothétique de la reconstitution historique qu'il propose à partir de « traditions » dont l'existence elle-même reste conjecturale[65]. Est-il possible de distinguer aussi nettement entre tradition et rédaction[66] ? Faut-il absolument refuser toute valeur historique à la rédaction ? Les critères utilisés pour juger de l'historicité d'une tradition sont-ils tous valables ? Ce sont des questions que l'on peut se poser à la suite de certains des recenseurs de Lüdemann[67].

---

59 Voir LÜDEMANN, *Das frühe Christentum*, p. 72-79 ; en anglais : *Early Christianity*, p. 66-73.

60 Voir LÜDEMANN, *Das frühe Christentum*, p. 99-111 ; en anglais : *Early Christianity*, p. 93-105.

61 Voir LÜDEMANN, *Das frühe Christentum*, p. 121-125 ; en anglais : *Early Christianity*, p. 116-119.

62 Voir LÜDEMANN, *Das frühe Christentum*, p. 126-139 ; en anglais : *Early Christianity*, p. 120-133.

63 Voir LÜDEMANN, *Das frühe Christentum*, p. 145-152 ; en anglais : *Early Christianity*, p. 139-146.

64 Voir LÜDEMANN, *Das frühe Christentum*, p. 172-179 ; en anglais : *Early Christianity*, p. 166-173.

65 LÜDEMANN, *Early Christianity*, p. 17-18 : « The parts of Acts [...] for which there is no historical evidence in the letters of Paul pose a special problem. [...] It is possible only to reconstruct individual traditions, and in many cases judgements as to their historicity have a lesser degree of probability because our possibilities of controlling them are less ».

66 Martin HENGEL dans *Acts and the History of Earliest Christianity*, p. 61-62, fait une remarque très pertinente à ce sujet : « The style-critical method of separating redaction and tradition, which tends to be overdone, can be used only with the greatest caution in the case of Luke, since like all ancient historians who used existing material he did not simply copy out his original sources [...] but reshaped them according to his own style ».

67 Voir Xavier JACQUES, dans *Nouvelle revue théologique*, 110 (1988), p. 922-923 ; Charles Kingsley BARRETT, dans *Journal of Theological Studies*, 40 (1989), p. 567-569 ; Jacques GUILLET, dans

Dans une œuvre posthume publiée en 1989, Colin J. Hemer propose une datation haute des Actes (62)[68], reconnaît Luc, le médecin compagnon de Paul, comme leur auteur[69], et surtout plaide en faveur de leur valeur historique : « Acts reflects the situation and concerns of the church in the pre-AD 70 period and betrays no clear indication of a later period »[70]. Une des hypothèses de cette étude imposante touche indirectement la figure de Pierre. Selon Hemer, Luc aurait eu un contact personnel avec Pierre et c'est par ce contact qu'il aurait pris connaissance des faits historiques qu'il relate en Ac 1-12[71]. Bien que ce livre soit fort impressionnant par sa grande érudition, il ne nous apprend pas grand chose sur la figure de Pierre dans les Actes.

Dans *Les Actes des deux apôtres* (1990), Boismard et Lamouille annonçaient un quatrième volume qui traiterait des « problèmes historiques que posent les Actes des apôtres »[72]. Le projet s'est amplifié et Justin Taylor a publié depuis les volumes 2 et 3 d'un commentaire historique de l'ensemble des Actes en trois volumes[73]. Nous ne nous intéresserons ici qu'au second volume qui couvre Ac 9,1-18,22 et qui traite donc de passages importants pour notre sujet.

Taylor prend comme hypothèse de travail les conclusions de Boismard-Lamouille concernant le texte des Actes[74] et les développements littéraires du livre[75]. Il considère que

---

Recherches de science religieuse, 77 (1989), p. 408 ; A.J.M. WEDDERBURN, dans *Scottish Journal of Theology*, 42 (1989), p. 260-263, surtout p. 262 ; Frank Witt HUGHES, dans *Anglican Theological Review*, 73 (1991), p. 207-209, surtout p. 208 ; Martin PARMENTIER, dans *Bijdragen*, 52 (1991), p. 330-331.

68 Voir Colin J. HEMER, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (edited by Conrad H. GEMPF ; Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 49), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989, p. 408-410.

69 Voir HEMER, *The Book of Acts*, p. 362-363.

70 HEMER, *The Book of Acts*, p. 382.

71 Voir HEMER, *The Book of Acts*, p. 336-362.

72 BOISMARD - LAMOUILLE, *Les Actes des deux apôtres. Vol. 1*, p. xi.

73 Justin TAYLOR, *Les Actes des deux apôtres. Vol. 5 : Commentaire historique (Act. 9,1-18,22). Vol. 6 : Commentaire historique (Act. 18,23-28,31)* (Études bibliques, Nouvelle Série, 23 et 30), Paris, Lecoffre - Gabalda, 1994 et 1996 (le volume 4 est encore à paraître).

74 Voir Marie-Émile BOISMARD - Arnaud LAMOUILLE, *Le texte Occidental des Actes des Apôtres. Reconstitution et réhabilitation. Tome I : Introduction et textes. Tome II : Apparat critique, index*

tous les textes relatifs à Pierre dans cette section des Actes[76] ont un fondement historique et il cherche à reconstruire les faits. Pierre fut emprisonné par Agrippa I et, relâché de prison, il quitta Jérusalem. Bien que ces faits soient racontés en Ac 12, ils précèdent chronologiquement l'épisode de Corneille narré en Ac 10. Libéré avec la condition de ne plus revenir à Jérusalem, Pierre se serait d'abord rendu à Lydda (9,32-35) « non pas pour inspecter une communauté déjà existante mais pour y porter la foi »[77]. De là, il serait allé à Joppé pour enfin aboutir chez Corneille à Césarée Maritime (9,35-10,48). Pierre ne serait cependant pas le premier à accueillir des païens dans l'Église : « l'évangélisation des païens d'Antioche se serait produite (en l'an 39 environ) avant que Pierre ne quitte Jérusalem pour le voyage qui devait le conduire à Césarée (vers l'an 44) »[78]. Cependant, l'attitude de Pierre envers les païens aurait été à l'origine de l'assemblée de Jérusalem, à laquelle Paul n'aurait pas pris part. À ce moment, Pierre n'était plus le chef de la communauté. La date de la prise en charge de l'église de Jérusalem par Jacques correspondrait à la fin du règne d'Agrippa, qui serait mort en septembre/octobre 43. Après l'assemblée de Jérusalem, Pierre se serait rendu à Antioche. C'est alors qu'aurait eu lieu l'incident dont parle Ga 2,11-14.

En 1994, année où paraissait le volume 5 des *Actes des deux apôtres*, François Vouga publiait son *Geschichte des frühen Christentums*[79]. À lire l'introduction de cet ouvrage, on a l'impression qu'aux yeux de Vouga « la double œuvre lucanienne » n'a pas une grande importance parmi les sources littéraires dont dispose l'historien. Il la place parmi « les sources littéraires pour la période 80-100 après J.-C. » dans une liste qui nomme dans

---

des caractéristiques stylistiques, index des citations patristiques (Synthèse, 17), Paris, Recherche sur les Civilisations, 1985.

75 Voir Marie-Émile BOISMARD - Arnaud LAMOUILLE, *Les Actes des deux apôtres. Vol. 1 : Introduction et Textes ; Vol. 2 : Le sens des récits ; Vol. 3 : Analyses littéraires* (Études bibliques, Nouvelle Série, 12, 13, 14), Paris, Lecoffre - Gabalda, 1990.

76 Ac 9,32-35 ; 10,1-11,18 ; 12,1-17 ; 15.

77 TAYLOR, *Les Actes des deux apôtres*, vol. 5, p. 35.

78 TAYLOR, *Les Actes des deux apôtres*, vol. 5, p. 46.

79 François VOUGA, *Geschichte des frühen Christentums*, Tübingen - Basel, A. Francke, 1994 ; traduction française par Paul VOUGA : *Les premiers pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats*, Genève, Labor et Fides, 1997.

l'ordre l'évangile de Matthieu, l'épître aux Hébreux, l'épître de Jacques, la première épître de Clément, Lc et Ac, l'Apocalypse de Jean et l'évangile de Thomas[80]. L'ouvrage se divise en trois parties : les débuts du christianisme de Pâques à la mission paulinienne, le temps des apôtres et l'époque des écrits apostoliques. Dans chaque partie, Vouga traite successivement des personnes et des groupes en jeu, des modes et des débats et enfin des personnes et des œuvres.

Ce n'est que de façon très sporadique que Vouga touche aux données lucaniennes concernant Pierre. Ainsi, il considère Lc 5,1-11 comme une apparition post-pascale : « les apparitions à Pierre (cf. Lc 5,1-11 ; Mc 9,2-8) [...] sont toujours [étroitement liées] à la Galilée »[81]. Dans les trois pages qu'il consacre à Pierre quand il traite des personnes et des œuvres des débuts du christianisme, il se contente de signaler que Lc 9,57-62, un texte qui ne mentionne même pas Pierre, reprend les motifs vétérotestamentaires de la vocation d'Élisée[82]. Quand il traite du « concile des apôtres » et du « décret apostolique », comme premiers éléments des « modes et débats » du « temps des apôtres », il conclut d'une confrontation entre Ga 2,1-10 et Ac 15,1-29 « qu'une rencontre a eu lieu entre Paul, Pierre, Jacques (et Jean, selon Ga 2,9) à Jérusalem au cours de laquelle ont été discutées diverses questions concernant la reconnaissance de l'œuvre missionnaire de Paul auprès des païens et les conditions dans lesquelles elle devait être poursuivie »[83]. Pour ce qui est de la valeur historique d'Ac 15, Vouga écrit : « À mon sens, l'auteur des Actes des apôtres a composé cette scène dramatique à partir des renseignements fournis par les deux épisodes du récit paulinien de Ga 2,1-10 et 2,11-21 »[84]. Il en conclut que « l'historiographie des Actes des apôtres accorde à cette rencontre une dimension exceptionnelle en raison de son propre

---

80 Voir VOUGA, *Les premiers pas du christianisme*, p. 18.
81 VOUGA, *Les premiers pas du christianisme*, p. 31.
82 Voir VOUGA, *Les premiers pas du christianisme*, p. 69.
83 VOUGA, *Les premiers pas du christianisme*, p. 137.
84 VOUGA, *Les premiers pas du christianisme*, p. 138.

souci de montrer la continuité de l'histoire de la mission au travers des discontinuités de son développement entre Jérusalem et Rome »[85]. Nous sommes donc en présence d'un ouvrage qui s'intéresse assez peu à Pierre et qui, dans la plus pure tradition allemande, considère que les Actes des apôtres n'ont pas une grande valeur historique.

En 1997, année où paraît la traduction française du livre de Vouga, Étienne Trocmé publie *L'enfance du christianisme*[86], dont le troisième chapitre traite de « la première Église de Jérusalem ». Trocmé y reprend les positions de Cullmann à propos de Pierre. Bénéficiaire d'une des premières apparitions du Ressuscité, entouré d'un groupe qui « a l'allure d'une communauté religieuse »[87], Pierre, après s'être évadé de la prison d'Hérode Agrippa autour de la Pâque 44, cesse « d'exercer l'autorité suprême dans l'Église de Jérusalem [...]. De chef inspiré doté d'une autorité quasi-divine, il est descendu au rang d'évangéliste plus ou moins itinérant, dont la parole n'a plus auprès des frères de Jérusalem qu'un poids insuffisant pour clore un débat fondamental »[88]. À partir de ce moment, c'est Jacques, le frère du Seigneur, qui « devint le pape de l'Église de Jérusalem et, du même coup, de l'Église universelle »[89].

Toujours en 1997 paraît une étude en italien portant sur *Le prime comunità cristiane*[90]. Vittorio Fusco veut d'abord « partire dagli scritti a noi pervenuti, e individuare i vari filoni di tradizione, originariamente distinti, confluiti in essi » pour pouvoir, en fin de parcours, « tentare di collegarli ai gruppi, le persone, gli ambienti, che le medesime fonti ci permettono

---

85 VOUGA, *Les premiers pas du christianisme*, p. 139.
86 Étienne TROCMÉ, *L'enfance du christianisme*, Paris, Noesis, 1997.
87 TROCMÉ, *L'enfance du christianisme*, p. 40.
88 TROCMÉ, *L'enfance du christianisme*, p. 53.
89 TROCMÉ, *L'enfance du christianisme*, p. 54.
90 Vittorio FUSCO, *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini* (La Bibbia nella storia, 8), Bologna, Dehoniane, 1997.

in qualche misura di ricostruire »[91]. Comme Ferdinand Christian Baur[92], fondateur de l'école de Tübingen, Fusco découvre « deux mouvements d'orientation différente [... qui] ne sont [cependant] pas fondés, comme chez Baur, par l'attitude de Pierre ou de Paul en face de la loi juive, mais par leur façon de regarder et de présenter Jésus Christ »[93] : une tradition kérygmatique et une seconde tradition qui nous est parvenue sous la forme de la source Q.

Dans son premier chapitre, dédié à la tradition kérygmatique pascale, Fusco parle des discours des Actes des apôtres qui constituent une des sources par lesquelles nous pouvons connaître le kérygme. L'auteur voit dans ces discours l'œuvre du rédacteur, mais il reconnaît en même temps qu'ils peuvent contenir une « ripresa di elementi tradizionali »[94]. Pour Fusco, les formules de foi, que l'on retrouve surtout sur les lèvres de Pierre dans les Actes, expriment « il contenuto più originario della predicazione »[95].

Le second chapitre s'intéresse aux traditions sur le Jésus pré-pascal : la tradition de la source Q, la tradition johannique, les autres traditions pré-synoptiques et les traditions sur Jésus dans les écrits extra-canoniques. Près de la moitié du chapitre (vingt-six pages sur cinquante-quatre) est consacrée à l'étude de la source Q et touche par le fait même à l'évangile de Luc. Mais aucun passage de Lc traitant de Pierre n'est concerné.

C'est le troisième chapitre, celui où Fusco traite des « gruppi, tendenze, tensioni » dans le christianisme des origines, qui concerne davantage l'objet de notre thèse. Fusco commence

---

91 FUSCO, *Le prime comunità cristiane*, p. 44.

92 Voir Ferdinand Christian BAUR, « Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom », dans *Tübinger Zeitschrift für Theologie*, 4 (1831), p. 61-206 ; repris dans *Ausgewählte Werke in Einzelausgaben I : Historisch-kritische Untersuchungen zum Neuen Testament* (Klaus SCHOLDER [éditeur]), Stuttgart - Bad Cannstatt, Friedrich Frommann, 1963, p. 1-146.

93 Jacques GUILLET, « Bulletin d'exégèse du Nouveau Testament; Évangiles Synoptiques et Actes des Apôtres », dans *Recherches de science religieuse*, 86 (1998), p. 435.

94 FUSCO, *Le prime comunità cristiane*, p. 78.

95 FUSCO, *Le prime comunità cristiane*, p. 87.

par parler des sources disponibles, c'est-à-dire le corpus paulinien et les Actes des apôtres. À propos des Actes, il écrit :

> Indubbiamente il racconto lucano, rispetto a tanti aspetti che a noi sarebbe a cuore conoscere, soprattutto della vita quotidiana delle comunità, si presenta estremamente lacunoso [...]. Si tratta non della prima « storia della chiesa » bensì di una « monografia storica », che vuol ricostruire solo determinate vicende, anche se di fatto sono tra le più decisive[96].

Malgré cela, quand il parle de « la prima comunità di Gerusalemme » (p. 194-198), Fusco voit dans « le tradizioni soggiacenti ai primi capitoli degli Atti »[97] une source importante pour la reconstruction historique. Il ne dit pourtant rien dans ces pages à propos de Pierre ou des Douze. En traitant du groupe helléniste et de l'évangélisation des païens (p. 198-215), il note que « Il racconto lucano riserva a Pietro l'onore di avere per primo ammesso al battesimo un incirconciso »[98] et il voit comme fondée historiquement l'activité missionnaire itinérante de Pierre rapportée par les Actes. Mais, quand il traite de l'accord de Jérusalem, il le fait « partendo soprattutto dal resoconto paolino (Gal 2,1-10) e sussidiariamente da quello lucano (At 15) »[99]. C'est pourquoi il considère que la réunion fut provoquée par les gens d'Antioche et non par ceux de Jérusalem.

Dans son quatrième et dernier chapitre, Fusco résume ses chapitres 2 et 3 et cherche à préciser « la dinamica delle prime tradizioni cristiane » (p. 276-280). On constate avec étonnement que ni le nom de Pierre, ni celui des Douze ne sont liés par Fusco à une de ces premières traditions. Cela est-il dû au fait que le critère utilisé par Fusco pour distinguer les deux traditions qu'il a identifiées est exclusivement christologique ? Quoi qu'il en soit, nous sommes en présence d'une étude historique qui ne laisse que bien peu de place à Pierre et aux Douze.

---

96 FUSCO, *Le prime comunità cristiane*, p. 177-178.
97 FUSCO, *Le prime comunità cristiane*, p. 194.
98 FUSCO, *Le prime comunità cristiane*, p. 198.
99 FUSCO, *Le prime comunità cristiane*, p. 219.

Enfin, en 1998, Étienne Nodet et Justin Taylor ont produit un *Essai sur les origines du christianisme*[100]. Partant du fait que « depuis toujours, les chrétiens connaissent deux rites fondamentaux et complémentaires : le baptême et l'eucharistie », ces deux auteurs avancent l'hypothèse que « le milieu d'origine [de ces institutions] se rattache aux esséniens, chez qui le baptême sanctionne un parcours d'initiation, et dont le geste communautaire essentiel est un repas eschatologique où dominent le pain et le vin »[101].

Dans leur effort pour démontrer leur thèse, Nodet et Taylor, après avoir traité du bon usage des sources (p. 2-35), présentent « deux épisodes remarquables » (p. 36-51) dont le premier est celui de la visite de Pierre chez Corneille (p. 36-44). On précise d'abord que Pierre « n'aurait pas été le premier à visiter des païens, et [que] le récit aurait surtout pour fonction d'asseoir l'autorité de Pierre, en montrant et qu'il a été le premier à faire une telle action et surtout qu'il a su maintenir la communion avec Jacques »[102]. On se demande ensuite si « l'ordre de Pierre [de les baptiser au nom de Jésus (10,48)] consisterait simplement à admettre la maisonnée comme candidats à suivre [une procédure avec un certain nombre d'étapes et de rites], et non à envoyer tout le monde à un *miqveh* quelconque »[103]. Mais, comme le but poursuivi par l'étude de ces deux scènes vise « la mise en relief du baptême et de la fraction du pain »[104], Nodet et Taylor ne poussent pas davantage l'analyse de l'épisode de Pierre chez Corneille et la figure de Pierre est pratiquement absente du reste du parcours visant à démontrer leur thèse de départ. Ainsi, bien que ces auteurs aient une attitude nettement plus favorable que celle de Vouga à l'égard des Actes comme source historique, nous sommes de nouveau en présence d'un ouvrage qui s'intéresse très peu à Pierre.

---

100 Étienne NODET - Justin TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme. Une secte éclatée* (Initiations), Paris, Cerf, 1998.
101 NODET - TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme*, p. VII.
102 NODET - TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme*, p. 38-39.
103 NODET - TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme*, p. 41.
104 NODET - TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme*, p. 115.

b. Ouvrages sur Pierre

En 1974, Stanislas Dockx esquissait un « essai de chronologie pétrinienne »[105] :

> L'article discute les problèmes historiques posés par l'activité missionnaire de l'apôtre Pierre et s'efforce de dater avec précision et de façon critique les principaux épisodes, notamment : son arrestation à Jérusalem en 41, son premier séjour à Rome de 42 à 45, l'incident d'Antioche en 49 (Pierre y demeure sept ans), et le second séjour romain terminé par le martyre en 67[106].

Les seules données des Actes touchant Pierre qui sont discutées par Dockx sont l'emprisonnement durant la fête des Azymes en 12,3 et son passage à Jérusalem en 15,7. La discussion cherche à donner une datation correcte à ces événements.

En 1976, Pierre Gibert publie *Les premiers chrétiens découvrent Pierre*. Il décrit ainsi son projet : « Nous voudrions saisir le *mouvement de recherche* effectué par la première génération chrétienne pour prendre conscience de la nature et du rôle de la personne de Pierre »[107]. Il s'intéresse surtout aux textes concernant Pierre qui sont en dehors des évangiles synoptiques :

> nous ne retiendrons pas les évangiles de Matthieu, de Marc et de Luc, sinon par allusion ou pour éclairer d'autres textes par comparaison. [...] Car il y a dans le Nouveau Testament, en dehors des Évangiles synoptiques, une série de textes qui nous laissent entendre qu'entre ces récits évangéliques et la reconnaissance définitive de l'autorité de Pierre il y a eu, sinon des doutes, du moins des lenteurs et des évolutions[108].

L'approche de Gibert est donc historique. Mais il cherche moins à percevoir le Simon de l'histoire qu'à saisir comment les premiers chrétiens ont compris Pierre : « Ainsi, tout en

---

105 Stanislas DOCKX, « Essai de chronologie pétrinienne », dans *Recherches de science religieuse*, 62 (1974), p. 221-241 ; repris sous le titre « Chronologie de la vie de saint Pierre », dans DOCKX, *Chronologies néotestamentaires et vie de l'Église primitive. Recherche exégétique*, Gembloux, Duculot, 1976, p. 129-146.

106 DOCKX, « Essai de chronologie », p. 221.

107 Pierre GIBERT, *Les premiers chrétiens découvrent Pierre. Comment ils inventent l'Église. Une lecture du Nouveau Testament. La vie, l'esprit, le texte* (Croire aujourd'hui), Paris, Desclée de Brouwer, 1976, p. 14.

108 GIBERT, *Les premiers chrétiens découvrent Pierre*, p. 13-14.

tenant compte de l'histoire présentée par l'auteur du livre des *Actes des Apôtres* et par celui du quatrième évangile, nous essaierons de percevoir cette histoire dans l'*histoire des documents* eux-mêmes, c'est-à-dire selon leur ordre d'apparition dans le temps »[109].

Après avoir exposé son projet et sa méthode (chapitre 1 : p. 13-19), Gibert présente un survol très sommaire de « Ce que les Actes des Apôtres nous disent de Pierre » (chapitre 2 : p. 23-26) : l'élection de Matthias, la première prédication aux païens, l'assemblée de Jérusalem. Le chapitre 3 s'intéresse à l'épître de saint Paul aux Galates (p. 27-31), le chapitre 4 aux deux témoins d'Ap 11 (p. 35-39).

La deuxième partie du petit livre de Gibert propose « Une lecture seconde des Actes des apôtres ». Après avoir précisé en introduction (p. 43-46) « Le projet théologique des Actes », l'auteur s'intéresse au récit d'Ananie et Saphire (Ac 5,1-11 : p. 47-52) et à son intégration (p. 53-56). Les deux derniers chapitres de cette section étudient respectivement « la délivrance de Pierre (Ac 12) » (p. 57-66) et « l' "assemblée de Jérusalem" (Ac 15) » (p. 67-74).

Dans la troisième et dernière partie de son ouvrage intitulée « Au terme d'une évolution », Gibert s'intéresse d'abord à « Pierre dans l'Évangile de Jean » (p. 77-81) et à « Pierre à l'imitation du Christ ? (Jn 21) » (p. 83-87). Il conclut cette section par deux chapitres de synthèse : « Pierre et l'Église en marche » (p. 89-93) et « Une Église dans l'Histoire » (p. 95-98).

Nous sommes donc en présence d'un ouvrage dont la perspective historique est assez originale. Mais c'est un livre très bref qui ne traite que partiellement et très sommairement des données des Actes traitant de la figure de Pierre.

---

109 GIBERT, *Les premiers chrétiens découvrent Pierre*, p. 19.

Dix ans plus tard (1986), dans *Simon Peter : from Galilee to Rome*, Carsten Peter Thiede veut retrouver « the genuine historical Peter »[110]. Il fait une lecture très harmonisante des textes. Tous les détails sont historiques et doivent être inclus dans une reconstitution des faits : « We have gleaned fragments of complementary information from all four evangelists. Even when they differ in detail or in the scope of events depicted (as historical accounts tend to do even today), they never contradict each other »[111].

Ainsi, la première rencontre entre Jésus et Pierre s'effectue alors que ce dernier, revenant d'un pèlerinage pascal à Jérusalem, s'arrête à Béthanie pour saluer son frère André, qui est disciple de Jean Baptiste. Jésus invite alors les deux frères ainsi que Jacques et Jean (les fils de Zébédée), Philippe et Nathanaël à l'accompagner en Galilée. Après un certain temps où Jésus prêche seul, il revient à Capharnaüm, où il retrouve le groupe de Béthanie. C'est là que Pierre met sa barque à la disposition de Jésus pour qu'il puisse enseigner la foule. Puis survient la pêche miraculeuse et les quatre pêcheurs associés en affaire quittent leur travail pour devenir disciples du prêcheur itinérant. De plus, le silence de Luc à propos de la rebuffade essuyée par Pierre après qu'il eut reconnu en Jésus le messie (Mc 8,31-33 || Mt 16,21-23) ne s'explique pas par un désir de présenter Pierre sous un jour meilleur : « Luke, at any rate, knew of the existence of the Gospel of Mark and used it ; he must have realized that knowledge of this scene would spread with or without him »[112]. Ce silence lucanien est

---

110 Carsten Peter THIEDE, *Simon Peter : from Galilee to Rome*, Exeter, Paternoster Press, 1986, p. 9.

111 THIEDE, *Simon Peter*, p. 32.

112 THIEDE, *Simon Peter*, p. 32. Thiede écrit : « the Gospel according to St. Mark is our earlier source for the first half of Peter's career, and its historical value is increased by the connection between the writer and the Apostle himself » (p. 19). « Thiede [...] may be one of the few scholars in the world who still accepts the José O'Callaghan claim ! » (Raymond Edward BROWN, recension de THIEDE, *Simon Peter*, dans *Biblica*, 68 (1987), p. 583), à savoir que le fragment de papyrus 7Q5 correspondrait à Mc 6,52-53. Selon THIEDE, Marc doit être daté avant AD 50 (p. 18). Voir José O'CALLAGHAN, « Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrân ? », dans *Biblica*, 53 (1972), p. 91-100 ; « Tres probables papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrân », dans *Studia papyrologica*, 11 (1972), p. 83-89 ; *Los papiros griegos de la cueva 7 de Qumrân* (Biblioteca de autores cristianos, 53), Madrid, Editorial Católica, 1974 ; *Los primeros testimonios del Nuevo Testamento. Papirologia neotestamentaria* (En los orígenes del cristianismo, 7), Córdoba, Ediciones El Almendro, 1995. Voir aussi THIEDE, « 7Q - Eine Rückkehr zu den neutestamentlichen Papyrusfragmenten in der siebten Höhle von Qumran », dans *Biblica*, 65 (1984), p. 538-559 et dans *Biblica*, 66 (1985), p. 261 ; *Die*

d'ailleurs compensé par la mention, propre à Luc, de la prière de Jésus pour Pierre (22,31-32), qui vient confirmer Mt 16,16-19.

Dans la deuxième partie du livre (Pierre dans les Actes et les lettres de Paul), Thiede croit fermement à l'exactitude historique de tous les faits rapportés par les Actes. Ayant fixé une datation très haute pour le tome II de l'œuvre de Luc (62), il croit que « Peter's portrait in Acts, even if based on this solitary witness for the first twelve and a half chapters, is *a priori* not questionable, but reliable »[113]. Pierre lui-même n'était-il pas une des sources de Luc (p. 107) ? Thiede considère également que les discours prononcés par Pierre dans les Actes sont authentiques : « We have the gist of their contents ; but (and this is decisive) this 'gist' is, as far as one can see, true to character. [...] Peter's speeches in Acts are entirely consistent with his manner of arguing in his letters where they deal with related subjects and concepts »[114]. Quand il s'agit de préciser la destination mystérieuse d'Ac 12,17, Thiede commence par citer Ez 12,3 : « tu émigreras... vers un autre lieu ». Comme cet autre lieu est Babylone et comme Pierre conclut sa première lettre en offrant aux destinataires les salutations de « la communauté des élus qui est à Babylone » (1 P 5,13), c'est-à-dire Rome, Thiede conclut que c'est dans la capitale de l'Empire que Pierre s'est rendu après son évasion. Il revient à Jérusalem pour le concile raconté en Ac 15 et Ga 2,1-10. La troisième partie du livre de Thiede traite des dernières années de Pierre et déborde donc les données lucaniennes.

ältestes Evangelien-Handschrift ? Der Fund der Markus-Fragments von Qumran und die Anfänge der schriftlichen Überlieferung des Neuen Testaments, Wuppertal, R. Brockhaus, 1986 ; traduction française : *Qûmran et les Évangiles. Les manuscrits de la grotte 7 et la naissance du Nouveau Testament. Le fragment 7Q5 est-il le plus ancien manuscrit de l'Évangile de Marc ?*, Paris, F.-X. de Guibert, 1994. Voir enfin Émile PUECH, *Qoumrân et les manuscrits de la mer Morte*, Paris, Cerf, 1997, qui conclut : « Ainsi 7Q5 qui était cependant la plus solide des hypothèses proposées n'est sûrement pas à identifer à Mc 6,52-53 » (p. 281).

113 THIEDE, *Simon Peter*, p. 103.

114 THIEDE, *Simon Peter*, p. 110.

La haute datation des évangiles et des Actes préconisée par Thiede ne fait pas l'unanimité et demeure moins certaine qu'il ne le laisse croire. Sa tendance à harmoniser les données parfois contradictoires des évangiles et son acceptation *a priori* de l'exactitude historique des données des Actes ont paru très suspectes aux critiques[115]. Tout cela invite à la prudence en face des conclusions de Thiede.

En 1989, André Méhat publie un essai historique sur Pierre[116]. L'ouvrage est fortement influencé par le courant récent qui cherche, tout comme Hemer et Thiede, à donner une datation plus haute aux écrits du NT, courant représenté en particulier par John Arthur Thomas Robinson[117], Claude Tresmontant[118] et Jean Carmignac[119]. De plus, Méhat affirme que Luc est « un historien scrupuleux, n'en déplaise à beaucoup »[120]. Selon cet auteur, le ministère de Pierre et des Douze dans l'église de Jérusalem s'exerce dans une liberté surveillée. Assez tôt, « la principale activité des Apôtres s'exerçait [...] maison par maison »[121] (Ac 5,42). À cause de la persécution qui commence avec le martyre d'Étienne,

---

115 « Malheureusement, la forme littéraire de *vita*, adoptée ici par l'auteur, est un peu trop harmonisante et linéaire et ne met pas suffisamment en relief les accents théologiques des auteurs des différents écrits du Nouveau Testament : mettre pratiquement sur le même pied les discours pétriniens des Actes et les lettres de Pierre, que C. Thiede accepte comme authentiques, doit nous inciter à une certaine prudence » (Thomas P. OSBORNE, dans *Revue théologique de Louvain*, 19 (1988), p. 89). « My overall evaluation of Thiede's portrait of Peter is that 10% is fact, 10% is highly plausible, and 80% is guesswork - so bold in character that less than 30% of the guesswork is likely to be correct » (BROWN, dans *Biblica*, 68 (1987), p. 584). « *Simon Peter* de Thiede es un ejemplo de lo que nunca debería escribir un exegeta » (José Pedro TOSAUS ABADÍA, « Algunas publicaciones recientes sobre san Pedro », dans *Estudios bíblicos*, 46 (1988), p. 398).

116 André MÉHAT, *Simon dit Kèphas. La vie clandestine de l'Apôtre Pierre. Essai historique* (Bible et vie chrétienne), Paris, Lethielleux, 1989.

117 Voir MÉHAT, *Simon dit Kèphas*, p. 162. Voir aussi John Arthur Thomas ROBINSON, *Redating the New Testament*, London, SCM Press, 1976 ; traduction française par Marie DE MÉRODE : *Redater le Nouveau Testament* (Bible et vie chrétienne, référence), Paris, Lethielleux, 1987. Voir aussi la recension du livre de Robinson faite par MÉHAT dans *Revue d'histoire des religions*, 206 (1989), p. 310-312.

118 Voir Claude TRESMONTANT, *Le Christ hébreu : la langue et l'âge des évangiles* (Espaces libres, 35), Paris, Albin Michel, 1982. Voir aussi la réponse de Pierre GRELOT, *Évangiles et Tradition apostolique. Réflexions sur un certain « Christ hébreu »*, Paris, Cerf, 1984.

119 Voir Jean CARMIGNAC, *Naissance des évangiles synoptiques*, Paris, O.E.I.L., 1983. Voir aussi la réponse de Pierre GRELOT, *L'origine des évangiles. Controverse avec Carmignac*, Paris, Cerf, 1986.

120 MÉHAT, *Simon dit Kèphas*, p. 28.

121 MÉHAT, *Simon dit Kèphas*, p. 91.

« il se pourrait [...] que Pierre ait adopté [...] une conduite prudente »[122]. Lorsque Paul et Barnabé viennent à Jérusalem (11,27-29), ils arrivent en pleine persécution : Jacques frère de Jean vient d'être tué et Pierre est emprisonné. Et si Paul ne dit rien de cette visite en Ga, c'est qu'il aurait participé avec Barnabé à l'évasion de Pierre. Le statut d'évadé aurait condamné ce dernier à la clandestinité. Il reviendra secrètement à Jérusalem pour l'assemblée décrite en Ac 15.

En 1992, Christian Grappe fait paraître *D'un Temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem*[123]. Il y traite longuement des textes des Actes qui portent sur Pierre en utilisant les principes d'analyse de la critique historique classique. Selon lui, la communauté primitive de Jérusalem se serait largement inspirée du modèle essénien[124] tant dans son organisation que dans le développement de son ecclésiologie : « elle revendiqua le privilège d'être le Nouveau Temple au sein duquel les prérogatives réservées traditionnellement au grand prêtre se trouvaient exercées tout particulièrement par Céphas que l'on reconnaissait mandaté pour cela (Mt 16,18-19) »[125]. Cependant, la dynamique missionnaire provoquée par l'expulsion des hellénistes (Ac 8,1) fit en sorte que l'on passa « de la fraternité chaleureuse et teintée d'essénisme des origines à l'Église mère dont la responsabilité s'étendait désormais à des communautés qui voyaient le jour un peu partout dans l'Empire romain »[126]. Cet effort de contrôle sur les autres églises locales n'alla pas sans frictions. Celles-ci culminèrent dans l'incident d'Antioche (Ga 2,11-14), où « Paul refusa de céder à la pression des émissaires de Jacques » mais où Pierre « s'inclina et échoua dans sa tentative ultérieure de convaincre le frère du Seigneur et son parti [...] de la

---

122 MÉHAT, *Simon dit Kèphas*, p. 92.

123 Christian GRAPPE, *D'un Temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem* (Études d'histoire et de philosophie religieuses, 71), Paris, Presses universitaires de France, 1992.

124 À propos de l'existence possible d'une communauté essénienne à Jérusalem au temps de Jésus, voir Bargil PIXNER, « Jerusalem's Essene Gateway. Where the Community Lived in Jesus' Time », dans *Biblical Archaeology Review*, 23,3 (May/June 1997), p. 23-31.64.66.

125 GRAPPE, *D'un Temple à l'autre*, p. 309.

126 GRAPPE, *D'un Temple à l'autre*, p. 139.

légitimité de sa conduite »[127], ce qui provoqua son départ définitif de la scène jérusalémite. Grappe lui-même reconnaît « la part d'aléa inhérente à une reconstitution de ce genre »[128].

En 1994, paraît une étude de Michael Goulder : *A Tale of Two Missions*[129]. L'édition américaine est intitulée *St. Paul versus St. Peter : A Tale of Two Missions*, ce qui laisse croire que l'ouvrage traite du lien entre ces deux personnages historiques. Mais ce n'est pas le cas. Goulder développe en la corrigeant la thèse dite des deux missions proposée par Ferdinand Christian Baur en 1831[130] :

> From as far back as we can trace it (to the 40s) there never was a single, united church. There were (in fact from the 30s) two missions : one run from Jerusalem, with Peter and the sons of Zebedee in charge, and later James, Jesus' brother, and other members of his family ; the other run by Paul, from various centres. The two missions were agreed about the supreme significance of Jesus, but they disagreed about almost everything else [...][131].

Lier le courant le plus conservateur avec le nom de Pierre n'est pas un choix heureux. Comme l'indique Goulder, « we should strictly speaking remember that after his death both sides claimed Peter as having been for them »[132]. « The Jerusalem Christians [...] took the label 'of Cephas', the Petrines because Peter had been Jesus' leading disciple ; but the real leader of the Jerusalem church in the vital period form 50 to 60 was James, Jesus' brother »[133].

---

127 GRAPPE, *D'un Temple à l'autre*, p. 310.

128 GRAPPE, *D'un Temple à l'autre*, p. 138. À noter la critique de Charles PERROT, dans *Jésus. Christ et Seigneur des premiers chrétiens. Une christologie exégétique* (Jésus et Jésus Christ, 70), Paris, Desclée, 1997, p. 172, note 3 : « La thèse peut de prime abord sembler étrange ; elle est bien étayée. Mais tient-elle suffisamment compte de la réaction anti-sacerdotale du premier christianisme, sinon de Jésus lui-même ? L'auteur de l'Épître aux Hébreux applique, certes, le titre de grand-prêtre à Jésus, mais après avoir souligné la distance radicale entre les deux sacerdoces ».

129 Michael GOULDER. *A Tale of Two Missions*, London, SCM Press, 1994. Nous citons à partir de l'édition américaine : *St. Paul Versus St. Peter : A Tale of Two Missions*, Louisville, Westminster / John Knox, 1995.

130 Voir ci-dessus, note 92.

131 GOULDER, *A Tale of Two Missions*, p. ix-x.

132 GOULDER, *A Tale of Two Missions*, p. 125.

133 GOULDER, *A Tale of Two Missions*, p. 188.

Quoi qu'il en soit de cette théorie et de l'argumentation de Goulder en sa faveur, il reste que rien de véritablement significatif ne ressort à propos de Pierre dans ce livre. Ainsi, comme bien des auteurs, Goulder note que Luc adoucit considérablement sa présentation de Pierre (p. 19). Selon lui, Ga 2,1-10 fait référence à l'assemblée de Jérusalem. « Luke gives a somewhat inflated account of the same incident in Acts 15 : what had been a private meeting has become a Council approaching the size of Vatican II. But the 'decree' issued at the end of the meeting is probably roughly what was agreed »[134]. Le parallèle établi entre Pierre et Paul dans les Actes est de nouveau signalé. « But somehow, Paul's miracles fail quite to impress as Peter's do. [...] So it seems as if Luke is doing his best to keep the scores level »[135]. Donc, malgré un titre prometteur, le livre de Goulder ne fait pas véritablement avancer le débat sur la figure historique de Pierre.

La même année paraît une volumineuse étude de Roland Minnerath : *De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'Église apostolique*[136]. L'auteur propose un regard neuf sur l'histoire de l'Église primitive (de 30 à 70) en se servant de Pierre comme fil conducteur : « la trajectoire qui va de Jérusalem à Rome a été balisée par les différentes étapes du ministère de Pierre »[137].

Selon cette lecture, le problème majeur auquel l'Église devait faire face était celui de l'unité et c'est Pierre qui a présidé à celle-ci. Après avoir bénéficié de la première apparition du Christ ressuscité, Pierre est à la tête de la première communauté à Jérusalem. Il prend l'initiative de baptiser un païen et fait ratifier son choix par une assemblée apostolique. Après le départ de Pierre, Jérusalem cesse d'être l'Église-mère. Au même moment les diverses factions se développent et rivalisent entre elles. Les judaïsants sont opposés à Paul

---

134 GOULDER, *A Tale of Two Missions*, p. 26.
135 GOULDER, *A Tale of Two Missions*, p. 58.
136 Roland MINNERATH, *De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'Église apostolique* (coll. Théologie historique, 101), Paris, Beauchesne, 1994.
137 MINNERATH, *De Jérusalem à Rome*, p. 577.

tandis que les communautés johanniques, marquées par des dissidences internes, côtoient les communautés pauliniennes sans qu'il y ait compénétration entre les deux groupes. C'est Pierre qui recommande Paul et ses lettres aux communautés johanniques (2 P). C'est également lui qui fait une synthèse des thèmes de la prédication apostolique et de la théologie paulinienne (1 P). Même après son martyre sous Néron (65), la mission de Pierre en faveur de l'unité se poursuit. En ajoutant Jn 21 au corpus du quatrième évangile, Jean le presbytre (qui n'est pas le disciple bien-aimé) souligne la permanence du ministère de celui que le Christ a chargé de « paître son troupeau ». Cette permanence du ministère de Pierre se verrait confirmée par l'Apocalypse et par le fait que l'Église de Corinthe demande à l'Église de Rome de l'aider à résoudre ses conflits internes. La réponse romaine est contenue dans la première épître de Clément aux Corinthiens, que Minnerath fait remonter à 70.

Contrairement à Goulder, Minnerath donne une grande valeur historique aux données de Lc et des Actes. S'appuyant entre autres sur Lc 5,1-11 et Lc 24,34, il affirme que Jésus, dès avant Pâques, avait confié à Pierre une mission particulière en vue de l'avenir, mission confirmée par la protophanie. Interprétant Lc 22,31-32, Minnerath croit qu'après Pâques Pierre a fait revenir les Douze de la Galilée à Jérusalem, où il les rassemble autour de lui avant la venue de l'Esprit. Après la Pentecôte, Pierre est chef de l'Église. Son œuvre poursuit celle de Jésus : il prêche, guérit et préside en juge eschatologique. Minnerath va même jusqu'à affirmer que « Les discours de Pierre, en Ac 1-10, contiennent l'écho du kérygme de l'Apôtre dans les années 30 à 36 »[138], et que « Autour de Pierre la communauté primitive est réunie pour l'anamnèse de la nuit pascale (cf. Ac 12,3.12), et interprète le récit de l'exode comme typologie du baptême et tension vers le retour glorieux du Seigneur ressuscité »[139] ! Le texte d'Ac 12 est beaucoup moins catégorique que Minnerath le prétend sur ce dernier point.

---

138 MINNERATH, *De Jérusalem à Rome*, p. 110.
139 MINNERATH, *De Jérusalem à Rome*, p. 111.

Pour Minnerath, la conversion de Corneille et son baptême, dont l'initiative revient à Pierre, marquent effectivement l'entrée du premier païen au sein de l'Église en 39. Mais la présentation de Luc n'est pas tout à fait exacte. « Ce que l'on appelle l' "assemblée apostolique" - voire le "concile de Jérusalem" - se comprend mieux dans le cadre de Ac 11,1-18, au retour de Pierre de Césarée »[140]. Paul et Barnabé ne participent pas à ladite assemblée, qui entérine la pratique missionnaire de Pierre et décide de ne rien imposer aux païens. C'est deux ans plus tard, en 41, qu'a lieu la rencontre avec les « colonnes » (Ga 2,9) où l'on se contente de reconnaître que la pratique de l'église d'Antioche est conforme à celle de Pierre. Pour ce qui est du décret d'Ac 15, il a été édicté par le seul Jacques. Envoyé à Antioche et ratifié par Pierre, qui est alors à la tête de cette église locale, c'est ce décret qui est à l'origine de l'incident dont parle Ga 2,11-14. Ce « conflit d'Antioche » aurait eu lieu au moment où Paul et Barnabé revenaient de leur voyage missionnaire (voir Ac 14,26-28) et c'est cette question qui serait la véritable cause du différend entre les deux missionnaires (voir Ac 15,36-40).

Minnerath identifie l'« autre destination » vers laquelle Pierre se met en route (Ac 12,17) comme étant Rome. Pierre s'y rendit alors pour un premier séjour (42-48). Il se serait ensuite installé à Antioche, où « Luc aurait [...] vécu quelque sept ans dans l'entourage de Pierre et connu Marc »[141]. Pendant ces années, Luc aurait songé à un premier plan des Actes : qui se serait limité à la geste de Pierre jusqu'à son arrivée à Rome. Mais, en 58, Luc se rend à Césarée auprès de Paul prisonnier (voir Ac 23,23-26,32). À cette occasion, il « se rend compte que Paul a réalisé une œuvre d'évangélisation auprès des païens de plus grande envergure que Pierre. Il décide alors de lui consacrer un cycle d' "actes", comme il l'avait fait pour Pierre. Son second livre ne s'arrêterait donc plus à l'évocation du premier voyage de

140 MINNERATH, *De Jérusalem à Rome*, p. 76.
141 MINNERATH, *De Jérusalem à Rome*, p. 328.

Pierre à Rome, mais à celui de Paul »[142]. Cela expliquerait le silence d'Ac 12,17 sur la destination de Pierre.

On retrouve chez Minnerath la même tendance que chez Hemer. Thiede et Méhat. Selon lui, presque tous les livres du Nouveau Testament sont authentiques[143] et tous les écrits néotestamentaires, hormis les lettres de Paul, reçoivent une date très haute[144]. C'est une bonne chose que de remettre en cause ce qui apparaît trop souvent comme des dogmes intouchables. Mais un présupposé semble se cacher derrière cette mode, à savoir que, plus un texte serait près de l'événement raconté, plus il serait vrai[145], ce qui n'est pas nécessairement le cas.

---

142 MINNERATH, *De Jérusalem à Rome*, p. 338.

143 Les rares exceptions sont les suivantes : *Éphésiens* n'est pas une lettre mais une homélie écrite par Timothée. « Mais il est possible qu'il (Paul) ait eu l'occasion d'en souhaiter la diffusion » (p. 383-384). Les pastorales (1-2 Tm, Tt) seraient de la main de Luc, mais c'est Paul qui a donné des indications à son collaborateur pour les écrire (voir p. 409). La deuxième lettre de Pierre serait l'œuvre de Jude. « Servant de secrétaire à Pierre, il aurait commencé à écrire *2 Pierre*, comme un testament à teneur générale de ce dernier » (p. 432). « Jude a pu se trouver aux côtés de Pierre, alors que celui-ci effectuait une tournée missionnaire en Asie mineure » (p. 433). « *1 Pierre* a été revêtu d'une forme épistolaire grâce à la plume de Sylvain (1 P 5,12). Pierre a dû lui confier le soin d'adapter son homélie, pour lui donner sa forme littéraire actuelle, dans un grec classicisant, et l'adresser aux communautés d'Asie » (p. 459). L'Apocalypse ne peut être attribuée au même auteur que le quatrième évangile et les épîtres de Jean, mais « Jean, auteur de l'*Apocalypse*, appartient à l'univers johannique, par sa localisation et ses destinataires asiates » (p. 532).

144 « Vers 45, composition de l'épître de *Jacques*. Entre 45 et 50, publication probable de *Matthieu* araméen. [...] Vers 50, composition à Jérusalem de l'évangile de *Jean*. 51 : De Corinthe, Paul écrit *1 Thessaloniciens* et *2 Thessaloniciens*. [...] 54-56 : Paul écrit *Galates*, *1 Corinthiens*, *Philippiens* et *2 Corinthiens*. [...] 55 : Des versions grecques de l'évangile de *Matthieu* sont publiées en Galilée du Nord et en Syrie. Paul passe l'hiver 57-58 en Syrie, il y compose *Romains*. [...] De sa captivité à Césarée (58-60) datent *Philémon*, *Colossiens*. Le Presbytre, auteur du IV^e^ évangile, a quitté Jérusalem pour Éphèse. Il y entreprend une nouvelle rédaction de *Jean*. [...] Au début des années 60, le Presbytre compose une nouvelle version de *Jean* 1-20, et rédige *1-2-3 Jean*. 62 : [...] Avant la fin de la captivité de Paul, publication en Asie de l'homélie aux Éphésiens. 63 : Peu après la libération de Paul, Luc publie son évangile et le livre des *Actes*. A Éphèse, où Paul, libéré, a brièvement séjourné, Luc rédige pour lui *1 Timothée* et *Tite*. *Jude* et *2 Pierre* sont envoyées à des communautés d'Asie mineure. [...] Début 65, Pierre fait écrire *1 Pierre* par Sylvain. 65 : Avant de s'enfuir de Rome, Marc met définitivement au point son évangile. [...] Hiver 65 : envoi de l'homélie aux *Hébreux* de Rome. [...] Automne 66 : [...] Envoi de *2 Timothée*. [...] 69 : publication définitive de *Jean* à Éphèse. [...] L'apocalypse est publiée en Asie mineure fin 69 » (p. 592-595). De plus, la *Didachè* daterait du début des années 60, *1 Clément* de 70.

145 C'est ce que semble suggérer le titre de l'ouvrage de Philippe ROLLAND, qui s'inscrit dans la même ligne de haute datation : *L'origine et la date des évangiles. Les témoins oculaires de Jésus*, Paris, Saint-Paul, 1994 (nous sommes responsables du soulignement dans le titre).

C'est avec le livre de Minnerath que se termine notre tour d'horizon des études à caractère historique portant soit sur les Actes, soit sur Pierre. Le nombre de ces études montre combien cet effort de reconstruction historique est important et nécessaire. Mais, en même temps, la grande variété des hypothèses avancées indique combien il est difficile d'arriver à des conclusions sûres en ce domaine[146]. De plus, en donnant autant de poids à la figure historique de Pierre, on risque parfois de reléguer dans l'ombre la figure théologique de Pierre telle qu'elle est présentée dans l'œuvre de Luc. Or, ce qui intéresse Luc dans son œuvre, ce ne sont pas d'abord les éléments biographiques relatifs à Pierre. Ni sa naissance, ni la poursuite de sa carrière missionnaire, ni sa mort ne sont racontées dans l'œuvre de Luc. L'intérêt lucanien pour Pierre est d'un autre ordre. D'où l'importance des ouvrages qui s'intéressent davantage à la théologie de Luc.

Les études s'intéressant à la figure de Pierre dans la rédaction lucanienne

Depuis la publication de la thèse de Dietrich et la parution de l'étude œcuménique *Peter in the New Testament*, les auteurs s'intéressant au portrait lucanien de Pierre dans une perspective *redaktionsgeschichtliche* n'ont pas manqué non plus. Ainsi, dans un article de 1975, Dietfried Gewalt cherche à faire une « ganzheitlichen Exegese » du portrait lucanien de Pierre. Il conclut :

> *daß es ein lukanisches Petrusbild im strengen Sinne nicht gibt.* Von einem Bild wäre Abgeschlossenheit, Individualisierbarkeit zu verlangen. Petrus aber ist nur ein tragendes Funktionselement in einem Text, der von der Forschung als lukanisches Doppelwerk bezeichnet wird. Hier hat er die *Aufgabe, den Zwölferkreis personal greifbar zu machen*, der die Kontinuität der Verkündigung von den Anfängen des Auftretens Jesu bis zur endgültigen Legitimierung der Heidenmission garantiert. Unter diesem Aspekt läßt Lukas ihn auf- und abtreten. Spannungen in der Darstellung, auf die wir gelegentlich stießen, zeigen, *daß das* [...] *"lukanische Petrusbild" seinerseits aus unterschiedlichen Überlieferungselementen geschaffen wurde.* [...] Es darf daher nicht verwundern, daß alle Versuche,

146 Voir Martin HENGEL, « Problems of a History of Earliest Christianity », dans *Biblica*, 78 (1997), p. 131-144.

> aus den lukanischen Schriften eine *Petrusbiographie* zu rekonstruieren, zum Scheitern verurteilt sind. Eine solche liegt nicht im Interesse des Lukas[147].

Encore une fois, on sent l'influence de la critique des sources qui se manifeste dans ce désir de distinguer entre ce qui provient de la tradition et ce qui provient de la rédaction.

En 1968-1969, la faculté de théologie Saint-Bonaventure de Rome a été le théâtre de conférences portant sur « Pietro nelle fonti bibliche ». Ce n'est qu'en 1975 que ces conférences ont été publiées par Alfonso Pompei dans un recueil intitulé *Pietro nella Sacra Scrittura*[148]. Deux chapitres de cet ouvrage retiendront ici l'attention : « Pietro nei Sinottici » par Settimio Cipriani et « I discorsi di Pietro negli Atti » de Dom Jacques Dupont.

Dans son exposé de vingt-huit pages sur le Pierre des synoptiques (dont onze portent sur Mt 16,17-19), Cipriani commence par mettre en évidence la position de grande importance occupée par Pierre chez ces trois évangélistes. En plus des textes sur Pierre communs à Mt, Mc et Lc, il signale les textes où Luc est le seul à nommer Pierre[149]. Cipriani souligne surtout la particularité du récit de vocation de Pierre chez Luc. Selon lui, en plus d'opérer une transposition symbolique du métier de pêcheur sur le plan du ministère apostolique, ce récit annonce la fonction de guide et d'interprète de la foi qu'aura Pierre dans l'Église. L'auteur signale également que le texte de Lc 9,32 et une variante bien attestée de Lc 8,45 parlent de Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ, montrant ainsi Pierre « come un capo e come un punto di riferimento degli altri Apostoli : è lui che dà la specificazione e la qualifica degli altri, e non viceversa »[150].

---

147 Dietfried GEWALT, « Das "Petrusbild" der lukanischen Schriften als Problem einer ganzheitlichen Exegese », dans *Linguistica Biblica*, 34 (1975), p. 1-22. La citation est de la p. 21.

148 Alfonso POMPEI (éditeur), *Pietro nella Sacra Scrittura*, Firenze, Città di vita, 1975.

149 Lc 8,45 ; 12,41 ; 22,8-13 ; 24,12.33-34.

150 Settimio CIPRIANI, « Pietro nei Sinottici », dans POMPEI, *Pietro nella Sacra Scrittura*, p. 82.

En fin d'article Cipriani dédie quelques pages à Lc 22,31-32, qu'il voit comme un équivalent de Mt 16,17-19. Il fait trois observations à ce sujet. D'abord, la prière de Jésus répond à une contre-prière de Satan, qui a demandé et obtenu du Père de pouvoir passer au crible les Douze en les mettant à l'épreuve de la Passion. Mais c'est Pierre qui devra continuer à affermir ses frères une fois la Passion terminée : « è soprattutto Pietro che garantirà la "stabilità" dell'opera salvifica del Cristo contro gli assalti delle potenze del male »[151]. Ensuite, bien que tous soient mis à l'épreuve, le Christ ne prie que pour Pierre, ce qui vient redire la place particulière qu'occupe ce dernier dans le groupe des Douze. Enfin, le parallèle avec Mt 16 se trouve confirmé par Lc 22,32. En effet, il est possible de rapprocher l'expression « le roc » et le verbe στηρίξειν, qui signifie « consolider, poser sur une bonne fondation (στήριγμα) ». Cependant, le texte évangélique ne précise pas si cette consolidation par Pierre se limite aux temps apostoliques ou bien si elle doit durer toujours. Bien que cette conférence de Cipriani propose des pistes fort intéressantes, son traitement des textes lucaniens demeure partiel.

Pour ce qui est de la conférence de Dupont sur les discours de Pierre dans les Actes, celle-ci avait déjà été préparée par un article de recherche publié en français avant que Pompei ne publie son recueil[152]. Nous aurons l'occasion de revenir sur cet article quand nous étudierons ces discours. Ici, nous nous intéresserons surtout à la méthode utilisée par Dupont.

---

151 CIPRIANI, « Pietro nei Sinottici », p. 95.

152 Voir Jacques DUPONT, « Les discours de Pierre dans les Actes et le chapitre XXIV de l'évangile de Luc », dans Frans NEIRYNCK (éditeur), *L'évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques. Mémorial Lucien Cerfaux* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 32), Gembloux, Duculot, 1973, p. 329-374 ; repris sous le titre « Les discours de Pierre », dans Jacques DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (Lectio Divina, 118), Paris, Cerf, 1984, p. 58-111 ; également repris dans Frans NEIRYNCK (éditeur), *L'évangile de Luc. The Gospel of Luke. Revised and Enlarged Edition of L'évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques.* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 32) Leuven, Leuven University Press, 1989, p. 239-284 ; note additionnelle p. 328-330.

L'auteur ne veut pas se limiter à un bilan des recherches. Il ne veut pas non plus poser aux textes le problème de l'authenticité pétrinienne. Il veut plutôt aborder ces discours tels qu'ils se présentent à nous. Dans l'édition française, Dupont précise : « nous ne pourrons guère faire plus qu'évoquer les recherches ultérieures, qui auraient à s'intéresser aux matériaux traditionnels repris dans les discours »[153].

Son étude comporte trois parties. Dans la première, qui porte sur les discours missionnaires, il met en lumière un schéma commun en six points. Il fait ensuite trois remarques d'ordre général : la différence entre ces discours et ceux de Jésus dans les synoptiques, l'activité littéraire de Luc dans ces discours, et la question des sources dont disposait Luc pour les construire. Dans la seconde partie de son étude, Dupont se penche sur les trois discours de Pierre à la communauté de Jérusalem. Il cherche surtout à y distinguer les éléments traditionnels et les éléments rédactionnels. Dans sa conclusion générale, il fait « trois remarques, la première concernant l'attribution des discours à Pierre, la deuxième le travail littéraire de Luc, la troisième les matériaux traditionnels mis en œuvre »[154]. On le voit, cette excellente étude de Dom Dupont se situe dans la ligne classique de la *Redaktionsgeschichte* et son objet ne concerne qu'un aspect de la figure de Pierre dans l'œuvre de Luc.

En 1976, Franz Mussner fait paraître *Petrus und Paulus - Pole der Einheit : eine Hilfe für die Kirchen*[155], un ouvrage où il cherche à mettre l'exégèse au service de l'unité de l'Église. « Als eine wichtige Hilfe für unsere Untersuchung erweisen sich die Methoden der modernen Exegese, besonders die redaktionsgeschichtliche Betrachtungsweise, aber auch die Rezeption der Linguistik »[156], annonce-t-il dans la préface. Ce petit livre compte trois

---

153 DUPONT, « Les discours de Pierre », p. 331.
154 DUPONT, « Les discours de Pierre », p. 371.
155 Franz MUSSNER, *Petrus und Paulus - Pole der Einheit : eine Hilfe für die Kirchen* (Quæstiones Disputatæ, 76), Freiburg, Herder, 1976.
156 MUSSNER, *Petrus und Paulus*, p. 5.

parties : Pierre ; Paul ; le tandem œcuménique. Le troisième chapitre de la première partie traite de « Petrus in der lukanischen Redaktion ».

Quand il traite de la vocation de Pierre (Lc 5,1-11), Mussner précise qu'il s'intéressera « primär an der "Redaktionsgestalt" des Petrus [...] und weniger am verarbeiteten Traditionsmaterial »[157]. On est dans la même ligne que la thèse de Dietrich et l'étude publiée par Brown, Donfried et Reumann. On ne se surprend donc pas de la conclusion de Mussner au terme de son analyse de l'évangile de Luc : il relève que cet évangéliste met beaucoup plus fortement en relief que Marc la personne et la position de Pierre (p. 27).

C'est son étude de la « conversion » de Pierre en Ac 9,32-11,18 qui donne l'occasion à Mussner d'aller du côté de la « Rezeption der Linguistik ». Il cite alors Greimas et propose une « Actantenanalyse » où il reconnaît deux sujets : Dieu, qui traverse le récit en entier, et Pierre, qui est l'instrument humain de la volonté salvifique de Dieu. Le destinataire de ces deux destinateurs est quiconque craint Dieu et pratique la justice (voir Ac 10,35), qu'il soit Juif ou païen. Les adjuvants et les opposants se laissent clairement reconnaître. Et Mussner de conclure :

> Die "Großhandlungsequenz" kann so formuliert werden [...] : *Aus dem jüdisch (streng judenchristlich) denkenden Petrus wird durch Gottes Eingreifen ein paulinisch ("heidenchristlich") denkender Petrus.* Damit zeigt sich die Perikope als eine "Überwindergeschichte" : Der Opponent Petrus wird von Gott (und seinen Adjuvanten) überwunden, ebenso werden am Schluß die Opponenten des Petrus in Jerusalem durch Petrus selbst überwunden[158].

Pierre en vient à défendre le συνεσθίειν, la communion de table entre Juifs et païens et donc la liberté chrétienne face à la loi juive. Pierre est ainsi présenté comme un allié de la

---

157 MUSSNER, *Petrus und Paulus*, p. 22.
158 MUSSNER, *Petrus und Paulus*, p. 33-34.

théologie paulinienne. Il s'en fera même le défenseur lors de son discours au « concile apostolique » de Jérusalem (Ac 15,7b-11).

Avant de mettre fin à son chapitre sur la rédaction lucanienne, Mussner revient à la question du substrat historique des textes : « Hat Lk den Petrus zum Vertreter paulinischer Theologie *gemacht* oder führte der historische Weg den Petrus tatsächlich von "Judaismus" zum "Paulinismus" »[159]. Selon lui, Pierre semble en effet avoir eu une tendance vers le paulinisme. Et c'est cette tendance que reflète son discours d'Ac 15.

Donc, bien qu'il pratique une forme assez classique de *Redaktionsgeschichte*, Mussner tente de lier la pratique de l'exégèse historico-critique avec celle d'une des nouvelles méthodes d'analyse littéraire : la sémiotique. En fin de parcours, il revient à la question historique. La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc ne fait l'objet que d'une partie de l'étude de Mussner. Xavier Jacques souligne que « la recherche néotestamentaire qui forme l'essentiel de ces pages apparaît excellente, même si ses résultats ne peuvent, dans un cadre limité, qu'être exposés de façon un peu schématique »[160].

L'année suivante (1977) paraît un commentaire sur les Actes des apôtres, celui de Rinaldo Fabris, qui, au dire de Jacques Dupont, est aussi attentif à l'arrière-plan historique qu'au travail rédactionnel et aux préoccupations didactiques de Luc[161]. L'un des dix *excursus* que compte ce commentaire s'intitule « Figura e ruolo di Pietro secondo gli Atti ».

Fabris croit que « la figura storica concreta di Pietro tende a scomparire dietro il suo ruolo rappresentato dal soprannome *Petros* »[162]. Ce rôle, Pierre le joue d'abord dans l'église

---

159 MUSSNER, *Petrus und Paulus*, p. 38.

160 Xavier JACQUES, recension du livre de MUSSNER, dans *Nouvelle revue théologique*, 99 (1977), p. 775 ; recension reprise dans *La civiltà cattolica*, 129 (1978), p. 616.

161 Voir Jacques Dupont, « Presentazione », dans Rinaldo FABRIS, *Atti degli Apostoli. Traduzione e commento*, Roma, Borla, 1977, p. 7.

162 FABRIS, *Atti degli Apostoli*, p. 381.

des origines à Jérusalem, où sa foi pascale « svolge un ruolo fondante rispetto alla fede degli altri discepoli »[163]. Pour ceux de l'extérieur, Pierre, par ses discours, par ses prodiges et par l'authentification de la mission de Philippe auprès des Samaritains (Ac 8), est l'animateur et le guide reconnu du témoignage des douze apôtres. Pour ceux de l'intérieur il est le guide autorisé qui dénonce les risques de corruption et d'infidélité (Ananie et Saphire, Simon le magicien) afin de conserver intègre et sainte la communauté des croyants appelés par l'Esprit.

Mais le rôle de Pierre ne se limite pas à l'église locale de Jérusalem : c'est lui qui, dans la perspective des Actes, est à l'origine de l'ouverture de l'Église au monde païen. Cela s'accomplit lorsque Pierre, obéissant à Dieu et à l'Esprit, se rend chez Corneille (Ac 10). La véritable conversion est alors celle de Pierre, qui réalise ainsi pleinement les prophéties que lui avait faites Jésus en Lc 5,10 ; 22,32. Non seulement a-t-il affermi ses frères dans la foi par son témoignage pascal, mais il fait de même en ayant raison de leur résistance et de leur perplexité en face de l'admission des païens et ce, à deux reprises : lors de son retour à Jérusalem en Ac 11,1-18 et lors de l'assemblée racontée en Ac 15.

Deux conclusions sont à signaler dans l'étude de Fabris. D'une part, commentant le départ de Pierre vers un autre lieu (Ac 12,17), il s'élève contre l'interprétation de Cullmann. S'il est vrai qu'à partir de ce moment, « il suo campo di azione è altrove », il ne faut pas oublier que « Il ruolo di Pietro nella chiesa delle origini non è legato alla presidenza di una chiesa locale. Questo almeno è la prospettiva lucana »[164]. D'autre part, dans son analyse d'Ac 15, Fabris insiste sur le fait que c'est l'autorité de Pierre qui fait pencher la balance en faveur de la pleine ouverture de l'Église aux païens, une autorité reconnue par Jacques, le frère du Seigneur. Toutefois, l'autorité de Pierre comporte deux caractéristiques précises.

---

163 FABRIS, *Atti degli Apostoli*, p. 382.
164 FABRIS, *Atti degli Apostoli*, p. 384.

D'abord, elle ne s'appuie pas sur une charge, sur un office ecclésial ou magistériel, mais plutôt sur l'action même de Dieu. C'est ce que Dieu a fait par l'entremise de Pierre qui fait autorité. Deuxièmement, on adhère à la solution proposée par Pierre non pas pour se soumettre à son autorité, mais parce que, dans la foi, on comprend la volonté de Dieu qui se manifeste dans l'expérience et dans l'Écriture. « Nel quadro che ci offre Luca negli Atti l'autorità di Pietro non sta sopra o in parte, ma dentro la chiesa »[165].

Les huit pages que Fabris dédie à Pierre nous offrent donc des pistes intéressantes. Mais la brièveté de cette étude ne permet pas à son auteur de démontrer pleinement ses hypothèses. Ce travail de mise à l'épreuve reste à faire.

En octobre 1977, des théologiens se sont réunis en symposium à Heidelberg pour traiter de la question de la papauté dans une perspective œcuménique. Les actes de cette rencontre ont été publiés deux ans plus tard[166]. On y retrouve deux interventions qui touchent à notre sujet, celle de Erich Gräßer, « Neutestamentliche Grundlagen des Papsttums ? Ein Diskussionsbeitrag » (p. 33-58), et celle de Josef Blank, « Petrus und Petrus-Amt im Neuen Testament » (p. 59-103).

Dans sa contribution à la discussion sur les fondements néotestamentaires de la papauté, Gräßer souligne que les synoptiques confirment la place prééminente de Pierre. Mais la position privilégiée de Pierre demeure limitée à son rapport avec le Christ. À ses yeux, Lc 22,31-32 ne signifie pas que Pierre reçoit un pouvoir absolu par rapport aux autres apôtres et par rapport à l'Église. Les Actes des apôtres confirment la constatation des évangiles : Pierre a une prééminence mais en tant que *primus inter pares*. Pour Gräßer, la primauté n'a

---

165 FABRIS, *Atti degli Apostoli*, p. 388.

166 ARBEITSGEMEINSCHAFT ÖKUMENISCHER UNIVERSITÄTSINSTITUTE, *Papsttum als ökumenische Frage*, Grünewald, Kaiser, 1979.

aucun fondement dans le texte (p. 42), l'idée de succession est en dehors du contexte et une inférence de la papauté à partir du Nouveau Testament est impossible (p. 51).

De son côté, Blank soumet les témoignages néotestamentaires à une exégèse « historique » en prenant les écrits dans leur ordre chronologique. Dans son traitement de Lc, il se limite à deux textes où le rédacteur final aurait profondément modifié ses sources. Dans le récit de la pêche miraculeuse (Lc 5,1-11), Luc anticipe l'activité de Pierre et des apôtres telle que décrite dans les Actes. Pour ce qui est de l'injonction faite à Pierre d'affermir ses frères (Lc 22,31-32), Blank croit, à l'opposé de Schürmann[167], qu'elle est due à Luc et non à ses sources. Pierre est un roc parce que sa foi ne défaille pas, mais cela ne vient pas de lui, cela vient de la prière d'intercession faite par Jésus en sa faveur. On ne peut donc, selon Blank, parler ici d'une primauté de Pierre.

Dans son étude des Actes, Blank affirme que le rédacteur final ne disposait pas de sources historiques nombreuses à propos de Pierre. Sa théologie pétrinienne nous est surtout révélée par les grands discours de Pierre, qui sont tous rédactionnels. Luc voit dans les douze apôtres, dont Pierre est le porte-parole, les garants de l'authenticité de la tradition sur Jésus. Pour Blank donc, la place de Pierre dans les écrits lucaniens ne peut être comprise isolément, elle doit être considérée en lien avec le concept lucanien des douze apôtres. *Primus inter pares*, Pierre fait le lien entre le temps de Jésus et le temps de l'Église. Au dire de Blank, le seul véritable successeur de Pierre est Paul en tant que continuateur de la prédication évangélique : « die Verkündigung des Evangeliums schafft die Kontinuität, nicht eigentlich eine "Amtsnachfolge" »[168]. Encore une fois, on note une tendance à distinguer

---

167 Voir Heinz SCHÜRMANN, *Jesu Abschiedsrede Lk 22,31-38 ; III. Teil : einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes : Lk 22,7-38* (Neutestamentlicher Abhandlungen, Band 20, Heft 5), Münster, Aschendorff, 1957, p. 99-116.

168 Josef BLANK, « Petrus und Petrus-Amt im Neuen Testament », dans *Papsttum als ökumenische Frage*, p. 95.

entre tradition et rédaction. Encore une fois, les données lucaniennes sur Pierre ne forment qu'une partie de cette étude.

En 1978, dans un ouvrage collectif portant sur le ministère de Pierre, c'est à Carlo Ghidelli que fut confié le chapitre portant sur les données lucaniennes : « "Conferma nella fede i tuoi fratelli". L'immagine di Pietro nell'opera lucana »[169]. Ghidelli limite cette courte étude à trois passages : la vocation de Pierre (Lc 5,1-11), l'annonce du reniement (Lc 22,31-34) et le discours de Pierre à l'assemblée de Jérusalem (Ac 15,7-11). Ce choix est déjà révélateur de ses options méthodologiques. En effet, Lc 22,31-34 est un texte propre à Luc tandis que « Lc 5,1-11 non ha un diretto parallelo nei Vangeli di Marco e Matteo »[170]. On retrouve donc ici la tendance de la *Redaktionsgeschichte* classique, à savoir, donner une importance plus grande aux textes qui relèvent du rédacteur final qu'à ceux qui relèvent de la tradition.

Ghidelli pratique l'analyse structurelle : en face des textes, il cherche à « rilevare la dinamica interna, la struttura essenziale, le linee portanti capaci di farne cogliere il messaggio fondamentale »[171]. Il trouve des structures concentriques dans ces trois textes et les analyse ensuite selon cette structure. Au terme de son étude, il pense pouvoir reconnaître une certaine continuité entre ces trois moments de la vie et du ministère de Pierre. D'abord, à chaque fois, c'est le Seigneur qui a l'initiative, c'est Dieu qui a la priorité absolue. Ensuite, le devoir, la mission, le service d'affermir les frères se manifeste de trois manières différentes : en étant prêt à tout abandonner (Lc 5,11), en accueillant le don de Dieu, fruit de la prière de Jésus (Lc 22,32), don qui fait partager à Pierre le destin pascal de Jésus (Lc 22,33), et en faisant « l'exégèse » des événements pour permettre l'accueil des païens au sein de la

---

169 Carlo GHIDELLI, « "Conferma nella fede i tuoi fratelli". L'immagine di Pietro nell'opera lucana ». dans Mario GALIZZI (éditeur), *Il servizio di Pietro. Appunti per una riflessione interconfessionale*, Leumann, Elle Di Ci, 1978, p. 127-146.

170 GHIDELLI, « Conferma nella fede i tuoi fratelli », p. 130.

171 GHIDELLI, « Conferma nella fede i tuoi fratelli », p. 128.

communauté chrétienne (Ac 15,7-11). Nous sommes donc en présence d'une étude assez limitée tant par son ampleur que par le choix des textes analysés.

La monographie publiée par Rudolf Pesch en 1980 aurait pu être présentée parmi les études à caractère historique puisqu'il y est question de l'histoire et de la signification historique de Pierre[172]. L'ouvrage se divise en quatre parties : le Simon de l'histoire et le Pierre de la foi (p. 1-8), l'histoire de Simon-Pierre (p. 9-134), l'évolution de l'image et du sens de Pierre pour l'Église entière (p. 135-162), et enfin le problème de la primauté (p. 163-170). Si nous avons classé le livre de Pesch parmi les études de type *redaktionsgeschichtlich*, c'est que nous nous intéressons surtout aux quelques pages que Pesch dédie au « lukanische Petrusbild » dans la troisième partie de son volume (p. 144-147). Pesch commence par dresser une liste de toutes les modifications que l'évangile de Luc a fait subir aux matériaux marciens et il constate que Luc ne veut en rien diminuer le rôle de Pierre. Après un rapide survol des données des Actes, Pesch conclut que, aux yeux de Luc, Pierre est par excellence le témoin et le serviteur de la parole, le garant de la tradition et le meneur de l'Église dans l'obéissance à l'Esprit. Sous sa gouverne, l'Église s'ouvre aux Juifs et aux païens et Pierre est même présenté comme celui qui prépare la mission paulinienne. L'étude de Pesch est donc surtout consacrée à une biographie de Pierre (cent vingt-six des cent soixante-dix pages du livre y sont consacrées). De plus, quand il s'intéresse à la rédaction lucanienne, Pesch utilise une approche classique qui s'appuie sur les résultats de la critique des sources.

Dans une thèse doctorale dirigée par Graham Norman Stanton, soutenue à Londres en 1981, puis révisée et publiée en 1985, Terence V. Smith s'intéresse aux sentiments suscités par Pierre pendant les deux premiers siècles. Son cinquième chapitre traite de la « Peter-

---

172 Rudolf PESCH, *Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi* (Päpste und Papsttum, 15), Stuttgart, Hiersemann, 1980.

figure in First Century Christian Writings ». À peine deux des cinquante-quatre pages du chapitre traitent de Luc et des Actes. Smith assume que l'auteur de Lc-Ac a utilisé Mc et indique que l'attitude lucanienne au sujet de Pierre est beaucoup plus favorable que celle de Marc. Luc passe sous silence certains épisodes marciens peu favorables à Pierre. De plus, trois récits où Luc modifie profondément le texte de Marc rehaussent la position de Pierre et préparent le terrain pour le rôle que jouera Pierre dans les Actes. Il s'agit de la vocation de Pierre (Lc 5,1-11), de la prédiction du reniement (Lc 22,31-32) et de l'apparition réservée à Pierre (Lc 24,34). La même image favorable de Pierre se trouve dans les Actes. Cependant, à cause du parallèle avec Paul, « the pro-Peter indications do not necessarily show that the Lukan community looked upon Peter as the apostolic authority par excellence »[173]. Une étude bien mince donc où l'on retrouve encore une critique rédactionnelle classique.

Malgré un titre prometteur, l'ouvrage publié sous la direction de Carsten Peter Thiede en 1987, *Das Petrusbild in der neueren Forschung*[174], n'est en fait que la réunion de neuf articles. Parmi ceux qui concernent notre thèse, notons d'abord celui de H.N. Ridderbos, « Die Reden des Petrus in der Apostelgeschichte », qui est en fait la traduction d'un original anglais datant de 1962[175]. Nous avons déjà parlé de l'essai de Dockx sur la chronologie de la vie de saint Pierre[176]. L'article de Martin Hengel, « Petrus und die Heidenmission », est un extrait du livre de Hengel dont nous avons déjà fait état[177]. Le seul article véritablement nouveau est celui de Ian Howard Marshall, « Apg 12 - ein Schlüssel zum Verständnis der Apostelgeschichte » (p. 192-218). L'article de Thiede, « Babylon, der andere Ort » était

---

173 Terence V. SMITH, *Petrine Controversies in Early Christianity. Attitudes Towards Peter in Christian Writings of the First Two Centuries* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 15), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985, p. 161.

174 Carsten Peter THIEDE, *Das Petrusbild in der neueren Forschung*, Wuppertal, R. Brockhaus, 1987.

175 H. N. RIDDERBOS, *The Speeches of Peter in the Acts of the Apostles*, London, Tyndale Press, 1962.

176 Voir ci-dessus, note 105.

177 Voir ci-dessus, note 51.

déjà paru[178] et vient d'être repris en anglais[179]. Nous avons déjà fait état de ce que Thiede y propose en analysant son ouvrage *Simon Peter : From Galilee to Rome*[180]. Nous aurons l'occasion de reprendre les articles de Ribberdos et de Marshall quand nous traiterons des discours de Pierre dans les Actes ainsi que de Ac 12. Mais il ne semble pas que nous soyons ici en présence d'un ouvrage majeur.

À la fin des années quatre-vingts, on publiait dans la nouvelle série des *Études bibliques* deux thèses doctorales qui ont beaucoup en commun. Les deux sujets furent proposés par le regretté professeur Joseph Schmitt. Les deux thèses furent complétées sous la direction de Jacques Schlosser, le disciple et successeur de Schmitt à la faculté de Théologie catholique de Strasbourg. Les deux ouvrages ont un lien avec la figure de Pierre dans les écrits lucaniens.

Dans *Jésus et le disciple*[181], Claude Coulot, constatant l'autorité singulière de Jésus dans les évangiles, cherche à préciser la christologie impliquée dans le rapport entre Jésus et ses disciples. Pour être inclus dans cette étude, un texte doit parler de la suite du maître et rapporter une exigence de Jésus plutôt qu'une exigence relevant de la tradition ou du rédacteur final. Parmi les textes retenus, on retrouve « la promesse à Pierre à l'occasion d'une pêche miraculeuse (Lc 5,1-11) » et « la promesse d'une récompense (Mc 10,28-30 // Mt 19,27-29 // Lc 18,28-30) » (p. 8), deux textes lucaniens où Pierre joue un rôle important. Coulot précise comment il entend mener son analyse des textes :

> il est requis de remonter le cours de la tradition afin d'observer de quelle manière les paroles ont été transmises et retravaillées, et pour atteindre, dans la mesure du possible, la source même de la tradition. Enfin il convient de juger du fond primitif et tenter d'expliquer la parole du

178 Carsten Peter THIEDE, « Babylon, der andere Ort », dans *Biblica*, 67 (1986), p. 532-538.

179 dans THIEDE, *Rekindling the Word : In Search of Gospel Truth*, Leominster, Gracewing, 1995, p. 140-150.

180 Voir ci-dessus, p. 34-36.

181 Claude COULOT, *Jésus et le disciple. Étude sur l'autorité messianique de Jésus* (Études bibliques, Nouvelle Série, 8), Paris, Lecoffre - Gabalda, 1987.

> maître. Le sujet abordé impose de privilégier les méthodes de la diachronie : critique littéraire, critique historique, recherche du substrat sémitique, etc...[182]

Dans son analyse de Lc 18,26-30, Coulot note que « Luc abrège sa source et la relit surtout en fonction du thème du Règne de Dieu »[183]. Mais il est plus important pour lui de reconstituer le logion pré-marcien (Mc 10,29-30a) et de montrer son authenticité. Quant à Lc 5,1-11[184], il s'agit selon Coulot d'un récit d'apparition du ressuscité (voir Jn 21) que Luc replace dans un contexte pré-pascal. De son analyse de ces versets, il conclut que « Luc ne conçoit plus la vocation comme un appel du maître. Elle est plutôt un engagement à vivre une destinée nouvelle à la suite du maître. Le récit de Lc 5,1-11 apparaît comme une nouvelle étape de la réflexion sur la vocation du disciple »[185]. Bien qu'elle touche un peu à notre sujet, la thèse de Coulot est d'abord christologique. Utilisant avec rigueur une méthode historico-critique dont le but est de remonter aux paroles mêmes de Jésus, il s'intéresse peu à la rédaction lucanienne.

Dans *La Confession de Pierre*[186], Gérard Claudel étudie Mt 16,17-19. Son but est « de dégager la ou les sources éventuelles de nos recensions synoptiques de la péricope, puis d'en décrire l'évolution depuis cet éventuel récit-source jusqu'à nos évangiles actuels »[187]. Nous sommes donc ici, comme chez Coulot, en présence d'une étude diachronique, bien que Claudel veuille articuler « les ressources de la méthode historico-critique classique et celles offertes par la plus jeune sémiotique greimasienne »[188]. Après avoir donné un bref état de la

---

182 COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 12.

183 COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 124.

184 En 1985, COULOT avait déjà présenté une synthèse de son étude sur Lc 5,1-11 dans l'article suivant : « Les figures du maître et des disciples dans les premières communautés chrétiennes », dans *Revue des sciences religieuses*, 58 (1985), p. 1-11.

185 COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 193.

186 Gérard CLAUDEL, *La Confession de Pierre. Trajectoire d'une péricope évangélique* (Études bibliques, Nouvelle Série, 10), Paris, Lecoffre - Gabalda, 1988.

187 CLAUDEL, *La Confession de Pierre*, p. 5.

188 CLAUDEL, *La Confession de Pierre*, p. 6.

question, l'auteur se penche sur l'expérience pascale de Pierre. C'est l'occasion d'étudier Lc 24,12 (p. 78-82) ; 5,1-11 (p. 119-132) et 24,34 (p. 136-145). Dans la troisième et dernière partie de sa thèse, Claudel analyse Mc 8,27-30 || Lc 9,18-22 || Mt 16,13-20 ainsi que leur contexte immédiat. Il en profite pour « brosser un tableau d'ensemble de la figure de Pierre et de la fonction de celui-ci dans chacun des trois évangiles synoptiques »[189].

Dans les quelque vingt-deux pages qu'il consacre à Pierre dans l'œuvre de Luc, Claudel commence par étudier Pierre dans le livre des Actes. L'ecclésiologie lucanienne en est une de croissance, un processus qui se heurte à « la brèche christologique constituée par la Passion du Christ et la brèche ecclésiologique représentée par l'ouverture aux incirconcis »[190]. Dans la perspective de Luc, Pierre est l'instrument privilégié choisi par Jésus et par l'Esprit pour que l'Église puisse surmonter cette double épreuve. C'est avec les Douze que Pierre est destinateur manipulateur auprès des gens de Jérusalem, premier artisan de la croissance post-pascale de la communauté, mais l'ouverture aux païens est la performance personnelle du seul Pierre en tant que sujet obéissant à l'Esprit. Pour Coulot, « le troisième évangile prépare et fonde dans le ministère de Jésus le rôle tenu par le disciple dans les débuts mythiques de la communauté post-pascale »[191]. Pour le montrer, il passe en revue les différences entre Mc et Lc concernant Pierre et procède à une exégèse détaillée de Lc 22,31-32 dans le but d'en montrer l'authenticité substantielle. Sa conclusion est que, pour Luc, « Pierre est d'abord le garant primordial de la continuité entre le ministère terrestre de Jésus et l'aujourd'hui apparemment différent de la communauté »[192]. Nous sommes donc en présence d'une étude sérieuse qui utilise une forme classique de critique rédactionnelle en allant parfois du côté de la sémiotique. Toutefois, le but premier de l'étude de Claudel n'est

189 CLAUDEL, *La Confession de Pierre*, p. 6.
190 CLAUDEL, *La Confession de Pierre*, p. 412.
191 CLAUDEL, *La Confession de Pierre*, p. 417.
192 CLAUDEL, *La Confession de Pierre*, p. 430.

pas de cerner la figure de Pierre dans l'œuvre de Luc et sa conclusion à cet égard ressemble beaucoup à celle de Dietrich.

Nous notons au passage qu'en cette même année 1988, Walter Radl, dans *Das Lukas-Evangelium*[193], offre deux pages sur Pierre. Il s'y limite à noter les différences entre Luc et les autres synoptiques en ce qui concerne Pierre.

Un séminaire de l'association biblique espagnole s'est penché pendant trois ans sur la question des origines du christianisme. Les travaux de ce séminaire furent publiés en 1991 par Rafael Aguirre Monasterio sous le titre *Pedro en la Iglesia primitiva* et c'est à Josep Rius-Camps que fut confiée l'étude de « la figura de Pedro en la doble obra lucana »[194]. Celui-ci ne prétend pas offrir une vision exhaustive de la figure de Pierre dans l'œuvre de Luc mais s'intéresse plutôt aux traits les plus remarquables de ce personnage tel qu'il apparaît sous la plume de Luc.

Dans la première partie de son chapitre, Rius-Camps étudie les données du troisième évangile relatives à Pierre en se limitant soit aux passages propres à Luc, soit aux passages où Luc donne une connotation particulière aux textes qu'il a en commun avec les autres évangiles synoptiques. Ce choix révèle déjà les options méthodologiques de l'auteur : une critique rédactionnelle classique qui s'appuie sur les résultats de la critique des sources. Nous n'entrons pas ici dans les détails de l'exégèse mise en œuvre par Rius-Camps puisque nous aurons l'occasion d'y revenir dans les chapitres qui suivront. Nous nous contentons pour le moment d'énumérer les textes de l'évangile de Luc qui y sont étudiés : la guérison de la belle-mère de Pierre (4,38-39), l'appel fait à Pierre (5,1-11), l'élection des Douze (6,12-

---

193 Walter RADL, « Petrus », dans *Das Lukas-Evangelium* (Erträge der Forschnung 261), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, p. 95-96.

194 Josep RIUS-CAMPS, « La figura de Pedro en la doble obra lucana », dans Rafael AGUIRRE MONASTERIO (éditeur), *Pedro en la iglesia primitiva* (Institución San Jerónimo, 23), Estella, Editorial Verbo Divino, 1991, p. 61-99.

16), la confession de Pierre (9,18-22), la prédiction du triple reniement de Pierre (22,31-34) et le reniement lui-même (22,54-62). Dans son analyse de ces textes, Rius-Camps insiste beaucoup sur les différences entre Luc et les autres évangélistes.

Deux traits caractérisent l'étude que fait Rius-Camps des textes des Actes relatifs à Pierre. D'abord il accorde une grande valeur à la « recension occidentale » du texte. Ensuite il est attentif au contexte global des épisodes analysés ainsi qu'aux structures de surface du texte[195]. Sa thèse se résume ainsi : la conversion de Pierre annoncée par Jésus en Lc 22,32 (« quand tu seras revenu... ») n'a pas lieu au moment où, après le reniement, « s'étant retourné, le Seigneur regarda Pierre » (22,61). C'est toute la première partie des Actes (ch. 1-12) qui, selon Rius-Camps, suit les étapes qui mènent à cette conversion de Pierre. Celle-ci trouve son accomplissement quand Pierre comprend la portée universelle de la mission que Jésus lui a confiée (10,1-11,18). Rius-Camps interprète ainsi la déclaration de Pierre en Ac 12,11 (« le Seigneur [...] m'a arraché [...] de toute l'attente du peuple des Juifs ») : Pierre ne partage plus l'attente messianique du peuple juif. C'est pourquoi Rius-Camps parle de cette conversion de Pierre comme d'un exode hors de l'institution juive. Dans une telle perspective, la participation de Pierre à l'assemblée de Jérusalem (Ac 15) surprend et,

---

195 Ainsi, quand il étudie le contexte de l'épisode de Corneille, RIUS-CAMPS parle d'« un tríptico de enormes proporciones, destinado a narrar la conversión de tres personajes representativos de otros tantos estamentos : Felipe, en representación del grupo helenista de los Siete tras la muerte de Esteban (Hch 8,4-40) ; Saulo, personificación de la facción farisea más reacia, dispuesta a eliminar de raíz la iglesia helenista naciente (9,1-30) ; y Pedro, en representación del grupo hebreo de los Doce (9,31-11,18) » (p. 77). De plus, chaque partie de ce triptyque majeur contiendrait un triptyque mineur. La partie centrale du dernier triptyque mineur a même une structure concentrique (voir p. 80-81) :

a Césarée (10,1-8)
b Jaffa (10,9-23a)
a' Césarée (10,23b-11,1)

Il en va de même pour Ac 12,1-23 : « En el centro del tríptico se describe la liberación de Pedro (12,5-17), encabezada por la típica fórmula reasuntiva (Ὁ μὲν οὖν Πέτρος... προσευχὴ δέ...), por la que se contraponen dos acciones durativas (ἐτηρεῖτο, impf / ἦν... γινομένη, impf. perifr.) : la retención de Pedro en la prisión de rey Herodes, tema de la tablilla izquierda (12,1-4), y la oración incesante de la comunidad que logrará su liberación (v. 5). En la tablilla derecha se describirá la reacción de Herodes al enterarse de la liberación de Pedro y su trágico fin por haber usurpado el honor debido a Dios (12,18-23) » (p. 89). RIUS-CAMPS parle aussi de structure concentrique dans le cas d'Ac 15 (voir p. 96-97).

malgré le compromis auquel on est parvenu, le problème de la convivialité entre les croyants issus du judaïsme et ceux issus du paganisme demeurera latent.

Nous sommes donc devant une étude de la théologie rédactionnelle qui s'appuie sur la critique textuelle et sur une analyse structurelle. Mais on ne peut vraiment parler d'une étude qui met en œuvre l'une des méthodes nouvelles d'analyse littéraire.

Comme le *Simon-Petrus* de Rudolf Pesch[196], l'ouvrage sur Pierre publié par Pheme Perkins en 1994 aurait pu être présenté parmi les études à caractère historique. En effet, le premier chapitre présente une « vie de Pierre », « a survey of the details about the historical Peter that can be gleaned from the New Testament and other early traditions about the apostle »[197]. Mais les autres chapitres s'intéressent aux différentes perspectives sur Pierre dans les écrits du NT. Nous ne considérerons ici que le troisième chapitre, qui s'intitule « Peter in the New Testament Narratives : Luke and John ».

Dans son traitement des données de l'évangile de Luc, Perkins croit que Luc dépend de Marc[198] et note que les modifications apportées par Luc à sa source cherchent à présenter Pierre sous un meilleur jour. Parlant du récit de la Passion, Perkins observe : « Luke's version of this episode looks forward to Peter's future role in the community »[199]. Cependant, Lc 24,12 n'apparaissait pas dans le texte original de sorte que, à l'exception de Lc 24,34, Pierre n'est pas mis en évidence dans le récit de l'après-résurrection. Dans son évangile donc, « Luke has recast traditions about Peter so that the reader accepts Peter's witness to the Gospel and his central role in the early church. [...] He is an authentic witness to Jesus' ministry »[200].

---

196 Voir ci-dessus, note 172.

197 Pheme PERKINS, *Peter : Apostle for the Whole Church* (Studies on Personalities of the New Testament), Columbia, University of South Carolina Press, 1994, p. 13.

198 voir PERKINS, *Peter : Apostle for the Whole Church*, note 10, p. 104.

199 PERKINS, *Peter : Apostle for the Whole Church*, p. 85.

200 PERKINS, *Peter : Apostle for the Whole Church*, p. 88.

Qu'en est-il de la présentation de Pierre dans les Actes des apôtres ?

> Luke's portrayal of Peter remains consistent throughout Acts. Echoes of the Gospel account of Jesus' ministry shape up much of the early narrative about the apostles. As agents of the Spirit, Peter and the others repeat paradigmatic miracles of Jesus. [...] the contents of the Gospel also form the basis for summaries in the apostle's preaching. Peter is clearly the central character among the apostles in Jerusalem. He is usually the spokesperson for the group. However, he does not enjoy supremacy over the other apostles. [...] Instead, Peter always acts with others from the apostolic group. They, in turn, recognize that God has continued to act decisively through Peter[201].

Sur le plan de la méthode, Perkins joue sur deux tableaux. Dans son traitement de l'évangile de Luc, elle s'appuie surtout sur les résultats de la critique rédactionnelle traditionnelle tout en allant un peu du côté de la critique narrative[202]. Mais quand elle analyse les Actes, son point de référence semble plutôt être la critique narrative[203]. Mais on ne peut parler ici d'un ouvrage utilisant systématiquement ces méthodes pour analyser rigoureusement tous les textes lucaniens portant sur Pierre. Les quelque onze pages que Perkins consacre à l'évangile de Luc et aux Actes des apôtres sont beaucoup plus de l'ordre de la synthèse.

En 1996 paraît *Petrus im Neuen Testament* de Peter Dschulnigg. Dans son introduction, il affirme :

> da die traditions- und redaktions-kristischen Hypothesen über die vorliterarische Geschichte der Texte immer unsicher bleiben und vielfältig variiert vertreten werden, dürfen sie nicht das entscheidende Gewicht für das Verständnis des Textes bekommen. Hier kann allein die vorliegende

---

201 PERKINS, *Peter : Apostle for the Whole Church*, p. 94-95.

202 Dans les notes de la section sur Luc, on compte sept références au commentaire de Joseph Augustine FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I-IX) (X-XXIV)* (Anchor Bible, 28 & 28A), Garden City, Doubleday, 1981 & 1985 ; six au *Petrusbild* de DIETRICH ; et cinq au commentaire de Robert C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Volume One : The Gospel According to Luke* (Foundation and Facets), Philadelphia, Fortress Press, 1986.

203 Dans les notes de la section sur les Actes, on compte quatorze références au commentaire de Robert C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Volume Two : The Acts of the Apostles* (Foundation and Facets), Philadelphia, Fortress Press, 1990 ; mais seulement six au *Petrusbild* de DIETRICH.

> Endgestalt und ihre Integration in das Gesamtwerk ausschlaggebend sein[204].

Malgré cette option annoncée pour la forme finale du texte, Dschulnigg continue de faire appel aux résultats de l'exégèse historico-critique : « da und dort wird auch auf die Diskussion in der Fachliteratur verwiesen, ob eine Szene oder Aussage über Simon/Petrus auch unter historisch-kritischen Gesichtspunkten als zuverlässig verstanden werden kann oder ob eher mit eine nachösterlichen Bildung zu rechnen sei »[205]. C'est d'ailleurs l'optique historico-critique qui prédomine dans les deux chapitres de Dschulnigg qui sont consacrés à l'œuvre de Luc.

Dans le chapitre qui traite de Simon-Pierre dans l'évangile de Luc, l'auteur offre des résumés plus que des analyses des quatorze passages où apparaît Pierre[206] et il ne cesse de souligner les différences entre Lc et Mc. En fin de chapitre, Dschulnigg dresse une liste d'éléments constitutifs du portrait de Simon-Pierre en Lc. Pierre joue un rôle important du début à la fin de cet évangile. Le profil particulier de Pierre résulte particulièrement du « Sondergut » lucanien, bien que le remaniement rédactionnel du matériel marcien ait aussi son importance. Au premier rang parmi les disciples et les apôtres, Pierre agit souvent comme porte-parole des deux groupes. C'est à Pierre et Jean, les apôtres les plus importants d'après Pâques, qu'est confiée la tâche de préparer le repas pascal (Lc 22,8), ce qui met en lumière leur rôle de serviteurs. C'est grâce à la prière de Jésus et au fait qu'il est le premier bénéficiaire d'une apparition du Ressuscité (Lc 24,34) que Pierre pourra affermir ses frères. Enfin, Lc 5,1-11 annonce déjà que Pierre sera le premier et le plus important missionnaire pour la proclamation de la parole de Dieu après Pâques.

---

204 Peter DSCHULNIGG, *Petrus im Neuen Testament*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1996, p. 4.
205 DSCHULNIGG, *Petrus im Neuen Testament*, p. 4.
206 Lc 4,38-39 ; 5,1-11 ; 6,12-16 ; 8,43-48.49-56 ; 9,18-22.28-36 ; 12,41-48 ; 18,28–30 ; 22,7-13.31-34.54-62 ; 24,9-12.33-35.

Pour Dschulnigg, les Actes sont d'un autre genre littéraire et reposent sur d'autres sources que l'évangile de Luc. Le chapitre sur les Actes présente lui aussi un résumé des seize scènes des Actes où Pierre est impliqué[207]. Bien qu'il soit impossible d'établir une comparaison avec un ouvrage parallèle comme c'était le cas avec Lc et Mc, Dschulnigg continue de s'intéresser aux questions historico-critiques. Ainsi, la présence de Jean aux côtés de Pierre ne relève pas du rédactionnel mais du traditionnel[208], le discours de Pierre en 3,11-26 remonterait en substance à un discours historique de Pierre après la guérison du paralytique[209], et la guérison d'Énée à Lydda (9,32-35) a de fortes chances d'être historique[210].

Comme il l'a fait avec Lc, Dschulnigg termine son chapitre sur les Actes en dressant une liste d'éléments du portrait de Pierre en Luc. Pierre, le premier des douze apôtres, est l'orateur prédominant et le prédicateur du message. En cela il a du succès auprès du peuple mais se heurte à l'opposition du grand conseil. Il dépasse aussi les autres apôtres dans les miracles qu'il accomplit et sait dénoncer les erreurs qui surgissent dans la communauté, que ce soit la faute d'Ananie et de Saphire (5,1-11) ou celle de Simon le magicien (8,18-24). Initiateur de la mission auprès des Juifs à Jérusalem, approbateur avec Jean de la mission auprès des Samaritains, Pierre inaugure aussi la mission auprès des païens et la légitimise devant les chrétiens de Jérusalem (ch. 11) ainsi qu'au moment de l'assemblée du ch. 15. C'est pourquoi il apparaît comme le principal missionnaire de la première moitié des Actes.

---

207 Ac 1,12-14.15-26 ; 2,14-41 ; 3,1-10.11-26 ; 4,1-22 ; 5,1-11.12-16.17-42 ; 8,14-25 ; 9,32-35.36-43 ; 10,1-48 ; 11,1-18 ; 12,1-19 ; 15,1-21.

208 DSCHULNIGG, *Petrus im Neuen Testament*, p. 93, note 24 : « Viele Ausleger denken hier an eine redaktionelle Zufügung des Johannes. Johannes ist aber Petrus schwerlich nur redaktionell als relativierender "Schatten" beigegeben, dies entspräche kaum dem Petrusbild der Apg. Vielmehr könnte hier gerade eine traditionelle Vorgabe für das Wissen des Lukas um Petrus und Johannes als führendes Apostelpaar zugrunde liegen [...] ».

209 DSCHULNIGG, *Petrus im Neuen Testament*, p. 95, note 31 : « [...] Mit *Pesch*, Apg I 150f., bin ich geneigt, hier erneut an die Verwendung einer umfangreicheren Redetradition zu denken, die im Kern auf eine Rede des Petrus zurückgehen kann, die dieser im Anschluß an die Heilung des Gelähmten gehalten hat [...] ».

210 DSCHULNIGG, *Petrus im Neuen Testament*, p. 103 : « Ansonsten ist die kleine Wundererzählung durchaus vertrauenswürdig [...] ».

Il n'est cependant pas question d'une succession de Pierre dans les Actes. Le temps et l'œuvre des apôtres et donc de Pierre semblent se clore au ch. 15 mais leur importance demeure toujours fondamentale : « die Apostel sind gerade die entscheidenden und unverzichtbaren Vermittler und Träger dieser Botschaft von Jesus her »[211].

Le livre de Dschulnigg est plus un ouvrage de synthèse que d'analyse et, en ce sens, il ne nous apprend rien de particulièrement neuf. Bien qu'il déclare s'intéresser à la forme finale du texte, Dschulnigg revient vite aux approches diachroniques. Enfin, la figure de Pierre dans l'œuvre de Luc ne fait l'objet que de deux chapitres de cette étude qui en compte dix.

Au terme de notre survol des ouvrages des vingt-cinq dernières années s'intéressant à la figure de Pierre dans la rédaction lucanienne, nous constatons que, malgré leur nombre, ces ouvrages ont surtout opté pour une forme classique de la critique de la rédaction. Certains auteurs complètent leur étude historico-critique en faisant usage de méthodes synchroniques. Ainsi, Mussner fait appel à la sémiotique de Greimas dans son étude d'Ac 9,32-11,18. Ghidelli met en œuvre une analyse structurelle des textes tout en s'appuyant sur les données de la critique des sources. Claudel s'aventure un peu du côté de la sémiotique greimasienne. Rius-Camps fait souvent appel à l'analyse structurelle. Perkins appuie son analyse sur la critique narrative mais les onze pages qu'elle dédie à Luc et aux Actes sont bien minces.

B. Question de méthode

L'étude de l'état de la question concernant la figure de Pierre dans l'œuvre de Luc permet de conclure qu'il y a encore place pour une nouvelle étude tenant particulièrement compte des méthodes d'exégèse de type synchronique qui considèrent l'œuvre dans son état final comme un tout. Cependant, dire que nous optons pour la synchronie ne suffit pas. Il faut

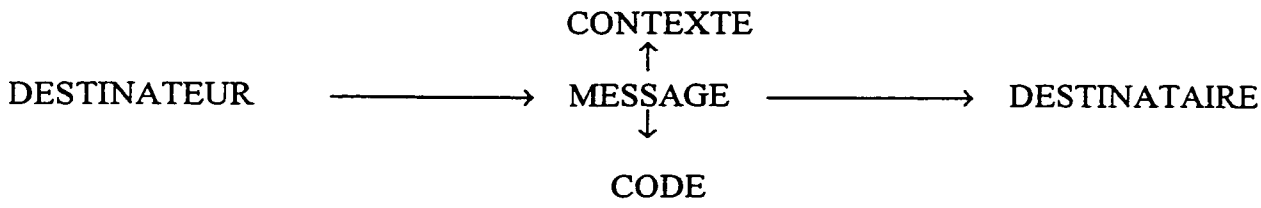
---

211 DSCHULNIGG, *Petrus im Neuen Testament*, p. 115.

encore préciser quelle(s) méthode(s) synchronique(s) nous entendons privilégier. Après avoir situé les principales méthodes, nous préciserons notre choix.

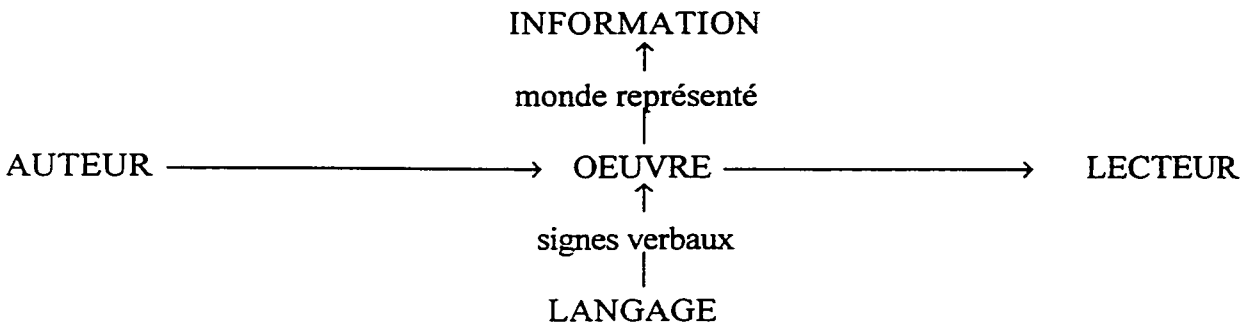
L'axe de la communication et l'axe de la représentation (rhétorique et mimétisme)

Roman Jakobson, dans ses *Essais de linguistique générale*, a présenté de façon schématique la communication verbale[212] :



Yvan Bourquin et Daniel Marguerat précisent :

> Étudier le contexte, c'est analyser la fonction *référentielle* du message (à quelle réalité il se réfère). S'intéresser au code, c'est prendre en considération la fonction *métalinguistique* du message (on identifie le code commun au destinateur et au destinataire). Transposé sur la lecture d'un texte, le schéma de Jakobson peut être formulé comme suit : l'auteur transmet au lecteur une œuvre littéraire, qui d'un côté renvoie au monde représenté (l'information), d'un autre côté articule et met en réseau des signes verbaux (le langage)[213].



---

212 Voir Roman JAKOBSON, *Essais de liguistique générale* (Arguments, 14), Paris, Éditions de Minuit, 1963, p. 214 et 220.

213 Yvan BOURQUIN - Daniel MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques. La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, Paris - Genève - Montréal, Cerf - Labor et Fides - Novalis, 1998, p. 8-9.

Il est possible de situer sur un tel schéma les diverses méthodes d'exégèse. Sur le pôle nord de l'axe vertical se retrouvent la *Formgeschichte* et la *Traditionsgeschichte*. Il s'agit pour ces méthodes de retouver derrière le texte les sources écrites ou orales ainsi que leur *Sitz im Leben* respectif et, ultimement, de remonter à l'événement historique raconté par le texte. C'est ce que Meyer Howard Abrams[214] appelle la critique de type mimétique. « *Mimetic* types of criticism view the literary work as a reflection of the outer world or of human life and evaluate it in terms of the truth or accuracy of its presentation »[215]. C'est pourquoi Robert M. Fowler appelle l'axe vertical de ce schéma l'axe mimétique ou l'axe de la représentation[216].

Sur le côté ouest de l'axe horizontal[217] on retrouve la *Redaktionsgeschichte*, qui fait partie de ce qu'Abrams appelle les « *expressive* types of criticism [which] are author centered and tend to evaluate the work in terms of the sincerity and adequacy with which it expresses the view and the temperament of its writer »[218]. La visée de la critique rédactionnelle est de retrouver l'intention du rédacteur final du texte.

La sémiotique se situe quant à elle au pôle sud de l'axe vertical. « Ce n'est absolument pas le monde représenté qui l'intéresse, mais le fonctionnement du langage [...]. Sa question : comment le texte fait-il pour produire du sens ? Le texte est lu comme un système de signes dont il s'agit de comprendre comment ils s'organisent en réseau »[219].

---

214 Voir Meyer Howard ABRAMS, *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition*, New York, W.W. Norton, 1958, p. 8-29.

215 Mark Allan POWELL, *What is Narrative Criticism ?* (Guides to Biblical Scholarship, New Testament Series), Minneapolis, Fortress Press, 1990, p. 11.

216 Voir Robert M. FOWLER, *Let The Reader Understand. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*, Minneapolis, Fortress Press, 1991, p. 54-55; BOURQUIN - MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, p. 9.

217 FOWLER appelle cet axe horizontal l'axe rhétorique ou axe de communication.

218 POWELL, *What is Narrative Criticism ?*, p. 11.

219 BOURQUIN - MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, p. 10.

Du côté est de l'axe horizontal, selon la classification d'Abrams, on retrouve les « *pragmatic* types of criticism [which] are reader-centered and view the work as something that is constructed in order to achieve a particular effect on its audience ; the work is evaluated according to its success in achieving that aim »[220]. Mark Allan Powell situe dans cette catégorie la critique rhétorique et les diverses formes de « reader-response criticism »[221].

Une nouvelle forme de critique rédactionelle davantage centrée sur le texte

Dans le schéma de la communication que nous venons de présenter, nous avons situé la critique rédactionnelle à l'ouest de l'axe horizontal, celui que Fowler appelle l'axe rhétorique ou axe de communication[222]. Mais, il importe aussi de se rappeler qu'après avoir présenté la thèse de Dietrich[223] et l'étude œcuménique publiée par Brown, Donfried et Reumann[224], nous avons fait remarquer qu'un autre type de critique de la rédaction demeure possible, une critique de la rédaction qui se trouverait davantage au centre de l'axe de la communication. Au lieu de repérer le travail opéré par un auteur sur ses sources, une telle critique cherche à « englober tout travail rédactionnel et compositionnel d'un auteur, qu'il s'agisse d'un travail à partir de sources ou d'une création inédite. Cette dimension de la critique de la rédaction tend à valoriser le texte dans sa composition finale »[225]. Ce genre d'étude n'a pas encore été mené de manière globale sur les textes lucaniens où Pierre entre en scène. Il pourrait avantageusement compléter le travail amorcé par Dietrich. C'est une telle étude que nous entendons mener dans notre thèse. Cet usage de la critique de la rédaction qui part du texte tel qu'il se donne à lire plutôt que de sa genèse littéraire

---

220 POWELL, *What is Narrative Criticism ?*, p. 11.
221 Voir POWELL, *What is Narrative Criticism ?*, p. 14-18.
222 Voir ci-dessus, notes 216 et 217.
223 Voir ci-dessus, p. 14-16.
224 Voir ci-dessus, p. 16-17.
225 MAINVILLE, *La Bible au creuset de l'histoire*, p. 124.

permettra d'être attentif à tous les éléments des textes. Certains éléments d'analyse littéraire développés dans les méthodes historico-critiques tels l'étude de la structure, de la forme littéraire, etc., sont précieux pour dégager le sens du texte dans son état final et nous entendons en faire usage.

Toutefois, de nouvelles méthodes littéraires, de type synchronique, ont développé d'autres outils d'analyse qui apportent un regard neuf sur les textes. La critique rédactionnelle, précieuse pour l'étude des péricopes prises une à une, ne permet pas de montrer comment un personnage évolue à l'intérieur de la trame d'un récit. C'est pourquoi nous croyons que notre étude de la figure de Pierre dans l'œuvre de Luc, tout en s'appuyant d'abord sur une critique rédactionnelle centrée sur le texte, devra aussi utiliser une des méthodes adoptant une approche littéraire de type synchronique : la critique narrative.

La critique narrative: une méthode centrée sur le texte en tant que communication

Nous avons déjà signalé que, dans son document sur *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, la Commission biblique pontificale présente « des méthodes nouvelles d'analyse littéraire, en particulier l'analyse rhétorique, l'analyse narrative et l'analyse sémiotique »[226]. De ces trois, l'analyse narrative nous paraît être celle qui offre le plus de possibilités pour l'étude d'un thème comme celui de la figure de Pierre dans l'œuvre de Luc.

Avec la sémiotique, la critique narrative fait partie de ce que Abrams appelle les critiques littéraires de type objectif. « *Objective* types of criticism are text-centered, viewing the literary product as a self-sufficient world in itself. The work must be analyzed according to intrinsic criteria, such as the interrelationship of its component elements »[227]. Mais, alors que la sémiotique se situe sur l'axe vertical du schéma, ce que Fowler appelle l'axe

---

226 CBP, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 25. Voir ci-dessus, note 40.
227 POWELL, *What is Narrative Criticism ?*, p. 11.

mimétique ou l'axe de la représentation[228], la critique narrative se situe clairement sur l'axe horizontal du schéma, pour reprendre les termes de Fowler, l'axe rhétorique ou axe de communication : « à la différence de la sémiotique, l'analyse narrative envisage le texte comme un processus de communication entre l'auteur et le lecteur ; la sémiotique, quant à elle, coupe le lien entre l'auteur et son texte et se refuse à parler d'une intention de l'auteur sur le sens »[229].

L'analyse narrative se situe donc sur l'axe de communication. Mais en même temps elle redéfinit cet axe. Reprenons l'axe horizontal du schéma de Jakobson:

DESTINATEUR ⟶ MESSAGE ⟶ DESTINATAIRE

Dans le cas d'une œuvre littéraire, l'axe horizontal peut être ainsi transposé :

AUTEUR ⟶ TEXTE ⟶ LECTEUR

Dans un premier temps, la critique narrative fait une distinction entre auteur réel et auteur implicite, entre lecteur réel et lecteur implicite. L'auteur réel, c'est le personnage (ou le groupe) historique qui a rédigé le texte. De même, le lecteur réel est « l'individu ou la collectivité à qui le texte a été initialement destiné. Mais auteur réel et lecteur réel sont des personnages historiques hors d'atteinte du lecteur [...]. Ils existent en dehors du texte [...] et ne peuvent être reconstruits que par voie d'hypothèse historique »[230]. C'est pourquoi on parle en critique narrative d'auteur et de lecteur implicites[231]. « The implied author is a projection of the real author into the work. The system of values, the world-view, the

---

228 Voir ci-dessus, note 216.

229 BOURQUIN - MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, p. 12-13.

230 BOURQUIN - MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, p. 18.

231 Pour traduire en français les termes techniques de la critique narrative, nous adopterons la terminologie proposée par Jean-Louis SKA, *« Our Fathers Have Told Us ». Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Subsidia biblica, 13), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1990, p. 107-108 (« English-French Glossary »).

norms, interests and creative power that we can discern in a narration are signs of the presence of this implied author »[232]. « The implied reader is also an intrinsic part of the structure of a narration »[233]. « Le lecteur *implicite* (Gérard Genette parle de lecteur virtuel) est une image littéraire : tout texte, se prévoyant un lecteur, est habité par l'image qu'il se fait de lui »[234]. Pour Mark Allan Powell, « the goal of narrative criticism is to read the text as the implied reader »[235]. L'axe horizontal du schéma de Jakobson se transforme donc à nouveau. On passe de :

AUTEUR RÉEL ⟶ TEXTE ⟶ LECTEUR RÉEL à :

AUTEUR IMPLICITE ⟶ RÉCIT ⟶ LECTEUR IMPLICITE

La critique narrative fait une autre distinction. En plus de distinguer les auteurs et lecteurs réels (auxquels elle ne s'attarde pas) des auteurs et lecteurs implicites (auxquels elle s'intéresse), elle distingue l'auteur implicite du narrateur et le lecteur implicite du narrataire. « Pour le dire en bref, les narratologues définissent le narrateur comme la voix qui guide le lecteur dans le récit, et l'auteur implicite comme le sujet de la stratégie narrative »[236]. La même distinction joue entre le lecteur implicite et le narrataire. « Le narrataire peut figurer explicitement dans le texte [..., mais], le plus souvent, dans la littérature biblique, il est un narrataire effacé ; il se confond avec le lecteur implicite »[237]. De sorte que l'axe horizontal du schéma de Jakobson se transforme à nouveau :

NARRATEUR ⟶ RÉCIT ⟶ NARRATAIRE

---

232 SKA, *« Our Fathers Have Told Us »*, p. 41.
233 SKA, *« Our Fathers Have Told Us »*, p. 42.
234 BOURQUIN - MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques* p. 21.
235 POWELL, *What is Narrative Criticism ?*, p. 20.
236 BOURQUIN - MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, p. 19.
237 BOURQUIN - MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, p. 21-22.

Enfin, à la suite de Seymour Chatman[238], la critique narrative distingue deux choses dans le récit : l'histoire *(story)* et le discours *(discourse)*. « L'histoire *(story)* ce sont "les événements racontés abstraits de leur disposition dans le récit et reconstruits dans leur ordre chronologique" (Chatman) »[239]. Quant au discours *(discourse)*, « c'est l'histoire telle que racontée, celle que le lecteur d'un ouvrage a sous les yeux »[240]. « Narrative criticism is interested in what Chatman calls "story as discoursed" »[241]. « L'analyse narrative se voue à observer comment le narrateur met en récit l'histoire racontée à l'intention de ses lecteurs »[242].

Les outils d'analyse de la critique narrative

> Les outils d'analyse [de la critique narrative] sont encore peu élaborés. On peut toutefois se faire une bonne image de cette méthode riche de promesses à partir d'une description [...] des principaux termes qui sont d'usage courant chez les auteurs et dont le sens général est l'objet d'un large consensus [...][243].

Les plus importants concepts opératoires de la critique narrative sont au nombre de six[244]. Il y a d'abord *l'intrigue* ou *la trame (plot)*, c'est-à-dire « the ordered arrangement of the incidents »[245]. « On appelle *intrigue* cette structure unifiante qui relie les diverses péripéties du récit et les organise en une histoire continue »[246]. Il faut distinguer entre l'intrigue épisodique, qui se limite à un micro-récit, et l'intrigue unifiante, qui est celle du macro-récit. Il y a des intrigues de résolution, qui sont davantage centrées sur l'action, et des

---

238 Voir Seymour CHATMAN, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca, Cornell University Press, 1978.

239 Marcel DUMAIS, « La critique narrative », dans Jean DUHAIME - Odette MAINVILLE (éditeurs), *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétations et pratiques actuelles de la Bible*, Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 190.

240 DUMAIS, « La critique narrative », p. 190.

241 POWELL, *What is Narrative Criticism ?*, p. 23. Voir CHATMAN, *Story and Discourse*, p. 15-42.

242 Daniel MARGUERAT, « Entrer dans le monde du récit. Une présentation de l'analyse narrative », dans *Transversalités. Revue de l'Institut catholique de Paris*, 59 (1996), p. 7.

243 DUMAIS, « La critique narrative », p. 190.

244 Nous nous inspirons ici largement du contenu de la troisième partie de l'article de MARGUERAT, « Entrer dans le monde du récit », p. 8-10.

245 SKA, *« Our Fathers Have Told Us »*, p. 17.

246 BOURQUIN - MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, p. 53.

intrigues de révélation, qui s'intéressent surtout aux personnages. « On identifie les étapes suivantes d'une action dramatique : l'exposition, la complication, la crise ou point tournant, la résolution et le dénouement »[247]. Le narrateur peut aussi combiner les épisodes de manières différentes. Il peut simplement les raconter à la suite l'un de l'autre (intrigue en chaîne), ou faire en sorte que la dernière étape d'un épisode constitue le démarrage du suivant (tuilage), ou encore enchâsser un épisode dans un autre.

Le deuxième concept utilisé par la critique narrative est celui de *la gestion des personnages* : « narrative critics are interested in characterization, that is, the process through which the implied author provides the implied reader with what is necessary to reconstruct a character from the narrative »[248]. Les traits qui caractérisent un personnage sont manifestés par ses actes, par ses paroles, par ses rapports avec les autres personnages du récit, par les noms qu'il reçoit, par les commentaires du narrateur ou d'un autre personnage à son endroit, par le contraste ou le parallèle établi avec d'autres personnages. Le degré d'importance qu'ont les personnages dans l'intrigue du récit fait d'eux soit des héros (aussi appelés protagonistes), soit des « repoussoirs » *(foils)* dont la fonction est de faire ressortir les traits des autres personnages, soit des agents qui sont simplement au service du développement de l'intrigue. Un personnage qui montre de nombreux traits de caractère est un personnage « plein » *(round)*, tandis qu'un personnage chez qui on ne constate qu'un trait de caractère est appelé « plat » *(flat)*. Les réactions du lecteur à l'endroit d'un personnage peuvent être ramenées schématiquement à trois : l'empathie (le

---

247 DUMAIS, « La critique narrative », p. 192. BOURQUIN - MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, p. 56-60, parlent plutôt de situation initiale, de nouement, d'action transformatrice, de dénouement et de situation finale. Mais, selon Camille FOCANT, ce « schéma quinaire » demeure un point discutable : « La distinction entre situation initiale et nouement ne me paraît pas très claire. Et je me demande si le schéma adopté par l'école sémiotique française dans son étude de l'organisation narrative ne serait pas plus opérationnel » (*Revue théologique de Louvain*, 30 (1999), p. 230). D'ailleurs, Bourquin et Marguerat proposent aussi le modèle sémiotique du programme narratif : situation initiale, manipulation, compétence, performance, sanction, situation finale (p. 64-67 ; voir aussi SKA, *« Our Fathers Have Told Us »*, p. 31-33 : « The Semiotic Model »).

248 POWELL, *What is Narrative Criticism ?*, p. 52.

lecteur voit alors le personnage comme un semblable), la sympathie (qui suppose une identification moins intense du lecteur par rapport au personnage) et l'antipathie (qui survient quand un personnage contredit le système de valeurs d'un lecteur).

Le troisième concept important dont se sert la critique narrative est celui de *la position du narrateur*. C'est ce que certains auteurs appellent *le point de vue*, mais que Bourquin et Marguerat préfèrent appeler *focalisation* ou perspective pour éviter la confusion avec le point de vue évaluatif, c'est-à-dire le système de valeurs du narrateur et sa vision du monde. Nous reparlerons plus loin de ce dernier concept. Il existe trois types de focalisation :

> On parlera de focalisation *interne* lorsque le narrateur [...] associe [le lecteur] à l'intériorité d'un personnage [...]. La focalisation *externe* coïncide avec ce que constaterait tout spectateur de la scène [...]. La focalisation *zéro* correspond à une focalisation grand angle qui abolit les limites du temps et de l'espace[249].

Le quatrième concept opératoire de la critique narrative est celui de *la temporalité*. « Le développement d'une intrigue repose sur un principe de succession temporelle [... sur laquelle] les auteurs peuvent jouer [...], soit en anticipant la narration d'un événement (prolepse) soit en la différant (analepse) »[250]. Le narrateur intervient alors sur le registre de *l'ordre* du temps. Il peut aussi intervenir sur le registre de *la vitesse* du temps. Il faut distinguer le « *temps raconté*, qui est le temps interne à l'histoire racontée [*(story)*], par opposition au *temps racontant* »[251] qui est celui du récit *(discourse)*. On parle de pause descriptive quand le temps raconté devient nul pour permettre au narrateur d'intervenir en faisant un commentaire. On parle de scène quand le temps racontant équivaut à peu près au temps raconté. On parle de sommaire quand le temps racontant est inférieur au temps raconté. Enfin on parle d'ellipse *(gap)* quand la narration passe sous silence une période de l'histoire racontée.

---

249 MARGUERAT, « Entrer dans le monde du récit », p. 9.
250 DUMAIS, « La critique narrative », p. 192.
251 BOURQUIN - MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, p. 101.

Le cinquième concept est *le cadre (settings)*. L'histoire racontée se déroule dans un temps précis, dans un lieu précis et dans un environnement social précis. Ce sont ces trois éléments qui donnent à l'intrigue son cadre. Le cadre peut être neutre, mais il peut aussi être chargé d'une valeur métaphorique. « Le cadre participe dès lors à la compréhension symbolique de l'action »[252]. Comme le signale Mark Allan Powell, dans les évangiles, « spatial settings are presented only with scant notation »[253], de sorte que « description of spatial settings in the Gospels seems limited to dramatic and utilitarian effect »[254]. De même, « references to temporal settings in our Gospels are typically brief [...]. Once again, then, the descriptions that do occur receive all the more emphasis due to their rarity »[255].

Enfin, le sixième et dernier concept opératoire de la critique narrative est *le point de vue du narrateur*. En parlant plus haut de la position du narrateur, nous avons défini le point de vue évaluatif d'un récit comme le système de valeurs du narrateur et sa vision du monde. Ce point de vue évaluatif, le narrateur tente de le faire partager au lecteur en l'invitant à évaluer correctement les personnages. Le narrateur induit chez le lecteur une sympathie, une empathie ou une antipathie envers les personnages, soit par le biais d'un commentaire explicite soit par le biais d'un commentaire implicite. Marguerat précise : « on groupe sous ce vocable les procédés rhétoriques jouant sur un non-dit, à savoir la symbolique, l'ironie ou le malentendu »[256].

---

252 BOURQUIN - MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, p. 99.
253 POWELL, *What is Narrative Criticism ?*, p. 71.
254 POWELL, *What is Narrative Criticism ?*, p. 72.
255 POWELL, *What is Narrative Criticism ?*, p. 73.
256 MARGUERAT, « Entrer dans le monde du récit », p. 10.

Utilité de la critique narrative pour notre projet

Par le simple fait qu'elle s'intéresse à ce que Marguerat appelle la gestion des personnages *(characterization)*, la critique narrative montre déjà comment elle peut être un outil de valeur quand il s'agit de distinguer les traits d'un des personnages d'un récit. Dans le cadre de notre étude, l'usage de la critique narrative amènera à considérer le personnage de Pierre dans ses rapports avec les autres personnages que sont Jésus, les autres apôtres, les autres disciples, les foules, le sanhédrin, etc.

Parce que la critique narrative s'intéresse aussi à l'étude de la trame ou de l'intrigue *(plot)* d'un récit, elle ne se limite pas à l'analyse des péricopes prises individuellement, mais elle observe l'articulation entre l'intrigue épisodique et l'intrigue unifiante du récit pris dans son ensemble[257]. L'utilisation de cette méthode devrait donc nous amener à mesurer les déplacements de l'image de Pierre occasionnés par l'avancement du récit, à voir quelle est la fonction de Pierre dans l'évolution du macro-récit.

Enfin, parce que la critique narrative s'intéresse à la temporalité du récit, notamment sur le registre de la vitesse du temps, elle est sensible à l'importance des omissions significatives du texte *(gaps)* pour faire entrer le lecteur implicite dans le monde du texte. Le fait que Pierre soit absent de certaines parties du récit ou le simple fait qu'il ne soit pas nommé tout en étant présent sont des éléments tout aussi signifiants que sa présence active à des moments clés de l'intrigue.

---

257 C'est ce que souligne POWELL, *What is Narrative Criticism ?*, p. 7 : « Literary analysis [dont une des formes est la critique narrative] does not dissect the text but discerns the connecting threads that hold it together. The Gospels are viewed as coherent narratives and individual passages are interpreted in terms of their contribution to the story as a whole ».

La critique narrative : une méthode encore en évolution

Si la critique narrative se présente comme un outil intéressant pour mener à bien notre projet, il ne faut pas oublier qu'elle a aussi ses limites. « En tant que méthode d'interprétation, la critique narrative est encore en pleine élaboration, comme en témoignent les débats entre ses adeptes »[258]. De sorte que le terme « critique narrative » peut prêter à confusion :

> The term « narrative criticism » in biblical studies is a loose one, more found in New Testament than in Hebrew Bible studies. Since the late seventies, it has sometimes been used broadly of literary-critical, as opposed to historical-critical, analysis of biblical narrative, from a variety of methodological standpoints. [...] More specifically, the term has been used of formalist analysis, especially the New-Critical vein, where the critic understands the text to be an interpretable entity independent of both author and interpreter[259].

Certains auteurs utilisent la terminologie de la critique narrative, mais leur approche ne se limite pas à la narrativité proprement dite. Ainsi, Shepherd dans *The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke-Acts*, intitule son second chapitre : « Characterization in Narrative Theory ». Il y conclut :

> Hochman has given us a valuable system for classifying the various aspects of characters. Gowler has shown the rhetorical features which texts use to produce characters. But texts do not function in and of themselves—reader-response theory has clarified the complex interaction between text and reader that produces character. These three elements of the critical discussion—Hochman's classification scheme, Gowler's scheme of the presentation of a character and the reader-response theory of « gaps »—will together figure greatly in the exegetical chapters of this study[260].

---

258 DUMAIS, « La critique narrative », p. 189-190.

259 David Miller GUNN, « Narrative Criticism », dans Stephen R. HAYNES - Steven L. McKENZIE (éditeurs), *To Each Its Own Meaning : An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*, Louisville, Westminster / John Knox, 1993, p. 171.

260 William Henry SHEPHERD Jr., *The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke-Acts* (Society of Biblical Literature Dissertation Series, 147), Atlanta, Scholar Press, 1994, p. 97. SHEPHERD fait ici référence à Baruch HOCHMAN, *Character in Literature*, New York, Cornell

Utilisant la critique narrative, surtout son schème de présentation des personnages, Shepherd déborde donc du côté du « reader-response criticism ».

Dans la même veine, John Darr parle lui aussi de personnages et de « characterization »[261], mais il met en œuvre une exégèse littéraire « that forms a transition from the New Criticism to reader-oriented criticism »[262]. Les tenants de la critique narrative n'ont donc pas tous résolument opté pour une méthode centrée sur le texte. C'est là un premier problème auquel on se voit confronté quand on cherche à définir cette méthode.

Un autre problème que doit affronter celui ou celle qui entend utiliser la critique narrative est le fait que, comme nous l'avons déjà dit, les outils d'analyse de la méthode ne sont pas encore bien élaborés[263]. C'est le lot d'une méthode qui est encore en développement. Cependant, même si les auteurs qui utilisent cette méthode se sont inspirés de théories qui ont des variantes, ces théories ont aussi des points communs, comme en fait foi la synthèse

---

University Press, 1985, et à David Brian GOWLER, *Host, Guest, Enemy and Friend. Portraits of the Pharisees in Luke and Acts* (Emory Studies in Early Christianity, 2), New York, Peter Lang, 1991. GOWLER a consacré la première de ses trois annexes au « Baruch Hochman's Model for Character Classification » (p. 321-332). Il y écrit : « Baruch Hochman's model for classifying characters is an approach that helps to elucidate conceptualized images of various characters. This model, however, was not the primary model utilized in this work, because it does not adequately evaluate the process and means by which characterization is achieved in narratives » (p. 321). À cause de cette limite du modèle de HOCHMAN et parce que les auteurs sur lesquels nous nous sommes basé pour mettre en œuvre la critique narrative ne mentionnent pas ce modèle, nous n'aurons pas recours à la théorie de HOCHMAN. Notons aussi que GOWLER, tout comme SHEPHERD, ne se limite pas à la critique narrative : « this study will examine the Pharisees in Luke-Acts with the insights of narrative criticism supplemented by analyses of cultural contexts that are implicit in the two volumes » (p. 14).

261 Voir John A. DARR, *Glorified in the Presence of Kings : A Literary-Critical Study of Herod the Tetrarch in Luke-Acts*, Ph.D. dissertation, Vanderbilt University, 1986 ; *On Character Building. The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts*, Louisville, Westminster / John Knox, 1992 ; « Discerning the Lukan Voice : The Narrator as Character in Luke-Acts », dans Eugene H. LOVERING (éditeur), *Society of Biblical Literature 1992 Seminar Papers*, Atlanta, Scholar Press, 1992, p. 255-265 ; « Narrator as Character : Mapping a Reader Oriented Approach to Narration in Luke-Acts », dans *Semeia*, 63 (1993), p. 43-60 ; « "Watch How You Listen" (Luke 8:18) : Jesus and the Rhetoric of Perception in Luke-Acts », dans Elisabeth STRUTHERS MALBON - Edgar Vernon MACKNIGHT (éditeurs), *The New Literary Criticism and the New Testament* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 109), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, p. 87-107.

262 Stanley E. PORTER, « Literary Approaches to the New Testament : From Formalism to Deconstruction and Back », dans Stanley E. PORTER - David TOMBS (éditeurs), *Approaches to New Testament Studies* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 120), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, p. 104-105.

263 Voir ci-dessus, note 243.

que nous avons présentée plus haut. Déjà dans l'ouvrage que Richard Alan Culpepper dédiait au quatrième évangile en 1983[264], on peut lire en filigrane les grands concepts opératoires de la méthode. On retrouve une définition claire des points d'entente entre la plupart des auteurs dans deux ouvrages parus en 1990 : *What is Narrative Criticism ?* écrit par Mark Allan Powell[265] et *Our Fathers Have Told Us* écrit par Jean-Louis Ska[266]. L'ouvrage de Bourquin et Marguerat, *Pour lire les récits bibliques*[267], publié en 1998, représente, au dire de Cothenet, « le premier manuel sur le sujet »[268]. « L'ouvrage se présente sous la forme d'un parcours méthodologique qui convie le lecteur [...] à passer lui-même à l'application pratique »[269]. En se laissant guider par ces auteurs, il sera possible d'appliquer la méthode avec rigueur.

Enfin, on a souvent reproché à la critique narrative de s'inspirer de théories issues de l'étude de la littérature moderne et donc d'être inadéquate pour l'étude de textes anciens. Mais il demeure possible d'utiliser la critique narrative tout en respectant la nature des écrits bibliques. Nous faisons nôtres les options de William S. Kurz :

> Since Luke-Acts are traditional community narratives, which differ in significant ways from the more individualistic contemporary novels on which most literary theories are predicated, this work selects and emphasizes only those current methods and approaches of literary criticism that seem appropriate for the Lukan narrative. [... M]y objective is not to be au courant with the latest approaches to a contemporary fiction that is often nihilistic ; my concern is to make a discerning application of those methods that seem helpful for the kind of ancient traditional literature with a strong oral substratum that appears in the Gospels and Acts[270].

---

264 Richard Alan CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design* (Foundations and Facets : New Testament), Philadelphia, Fortress Press, 1983.

265 POWELL, *What is Narrative Criticism ?* Voir ci-dessus, note 215.

266 SKA, *« Our Fathers Have Told Us »*. Voir ci-dessus, note 231.

267 BOURQUIN - MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*. Voir ci-dessus, note 213.

268 Edouard COTHENET, recension du livre de BOURQUIN - MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, dans *Catéchèse*, 157 (1999), p. 116.

269 Elian CUVILLIER, recension du livre de BOURQUIN - MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, dans *Études théologiques et religieuses*, 74 (1999), p. 281.

270 William S. KURZ, *Reading Luke-Acts, Dynamics of Biblical Narrative*, Louisville, Westminster / John Knox, 1993, p. 2.

En ce sens, il est important de signaler que la critique narrative a déjà donné des résultats stimulants et novateurs dans le champ des écrits lucaniens et que notre analyse des textes peut donc s'appuyer sur des recherches antérieures. Qu'on pense au double commentaire de Robert C. Tannehill[271], aux livres de Jean-Noël Aletti consacrés à l'écriture narrative du troisième évangile et des Actes[272], ainsi qu'au livre de Kurz que nous venons de citer[273]. Déjà, quelques personnages de l'évangile de Luc et des Actes ont fait l'objet d'études littéraires qui utilisent en tout ou en partie la critique narrative : les pharisiens[274], Philippe[275], et même l'Esprit Saint[276]. Robert C. Tannehill a aussi abordé la question des discours de Pierre dans les Actes en utilisant la critique narrative[277]. Il « s'emploie à montrer que les discours de Pierre, en dépit de la répétition des mêmes thèmes, ont des accents différents qui reflètent les fonctions différentes que chacun d'eux est appelé à jouer dans son cadre narratif»[278].

Notre option méthodologique

En résumé, sur le plan de la méthode, notre travail de recherche utilisera une critique rédactionnelle qui part du texte final tel qu'il se donne à lire plutôt que de la genèse littéraire du texte. Cette critique de la rédaction débouchera sur une critique narrative susceptible de nous aider à mieux cerner la figure de Pierre dans l'œuvre de Luc, évangile et Actes. Pour

---

271 Voir ci-dessus, notes 202, 203.

272 Jean-Noël ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc*, Paris, Seuil, 1989 ; *Quand Luc raconte. Le récit comme théologie* (Lire la Bible, 115), Paris, Cerf, 1998.

273 KURZ, *Reading Luke-Acts*. Voir ci-dessus, note 270.

274 GOWLER, *Host, Guest, Enemy, and Friend* (voir ci-dessus, note 260).

275 Franklin Scott SPENCER, *The Portrait of Philip in Acts : A Study of Roles and Relations* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 67), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992.

276 SHEPHERD, *The Narrative Function of the Holy Spirit* (voir ci-dessus, note 260).

277 Robert C. TANNEHILL, « The Functions of Peter's Mission Speeches in the Narrative of Acts », dans *New Testament Studies*, 37 (1991), p. 400-414.

278 Marcel DUMAIS, « Les Actes des Apôtres. Bilan et Orientations », dans Michel GOURGUES - Léo LABERGE (éditeurs), *« De bien des manières. » La recherche biblique aux abords du XXI^e siècle. Actes du Cinquantenaire de l'ACEBAC (1943-1993)*, Montréal - Paris, Fides - Cerf, 1995, p. 363.

mettre en œuvre cette critique narrative, nous utiliserons les données élaborées dans les ouvrages de Culpepper, Powell, Ska, Bourquin et Marguerat en les appliquant au texte lucanien dans le cadre de notre étude sur la figure de Pierre. Nous chercherons aussi à nous limiter à la critique narrative sans aller du côté du « reader-response criticism ». Nous marcherons ainsi sur les traces d'un Tannehill qui, dans l'introduction à son premier volume, déclarait : « the following discussion will not be an example of reader response criticism, in the sense of an attempt to record the reading process with its myriad temporary interpretations, anticipations, and adjustments »[279].

Ce choix nous semble d'autant plus justifiable que la critique narrative a la capacité de « déboucher sur une interprétation théologique des textes. R. Alter a montré que c'est précisément la composition narrative, l'agencement des faits et des personnages dans l'intrigue, qui véhiculent ou mieux fomentent l'interprétation théologique »[280]. Le fait qu'Alter ait consacré *The Art of Biblical Narrative*[281] à l'étude de l'Ancien Testament n'enlève rien au lien qu'il y a entre la composante narrative d'un texte du Nouveau Testament et l'interprétation théologique de ce dernier. Comme le souligne Beverly Roberts Gaventa, « Lukan theology is intricately and irreversibly bound up with the story he tells and cannot be separated from it »[282].

---

279 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume One*, p. 5-6.

280 DUMAIS, « La critique narrative », p. 197.

281 Robert ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 1981.

282 Beverly Roberts GAVENTA, « Toward a Theology of Acts. Reading and Rereading », dans *Interpretation*, 42 (1988), p. 150.

Chapitre 2

Jésus confie une mission à Simon et lui donne un nouveau nom

Après avoir pris connaissance de l'état des recherches sur Pierre dans l'œuvre de Luc, ce qui nous a également permis de préciser les méthodes que nous entendons mettre en œuvre, nous amorçons ici l'étude des textes eux-mêmes. Comme il se doit, la première partie de la thèse (chapitres 2 à 4) s'intéressera à l'évangile de Luc tandis que la seconde (chapitres 5 à 7) sera consacrée aux Actes des apôtres.

A. Les grandes divisions de l'évangile de Luc

On constate une certaine unanimité des critiques sur la question du plan du troisième évangile[1]. En 1979, Jacques Dupont écrivait :

> On s'accorde facilement pour reconnaître que le récit évangélique est construit sur un schéma géographique en trois grandes parties : ministère de Jésus en Galilée, voyages vers Jérusalem, événements de Jérusalem ; on s'accorde même pour faire commencer la partie centrale en Lc 9,51 [...][2].

---

1 Pour une présentation des différents plans proposés, voir Philippe BOSSUYT - Jean RADERMAKERS, « Une structure du troisième évangile ? », dans *Jésus, Parole de la grâce selon saint Luc, 2. Lecture continue*, Bruxelles, Institut d'études théologiques, 1981, p. 19-23 ; Adelbert DENAUX, « The Delineation of the Lukan Travel Narrative Within the Overall Structure of the Gospel of Luke », dans Camille FOCANT (éditeur), *The Synoptic Gospels : Source Criticism and the New Literary Criticism* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 110), Leuven, Leuven University Press, 1993, p. 357-392.

2 Jacques DUPONT, « La question du plan des Actes des Apôtres à la lumière d'un texte de Lucien de Samosate », dans *Novum Testamentum*, 21 (1979), p. 222 ; repris dans *Nouvelles études sur les Actes*, p. 26. Parmi les commentaires récents, BOSSUYT - RADERMARKERS proposent plutôt les divisions suivantes : prologue : 1,1-4 ; première section : 1,5-4,44 ; deuxième section : 5,1-9,17 ; troisième section : 9,18-17,10 ; quatrième section : 17,11-21,38 ; cinquième section : 22,1-24,53. Avec Philippe ROLLAND, nous croyons que, « comme ces auteurs [Bossuyt et Radermakers] n'ont donné nulle part de justification systématique de ces positions originales et surprenantes, il sera prudent de ne pas se laisser impressionner par elles » (« L'organisation du Livre des Actes et de l'ensemble de l'œuvre de Luc », dans *Biblica*, 65 (1984), p. 81). John NOLLAND, *Luke* (Word Biblical Commentary, 35 ABC), Dallas, Word Book, 1993, consacre le premier de ses trois volumes à Lc 1,1-9,20 (et non 9,50 !). Notons aussi les articles de Jeffrey Lloyd STALEY parus en 1993 et 1995 (« "With the Power of the Spirit" : Plotting the Program and Parrallels of Luke 4:14-37 in Luke-Acts », dans Eugene H. LOVERING Jr. (éditeur), *Society of Biblical Literature 1993 Seminar Papers*, Atlanta, Scholars Press, 1993, p. 281-302 ; et « Narrative Structure (Self Stricture) in Luke 4:14-9:62 : The United States of Luke's Story World », dans *Semeia*, 72 (1995), p. 173-213), où l'auteur essaie de démontrer que « Jesus' original address in Nazareth generates a tripartite narrative subsequence (4:14-6:11 ; 6:12-7,50 ; 8:1-9:62) » (« Narrative Structure », p. 181). Pour lui donc,

Lc 23,5 résume l'activité de Jésus selon le même schéma géographique : « Mais eux insistaient en disant qu'il soulève le peuple, enseignant par toute la Judée, et ayant commencé par la Galilée jusqu'ici » (c'est-à-dire Jérusalem). On retrouve les mêmes indications dans le discours que Pierre adresse à Corneille en Ac 10 : « le fait qui est arrivé dans toute la Judée, commençant par la Galilée, après le baptême que Jean a proclamé [...]. Et nous sommes témoins de tout ce qu'il a fait, et dans le pays des Juifs, et à Jérusalem » (v. 37.39). « Pour Luc, il y a un point de départ : la Galilée (Lc 23,49.55 ; Ac 13,31), et un point d'arrivée : Jérusalem (Lc 9,51 ; 13,22 ; 13,33 ; 17,11 ; 19,28 ; Ac 13,31) ; entre les deux, une extension du message dans "toute la Judée", autrement dit sur "tout le territoire des Juifs" »[3].

Nous adopterons nous aussi cette division géographique de l'évangile de Luc où le corps de l'évangile compte trois parties : ministère en Galilée, montée à Jérusalem, passion-mort-résurrection de Jésus à Jérusalem. Il semble acquis que la section médiane commence en 9,51. En effet, plusieurs facteurs invitent à voir une césure importante dans cette phrase solennelle[4]. Il y a d'abord un changement de temps : « comme s'accomplissaient les jours de son assomption ». On note aussi un changement de lieu, ou plutôt une mise en mouvement : « il durcit[5] sa face pour partir à Jérusalem ». À partir de ce verset, le narrateur répétera que Jésus fait route vers Jérusalem (9,53 ; 13,22 ; 17,11 ; 18,31 ; 19,11.28) et il indiquera à plusieurs reprises qu'il est en route (9,57 ; 10,38 ; 14,25 ; 18,37 ; 19,1). On remarque enfin un changement dans les formes littéraires utilisées : à partir de 9,51, « la parole de Jésus

---

« Luke's [...] second major plot sequence ends at 9:62 » (« Narrative Structure », p. 185). Voir aussi Christopher Francis EVANS, « The Central Section of St. Luke's Gospel », dans Dennis Eric NINEHAM (éditeur), *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R.H. Lightfoot*, Oxford, Blackwell, 1967, p. 37-53.

3 ROLLAND, « L'organisation du Livre des Actes », p. 82.

4 À propos des critères permettant de déterminer les limites des unités narratives, voir ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ*, p. 17.

5 Nous corrigeons ici la traduction établie par BOISMARD - LAMOUILLE pour traduire plus littéralement ἐστήρισεν.

prévaut sur les miracles et l'exhortation sur la présentation du mystère du Christ »[6]. Si une nouvelle section de l'évangile de Luc commence en 9,51[7], c'est donc que 9,50 marque la fin de la période du ministère de Jésus en Galilée.

Les critiques sont moins unanimes quand il s'agit de préciser où commence la section de l'évangile de Luc qui précède la montée à Jérusalem. Suivant les auteurs, « points of division are placed at 3,20/21, 3,38/4,1, 4,13/14 and 4,30/31 »[8]. Schürmann[9], Schneider[10], Wilkens[11], Bossuyt - Radermakers[12] et Ó Fearghail[13] repoussent même le début de cette section jusqu'en 5,1. Quant à nous, à la suite de la *Bible de Jérusalem*, de la *TOB*, et de plusieurs commentateurs, nous considérons que 4,14 marque le début du ministère galiléen de Jésus en Lc parce que ce verset mentionne explicitement le retour de Jésus en Galilée.

B. De la visite de Jésus chez Simon jusqu'au choix des Douze

Avant qu'il ne dise de Jésus « qu'il durcit[14] sa face pour partir à Jérusalem » (9,51), le narrateur lucanien offre six textes où apparaît Pierre. Il aurait été possible de rassembler l'étude de ces six textes dans un seul chapitre. Nous avons préféré limiter le présent chapitre à l'étude des trois premiers textes touchant à Pierre et ce, pour deux raisons.

---

6 « Introduction à l'évangile selon saint Luc », dans *Traduction œcuménique de la Bible* (TOB), *édition intégrale, Nouveau Testament*, Paris (NT int.), Cerf - Les Bergers et les Mages, 1972, p. 183.

7 Nous ne traitons pas ici d'une autre question fort débattue, celle de la fin de la montée à Jérusalem. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point dans un chapitre ultérieur.

8 Fearghus Ó FEARGHAIL, *The Introduction to Luke-Acts. A Study of the Role of Lk 1,1-4,44 in the Composition of Luke's Two-Volume Work* (Analecta Biblica 126), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1991, p. 9. Sur les partisans de ces différentes hypothèses, voir les notes de cet auteur aux pages 3-5, 9-10.

9 Voir Heinz SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium. Erster Teil. Kommentar zu Kapitel 1,1-9,50* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 3.1), Freiburg, Herder, 1969, p. 261.

10 Voir Gerhard SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Lukas Kapitel 1-10* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, 3.1), Gütersloh, Gerd Mohn, 1977, p. 120.

11 Voir Wilhelm WILKENS, « Die theologische Struktur der Komposition des Lukasevangeliums », dans *Theologische Zeitschrift*, 34 (1978), p. 1.4.

12 Voir ci-dessus note 2.

13 Voir Ó FEARGHAIL, *The Introduction to Luke-Acts*, p. 40-47.

14 Voir ci-dessus, note 5.

Sur un plan pratique d'abord, nous avons cherché à ne pas surcharger ce premier chapitre d'analyse des textes. Notre choix est aussi motivé par le personnage qui fait l'objet de notre étude. En effet, c'est au moment où il relate le choix des Douze que le narrateur lucanien précise que c'est Jésus qui a donné à Simon le surnom de Pierre. Comme, dans la Bible, « un changement de nom correspond toujours à un changement de vie, d'orientation, de mission »[15], nous croyons que le don de ce nouveau nom marque une étape importante dans l'évolution du personnage Simon-Pierre dans la trame de l'évangile de Luc. C'est ce que notre analyse tentera maintenant de vérifier.

C. Guérison de la belle-mère de Simon (Lc 4,38-39)

Contexte antérieur

Après un sommaire où il précise que « Jésus revint en Galilée sous la puissance de l'Esprit » (4,14) et que, là, il « enseignait dans leurs synagogues, loué par tous » (4,15), le narrateur présente le récit programmatique de la visite de Jésus à Nazareth (4,16-30). À la fin de cet épisode, Jésus échappe aux intentions hostiles de ses concitoyens : « lui, passant au milieu d'eux, allait son chemin » (4,30). Dans l'évangile de Luc, Jésus ne reviendra plus dans cette ville « où il avait été élevé » (4,16).

Premier séjour à Capharnaüm

4,31 marque le début d'une nouvelle séquence en indiquant un changement de lieu : « Et il descendit à Capharnaüm, ville de Galilée ». En 4,31-41, l'action se déroule dans cette ville. 4,42 marque une césure importante avec un changement de temps (« le jour venu »), de lieu (« étant sorti, il partit dans un lieu désert ») et de personnages (« les foules le

15 Walter VOGELS, « Dis-moi ton nom, toi qui m'appelles par mon nom. Le nom dans la Bible », dans *Science et Esprit*, 33 (1981), p. 79.

recherchaient »)[16]. Le thème dominant de la séquence de Capharnaüm est celui de la parole de Jésus (λόγος : v. 32.36) dont l'autorité (ἐξουσία : v. 32.36) et la puissance (δύναμις : v. 36) se manifestent dans l'enseignement (διδάσκω : v. 31 ; διδαχή : v. 32) et la pratique de l'exorcisme[17]. Après 4,41, il faudra attendre 5,12-16 avant qu'il soit à nouveau question de guérison. Il n'y aura pas d'exorcisme avant 8,26-39. Nous sommes donc en droit de considérer 4,31-41 comme une seule séquence qui se déroule à Capharnaüm. Or, c'est à l'intérieur de cette séquence que se trouve la première mention chez Luc de Simon, que Jésus « nomma aussi Pierre » (6,14)[18].

Dans un premier temps, cherchons à saisir l'articulation de cette séquence en observant les changements de lieux, de temps et de personnages. Bien que l'action se déroule en entier

---

16 4,42 marque la première rencontre entre Jésus et les foules chez Luc. Celles-ci avaient été mentionnées à deux reprises auparavant, en 3,7.10, en lien avec Jean Baptiste. Plusieurs commentateurs préfèrent traiter 4,31-44 comme une seule séquence. Voir Michael GOULDER, *Luke. A New Paradigm. Vol 1 : Part I. The Argument. Part II. Commentary : Luke 1,1-9,50* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 20), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989, p. 312 : « there is little reason to doubt that Luke thought of 4.31-44 as a single unit ». Mais avec CLAUDEL, *La Confession de Pierre*, nous croyons que, « à partir de Lc 4,42, quelque chose de nouveau commence » (p. 119). « Dans le deuxième évangile, la séquence sur la recherche de Jésus (Mc 1,35-39) se rattache encore à la journée de Capharnaüm (Mc 1,21-39) ; dans le troisième évangile, elle se rattache, en revanche, à ce qui suit » (p. 119, note 56).

17 La guérison de la belle-mère de Simon est décrite comme un exorcisme puisque Jésus menace (ἐπιτιμάω) la fièvre, tout comme il avait menacé le démon impur (4,35) et tout comme il menacera d'autres démons (4,41), le vent et les vagues (8,24) et l'esprit impur de l'épileptique (9,42). Selon Howard Clark KEE, « The Terminology of Mark's Exorcism Stories », dans *New Testament Studies*, 14 (1967-1968), p. 232-246, et Joseph Augustine FITZMYER, *The Gospel according to Luke (I-IX). Introduction, Translation and Notes* (Anchor Bible, 28A), Garden City, Doubleday, 1981, p. 546, dans un contexte d'exorcisme, le verbe ἐπιτιμάω implique une parole qui indique un ordre. Pour Xavier LÉON-DUFOUR, « La guérison de la belle-mère de Simon-Pierre », dans *Études d'Évangile*, Paris, Cerf, 1965, p. 139, « Si Luc s'intéresse d'une manière clinique aux maladies, il n'oublie pas que les malades sont sous l'influence du démon, telle cette femme dont il ne dit pas seulement qu'elle est atteinte de rhumatismes déformants, mais qu'elle est "possédée depuis dix-huit ans d'un esprit qui la rendait infirme..., liée par Satan" lui-même (Lc 13,11.16). De même ici, à la différence du récit de l'hémorroïsse (8,43), c'est l'exorcisme qui l'intéresse. Nous pouvons certes parler encore d'un "récit de miracle", mais d'un miracle aligné sur les exorcismes ». De plus, les guérisons de 4,40 se confondent avec les exorcismes de 4,41. Voir aussi Augustin GEORGE, « Le miracle dans l'œuvre de Luc », dans Xavier LÉON-DUFOUR (éditeur), *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament* (Parole de Dieu, 16), Paris, Cerf, 1977, p. 251 ; repris dans Augustin GEORGE, *Études sur l'œuvre de Luc* (Sources bibliques), Paris, Gabalda, 1978, p. 134.

18 DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 19-20, note 9, signale que Friedrich SPITTA, *Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukasevangelium* (Untersuchungen zum Neuen Testament, 1), Leipzig, J.C. Hinrichs, 1912, p. 54-60, conteste l'identité du Simon de Lc 4,38-39 avec Pierre. À notre connaissance, cette opinion n'a jamais été acceptée ou reprise par les critiques.

à Capharnaüm, deux autres lieux plus précis sont évoqués dans le texte : la synagogue (v. 33) et la maison de Simon (v. 38). La synagogue n'est nommée qu'au v. 33, mais, implicitement, l'action s'y déroule depuis le v. 31b où le narrateur mentionne que Jésus « les enseignait durant le sabbat ». Déjà, dans sa synthèse de l'activité de Jésus en Galilée en 4,15, il avait précisé : « Et lui enseignait dans leurs synagogues, loué par tous ». Le lieu normal de l'enseignement de Jésus demeure pour Luc la synagogue[19]. Un premier regard sur les changements de lieux suggère donc deux segments qui se déroulent en deux endroits différents de Capharnaüm : la synagogue (4,31-37) et la maison de Simon (4,38-41).

Cependant, d'autres changements de lieux sont indiqués par le narrateur. Au v. 37, « un bruit se propageait à son sujet en tout lieu de la région d'alentour ». Jésus demeure à la synagogue, mais un bruit se propage loin de lui. On assiste à un mouvement inverse au v. 40 : « tous ceux qui avaient des malades (atteints) de maux divers les lui conduisirent ». Dans les deux cas il s'agit de mouvements ayant Jésus comme point de référence : le bruit qui s'éloigne de lui a pour effet un mouvement des gens vers lui. Sur le plan narratif, le v. 40 marque également, de manière subtile, un changement de lieu. C'est Jésus lui-même, et non plus la maison de Simon, qui est le lieu devant lequel sont conduits les malades (ἤγαγον αὐτοὺς πρὸς αὐτόν). Nous nous retrouvons donc devant deux segments qui se concluent par un mouvement par rapport à Jésus.

---

19 Selon FITZMYER, *The Gospel according to Luke (I-IX)*, p. 544, la construction paraphrastique ἦν διδάσκων (4,31) est utilisée « to stress the habitual character of Jesus' activity ». C'est ce qu'indiquait déjà 4,16 : « il entra *selon sa coutume*, le jour du sabbat, dans la synagogue ». Lc compte quinze occurrences du mot συναγωγή. Neuf de ces mentions sont faites dans un contexte où Jésus enseigne : 4,15.16.20.28.33.38.44 ; 6,6 ; 13,10. En deux autres occasions, il s'agit de préciser l'identité d'un personnage. Ainsi, en 7,5, le centurion « a bâti la synagogue », tandis qu'en 8,41, le narrateur précise que Jaïre « se trouvait chef de la synagogue ». Jésus dénonce aussi les pharisiens (11,43) et les scribes (20,46) qui aiment « le premier siège dans les synagogues » et il annonce à ses disciples qu'on les conduira devant les synagogues (12,11) pour y être livré (21,12). Quatre passages des Actes semblent faire écho à cette dernière prédiction (6,9 ; 9,2 ; 22,19 ; 26,11). Les quinze autres occurrences de συναγωγή dans les Actes sont toutes liées à l'enseignement (9,20 ; 13,5.14.43 ; 14,1 ; 15,21 ; 17,1.10.17 ; 18,4.7. 19.26 ; 19,8 ; 24,12). En Lc, Jésus enseigne également au bord du lac (5,3), dans le Temple (19,47 ; 20,1 ; 21,37), ou dans un endroit indéterminé (5,17 ; 13,22).

Les changements de temps viennent-ils corroborer cela ? Depuis 4,31 nous savons que cette journée à Capharnaüm est un sabbat. Or, au v. 40, le narrateur précise que le soleil se couche, ce qui indique la fin du sabbat[20]. En plus du mouvement vers Jésus de « tous ceux qui avaient des malades », en plus d'un changement d'appellation du lieu (non plus la maison de Simon mais Jésus lui-même), nous constatons donc dans ce verset un changement de temps. Faut-il pour autant voir ici une césure ? Nous ne le croyons pas. En effet, d'autres indices nous invitent à voir dans les v. 40-41 la conclusion de la séquence commencée en 4,31. D'une part, nous l'avons dit, le mouvement décrit au v. 40 répond au mouvement décrit au v. 37. D'autre part, le v. 41 contient plusieurs mots-crochets qui font le lien avec l'épisode de la synagogue. Les *démons sortent* (ἐξήρχετο [...] δαιμόνια) de beaucoup de gens tout comme *sortait* (ἐξῆλθεν) l'esprit d'un *démon* impur (πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου) au v. 35. En sortant, ils *crient* (κρ[αυγ]άζοντα) et disent : « *Tu es* le Fils *de Dieu* » (σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) tout comme l'homme de la synagogue vociférait à grand *cri* (ἀνέκραξεν φωνῇ μεγάλῃ) au v. 34 : « Je sais qui *tu es* : le Saint *de Dieu* » (οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ). Jésus « les admonestant (ἐπιτιμῶν, voir v. 35.39), [...] ne leur permettait pas de parler » tout comme il menaçait le démon de la synagogue en disant : « Silence ! » (v. 35).

Le troisième indice d'articulation que nous devons considérer est celui des changements de personnages. Au v. 31, Jésus enseigne à un αὐτοὺς qui désigne les gens de Capharnaüm présents dans la synagogue. Aux v. 33-35, on assiste à la confrontation entre Jésus et « un homme ayant l'esprit d'un démon impur ». Il ne sera plus question de lui plus loin. Le v. 36

---

20 « Tandis que les Romains comptaient la journée de minuit à minuit, les Juifs du temps de Jésus liaient leur comput au calendrier lunaire cultuel. La journée commençait avec l'apparition de la lune et durait jusqu'au lendemain soir [...]. Le sabbat "commence à luire" dès le vendredi soir et le commencement du "lendemain du sabbat" a lieu le samedi soir » (Xavier LÉON-DUFOUR, « jour », dans *Dictionnaire du Nouveau Testament. Nouvelle édition revue et augmentée*, Paris, Seuil, 1996[3], p. 327). Pour un avis contraire à celui de Léon-Dufour, voir NODET - TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme*, p. 45-47.

marque le retour de ceux à qui enseignait Jésus. Au v. 37, il est question d'un bruit qui se propage. Mais Jésus n'agit pas dans ces v. 36-37. Le v. 38 marque l'entrée en scène de trois nouveaux personnages : un certain Simon (à noter l'absence d'article dans l'expression τὴν οἰκίαν Σίμωνος), sa belle-mère et un « ils » indéterminé (sujet de ἠρώτησαν, v. 38, auquel se réfère en partie le αὐτοῖς du v. 39). La fièvre peut aussi être vue comme un personnage puisque Jésus la menace et qu'elle quitte alors la belle-mère de Simon. Aucun de ces personnages n'est mentionné aux v. 40-41, sinon Jésus. Les autres personnages font place à « tous ceux qui avaient des malades » (v. 40), aux malades eux-mêmes que Jésus guérit en « imposant les mains à chacun d'eux » (v. 40), et aux démons qui sortent en criant et auxquels Jésus ne permet pas de parler.

Que conclure de cette analyse des changements de lieux, de temps et de personnages ? Nous voyons que la séquence de Capharnaüm (4,31-41) contient deux épisodes : celui de la synagogue (v. 31-37) et celui de la maison de Simon (v. 38-41). Chacun de ces épisodes peut se diviser en trois temps :

Situation de départ (v. 31-32) : enseignement à la synagogue	Situation de départ (v. 38a) : entrée dans la maison d'un certain Simon
Exorcisme (v. 33-35) : l'homme ayant l'esprit de démon impur	Exorcisme (v. 38b-39) : la belle-mère de Simon
Réaction et mouvement	Mouvement et guérisons/exorcismes

La synagogue et la maison de Simon

Ces deux épisodes présentent donc un certain parallélisme[21] :

21 Voir Jack Dean KINGSBURY, *Conflicts in Luke : Jesus, Authorities, Disciples*, Minneapolis, Fortress Press, 1991, p. 47 : « The first two miracles Jesus performs in Capernaum are "parallel miracles" (4:33-39) ».

1. Mouvement de Jésus

il descendit à Capharnaüm, ville de Galilée... (v. 31)	S'étant levé de la synagogue il entra dans la maison de Simon (v. 38)[22]

2. Les gens présents dans le lieu où est Jésus

ils étaient frappés de son enseignement... (v. 32) Et dans la synagogue il y avait un homme ayant l'esprit d'un démon impur... (v. 33)	Or la belle-mère de Simon était en proie à une forte fièvre et ils... (v. 38)

3. Une parole adressée à Jésus

...et il vociféra à grand cri : (v. 33) « Ah ! que nous veux-tu, Jésus le Nazarénien ? Es-tu venu pour nous perdre ? [...] » (v. 34)	...le prièrent à son sujet (v. 38).

4. En réponse, Jésus menace

Alors Jésus le menaça disant : « Silence ! et sors de lui » (v. 35).	Et se tenant au-dessus d'elle, il menaça la fièvre... (v. 39)

5. Effet sur l'homme et la belle-mère

Et le démon le projetant au milieu sortit de lui, sans lui faire aucun mal (v. 35).	...et elle la quitta. S'étant levée à l'instant même, [...] (v. 39)

6. Réaction des autres gens présents en ce lieu

Et la frayeur les saisit tous et ils se parlaient entre eux... (v. 36)	elle les servait (v. 39).

7. Un bruit et son effet : mouvements ayant Jésus comme point de référence

Et un bruit se propageait à son sujet en tout lieu de la région d'alentour (v. 37).	tous ceux qui avaient des malades (atteints) de maux divers les lui conduisirent... (v.40) Sortaient des démons... (v.41)

22 Aux v. 38-39, nous avons remanié la traduction établie par BENOIT - BOISMARD pour demeurer plus près du texte grec.

À première vue, 4,38-39 ne nous apprend pas grand chose sur ce Simon. Mais, quand on lit ces versets dans le cadre du parallèle entre la synagogue et sa maison, le personnage de Simon prend du relief. Le seul fait que sa maison soit mise en parallèle avec la synagogue le rend digne d'intérêt.

Notons d'abord les différences entre la synagogue et la maison de Simon. L'entrée de Jésus dans la synagogue est décrite en terme de descente (v. 31 : κατῆλθεν), tandis que sa venue dans la maison de Simon l'est en terme de levée (v. 38 : ἀναστὰς). Deuxième différence : les gens de la synagogue sont « frappés de son enseignement » (v. 32)[23] tandis que, chez Simon, on prie plutôt Jésus au sujet de la malade[24]. En troisième lieu, la parole adressée à Jésus chez Simon (v. 38) n'est plus une parole agressive de refus comme c'était le cas dans la synagogue (v. 34). Quatrième différence : après l'exorcisme dans la synagogue, « la frayeur les saisit tous et ils se parlaient entre eux » (v. 36), tandis qu'après la guérison chez Simon, les gens sont servis par celle qui vient d'être libérée de la fièvre. Comme « in Luke διακονία ("service") and διακονέω ("serve") always refer to the work of preparing and serving food »[25], cette mention du service de la belle-mère suggère un repas et donc une communion de table entre Jésus et les gens de la maison de Simon[26]. Le contraste est donc

---

23 Le fait d'être frappé (ἐκπλήσσομαι) est une attitude positive, mais, dans l'œuvre de Luc, elle n'est pas nécessairement synonyme de foi ou de compréhension. Ainsi, bien qu'« ils furent frappés d'étonnement » (Lc 2,48) quand ils trouvèrent Jésus au Temple, ses parents « ne comprirent pas la parole qu'il leur dit » (2,50 ; voir 9,43-45). Seul Ac 13,12 fait un lien explicite entre le fait de croire et celui d'être frappé. Il en va de même pour le verbe θαυμάζω, « s'étonner », que Lc 4,22 utilise pour décrire l'attitude des gens de Nazareth et qui est souvent associé chez Luc à un manque de foi, une incompréhension ou même une hostilité à l'endroit de Jésus (voir Lc 8,25 ; 9,43 ; 11,14.38 ; 20,26 ; 24,12.41 ; Ac 4,13).

24 Walter KIRCHSCHLÄGER, *Jesu exorzistisches Wirken aus der Sicht des Lukas ; ein Beitrag zur lukanischen Redaktion* (Österreichische Biblische Studien), Klosterneuburg, Österreichisches Katholisches Bibelwerk, 1981, p. 66, note : « Das allgemeine λέγουσιν ersetzt Lukas durch ἠρώτησαν und beschreibt damit zugleich die richtige Haltung des Menschen gegenüber Jesus, die eben im Bitten zum Ausdruck kommt ». Pour Ian Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary, 3), Exeter, Paternoster Press, 1989, p. 195, « the use of ἐρωτάω [...] suggests that the disciples already had faith in what Jesus could do as a result of the preceding incident ».

25 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 22.

26 Ici, le narrateur ne parle pas explicitement d'un repas. Mais deux indices semblent le suggérer. D'une part, quand Jésus entre chez quelqu'un en Lc, c'est souvent pour y prendre un repas. C'est le cas chez

frappant entre le repas chez Simon qui suit la guérison et la frayeur qui suit l'exorcisme de la synagogue, entre la communion de table et ce « parler entre eux » duquel Jésus semble être exclu puisqu'on y parle de lui à la troisième personne (v. 36)[27].

La guérison de la belle-mère de Simon

En plus de ces contrastes entre les deux segments, nous notons des différences importantes entre les deux exorcismes. Dans la synagogue, l'homme « ayant l'esprit d'un démon impur [...] vociféra à grand cri » (v. 33) en s'adressant à Jésus. En réponse Jésus menaça le démon et lui ordonna de sortir de cet homme. « Et le démon le projetant au milieu sortit de lui, sans lui faire aucun mal » (v. 35). Le verbe ῥίπτω (jeter, projeter) peut avoir une connotation de violence[28] et, bien que le narrateur précise que le démon ne fit aucun mal

---

Lévi (5,29), à Capharnaüm chez Simon le pharisien (7,36-50) et chez le pharisien de 11,37-54. Le fait que Marthe ait reçu Jésus dans sa maison (10,38) et qu'elle « s'affairait à un multiple service » (10,40) fait penser à la préparation d'un repas. En 19,1-10, Jésus va chez Zachée pour demeurer (v. 5 : μειναῖ) dans sa maison. Il n'y est pas explicitement question d'un repas. Mais, du fait qu'en 24,29 le Ressuscité entre chez les disciples d'Emmaüs « pour rester (μειναῖ) avec eux » et qu'au verset suivant « il était à table avec eux », on peut penser que demeurer / rester (μένω) chez quelqu'un inclut la notion de prendre un repas avec lui. La seule exception au fait que, chez Lc, Jésus entre normalement chez quelqu'un pour y prendre un repas semble être la maison de Jaïre, où Jésus entre « parce qu'il avait une fille unique d'environ douze ans et qu'elle se mourait » (8,42). Bien que Jésus ordonne aux parents de donner à manger à l'enfant (8,56), rien n'indique le partage d'un repas entre Jésus et la maison de Jaïre. D'autre part - second indice - le service est souvent lié chez Luc à la table. Ce lien est implicite en Lc 10,40 et explicite en 12,37 ; 17,8 ; 22,26-27 ainsi qu'en Ac 6,1-2.

27 Ce « parler entre eux » (καὶ συνελάλουν πρὸς ἀλλήλους) peut être interprété négativement chez Lc. En effet, en 6,11, après la guérison de l'homme à la main sèche, « eux (les scribes et les pharisiens) furent remplis de fureur et *ils discutaient entre eux* (διελάλουν πρὸς ἀλλήλους) de ce qu'ils feraient à Jésus ». Dans la parabole des vignerons homicides, en voyant arriver le fils bien-aimé, « les vignerons *raisonnaient entre eux* (διελογίζοντο πρὸς ἀλλήλους) en disant : 'Voici l'héritier, tuons-le, pour que l'héritage soit à nous' » (20,14). En 22,4 c'est Judas qui *parle* (συνελάλησεν, même verbe qu'en 4,36) « avec les grands prêtres et les chefs des gardes (pour savoir) comment le leur livrer ». Toutefois, après la tempête apaisée, ce sont les disciples qui, saisis de crainte, « admirèrent disant entre eux (λέγοντες πρὸς ἀλλήλους) : "Qui donc est celui-ci, qu'il ordonne même aux vents et à l'eau ?" » (8,25). Il ne faut cependant pas oublier que ce dernier épisode veut surtout souligner le manque de foi des disciples à ce stade de l'intrigue (voir 8,25a : « Où (est) votre foi ? »).

28 Ainsi, en Lc 17,2, Jésus déclare qu'il vaudrait mieux pour celui par qui arrivent les scandales de « se voir passer autour du cou une pierre à moudre et *être jeté* (ἔρριπται) à la mer que de scandaliser un seul de ces petits » (traduction de *La Bible de Jérusalem traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem. Nouvelle édition revue et corrigée*, Paris, Cerf. 1998). Ceslas SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg - Paris, Éditions universitaires Fribourg - Cerf, 1991^2, p. 1358, écrit : « Les Septante utilisent souvent l'expression à propos des cadavres que l'on jette dans un champ ou dans un tombeau (2 R 9,25-26 ; 13,21 ; Tob 1,17 ; 2,3 ; Is 14,19 ; Jer 22,19 ; 26,23 ; 41,9 ; 50,30 ; Ez 19,12) ».

à cet homme, après l'exorcisme ce dernier ne parle plus et n'agit plus si bien qu'on pourrait le déclarer narrativement mort. Alors qu'au départ il était un personnage prenant la parole, le possédé exorcisé n'est plus qu'un homme jeté au milieu qui n'agit plus.

Chez Simon les choses se passent différemment. Alors que dans la synagogue les paroles de l'homme et celles de Jésus étaient citées, dans la maison de Simon le narrateur ne rapporte ni les paroles par lesquelles on pria Jésus ni les paroles utilisées par celui-ci pour menacer la fièvre. Contrairement à l'homme de la synagogue qui vociférait à grand cri, la belle-mère de Simon ne dit rien, ce sont d'autres personnes, que le narrateur ne prend pas la peine d'identifier, qui prient Jésus à son sujet. Après que la fièvre l'eut quittée, la belle-mère de Simon, « s'étant levée à l'instant même, [...] les servait » (v. 39). La femme silencieuse en proie à la fièvre devient, grâce à l'intervention de Jésus, une femme libérée[29] et relevée qui se met au service de la maison de Simon.

La phrase « s'étant levée à l'instant même, elle les servait » indique aussi une configuration de la belle-mère à Jésus. Comme Jésus l'avait fait avant d'entrer chez Simon (v. 38 : « s'étant levé (ἀναστὰς) il entra... »), la femme se lève (v. 39 : « s'étant levée (ἀναστᾶσα) ») avant de se mettre à servir les gens de la maison. Or, le verbe ἀνίστημι qui est utilisé dans les deux cas est un terme technique désignant la résurrection[30]. Peut-on

---

29 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume One*, p. 84, écrit : « As a result of Jesus' command, the fever "released her." While the verb ἀφῆκεν ("released") is shared with the parallel accounts, in Luke it is placed in a context where it has the full force of release from an oppressive confinement and illustrates the "release (ἄφεσιν) for captives" of which Jesus spoke in 4:18 ».

30 On compte en Lc et Ac soixante-douze occurrences du verbe ἀνίστημι (Lc 1,39 ; 4,16.29.38.39 ; 5,25.28 ; 6,8 ; 8,55 ; 9,8.19 ; 10,25 ; 11,7.8.32 ; 15,18.20 ; 16,31 ; 17,19 ; 18,33 ; 22,45.46 ; 23,1 ; 24,7. 12.33.46 ; Ac 1,15 ; 2,24.32 ; 3,22.26 ; 5,6.17.34.36.37 ; 6,9 ; 7,18.37 ; 8,26.27 ; 9,6.11.18.34.39.40.41 ; 10,13.20.23.26.41 ; 11,7.28 ; 12,7 ; 13,16.33.34 ; 14,10.20 ; 15,7 ; 17,3.31 ; 20,30 ; 22,10.16 ; 23,9 ; 26,16.30) et trente et une du verbe ἐγείρω (Lc 1,69 ; 3,8 ; 5,23.24 ; 6,8 ; 7,14.16.22 ; 8,54 ; 9,7.22 ; 11,8.31 ; 13,25 ; 20,37 ; 21,10 ; 24,6.34 ; Ac 3,6.7.15 ; 4,10 ; 5,30 ; 9,8 ; 10,26.40 ; 12,7 ; 13,22.30.37 ; 26,8), autre terme technique désignant la résurrection. Malgré cette disparité, Luc ne semble pas préférer un verbe à l'autre quand il s'agit de parler de la résurrection du Christ. ἀνίστημι désigne six fois la résurrection de quelqu'un (Lc 8,55 : la fille de Jaïre ; 9,8.19 : un prophète d'autrefois ; 16,31 : quelqu'un ; Ac 9,40.41 : Tabitha) et dix fois la résurrection du Christ (Lc 18,33 ; 24,7.46 ; Ac 2,24.32 ; 10,41 ; 13.33.34 ; 17.3.31). ἐγείρω est utilisé six fois pour désigner la résurrection de quelqu'un (Lc 7,14 : le fils de la veuve de Naïm ;

voir dans ce rapprochement entre Jésus et celle qu'il délivre de la fièvre une préfiguration de la résurrection de ceux et celles qui croiront au nom de Jésus ? Déjà en 2,34, Syméon avait dit de Jésus : « celui-ci est placé pour la chute et le relèvement (ἀνάστασιν) d'un grand nombre en Israël ». À la fin des Actes, Paul proclamera que le Christ est « premier de la résurrection des morts » (26,23)[31]. On peut donc voir dans le fait que la belle-mère de Simon se lève aussitôt après sa guérison une prolepse[32] de la résurrection de ceux et celles qui seront guéris par la parole du Christ. Si l'homme exorcisé de la synagogue semble rester là, sans bouger, la guérison de la belle-mère de Simon provoque un relèvement, une résurrection symbolique.

Or, cette libération, cette guérison, ce relèvement, cette résurrection sont liés à un service : διηκόνει αὐτοῖς[33]. Quand il parlera plus loin de « certaines femmes qui avaient été guéries d'esprit mauvais et de maladies » (8,2) accompagnant Jésus et les Douze, le narrateur lucanien précisera qu'elles « les assistaient (διηκόνουν) de leurs biens » (8,3), liant à nouveau la guérison et le service. Ailleurs dans l'évangile, le verbe ἀνίστημι sera encore lié à l'idée de service[34]. De plus, le service est un autre mode de configuration à la

---

7,22 : les morts ; 8,54 : la fille de Jaïre ; 9,7 : Jean Baptiste ; 20,37 : les morts ; Ac 26,8 : les morts) et neuf fois pour la résurrection du Christ (Lc 9,22 ; 24,6.34 ; Ac 3,15 ; 4,10 ; 5,30 ; 10,40 ; 13,30.37). Ce n'est cependant pas l'avis d'Adelbert DENAUX, « La confession de Pierre et la première annonce de la Passion (Lc 9,18-24) », dans *Assemblées du Seigneur* (nouvelle série), 43 (1969). D'une comparaison synoptique entre Mc et Lc, Denaux conclut que « La résurrection est désignée chez Mc par le verbe ἀναστῆναι, chez Lc par le verbe ἐγερθῆναι » (p. 81). Pourtant, Lc demeure l'évangile synoptique qui utilise le verbe ἀνίστημι plus souvent : Mt 4 fois, Mc 17 fois, Lc 27 fois (voir KIRCHSCHLÄGER, *Jesu exorzistisches Wirken*, p. 59, note 14).

31 Ici nous avons préféré la traduction littérale de πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν qui se trouve dans la note de la *TOB* en Ac 26,23 à celle établie par BOISMARD - LAMOUILLE.

32 « ***Prolepse.*** "Récit ou évocation à l'avance d'un ou plusieurs événements qui se dérouleront plus tard" (Genette) » (ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ*, p. 244).

33 Richard Alan CULPEPPER, « The Gospel of Luke. Introduction, Commentary, and Reflections », dans *Luke, John* (The New Interpreter's Bible. Volume IX), Nashville, Abingdon, 1995, p. 111, commente : « In this respect she serves as a pattern for all who would subsequently be delivered by Jesus' word and then express their gratitude through serving (see esp. the role of the women in 8:1-3 ; 10,38-42 ; 23:49,55 ; 24:24) ».

34 Dans la parabole de l'ami qui se laisse fléchir, bien que celui-ci déclare : « je ne peux pas, *après m'être levé* (ἀναστὰς), te donner » (Lc 11,7) trois pains, Jésus nous assure que, « *réveillé* (ἀναστὰς), il lui donnera ce dont il a besoin » (11,8).

personne de Jésus. Quand il mangera la Pâque avec ses disciples, ce dernier déclarera : « Or moi, je suis au milieu de vous comme celui qui sert (ὡς ὁ διακονῶν) » (22,27). Enfin, dans le récit des Actes, le rôle de Pierre et des Douze ainsi que celui de Paul sont qualifiés de service (διακονία)[35]. L'expérience vécue par la belle-mère de Simon marque donc la réalisation de ce que Zacharie avait prédit dans le *Benedictus*[36] et peut ainsi être vue comme une prolepse de la libération et de la résurrection promises à tous les croyants[37]. Elle est aussi une prolepse du service auquel est appelé tout disciple, particulièrement Simon et les Douze.

Le personnage Simon

Simon n'est nommé que deux fois dans ce texte, dont la première sans article. Il s'agit donc d'*un certain Simon*. On apprend qu'il a une maison et une belle-mère. On peut supposer qu'il était parmi les gens qui avaient entendu et vu Jésus à la synagogue (v. 31-37). On peut aussi le compter au nombre de ceux qui « le prièrent » (v. 38) au sujet de sa belle-mère et de ceux que servait la femme guérie et relevée (v. 39). Mais il demeure que le texte ne dit pas explicitement que Simon était là. Dans ce passage, Simon est un personnage plat : il ne dit rien, il ne fait rien.

Le personnage principal de la séquence de Capharnaüm demeure Jésus et l'accent y est surtout christologique. Il s'agit de montrer comment Jésus, dès le début de son ministère, est vainqueur dans sa lutte contre les forces démoniaques. Il l'est par la force de sa parole. Comme le note Tannehill, « in Capernaum, Jesus is carrying out the commission which he

---

35 Pour Pierre et les Douze, voir Ac 1,17.25 ; 6,4. Pour Paul, voir Ac 20,24 ; 21,19.

36 Lc 1,73-75 : « serment qu'il a juré à Abraham notre père, de nous donner, sans crainte, *délivrés de la main de nos ennemis, de le servir* en sainteté et justice, devant lui, durant tous nos jours ».

37 C'est d'ailleurs ce que semble indiquer le fait qu'après avoir guéri la belle-mère de Simon, Jésus guérit de nombreux « malades (atteints) de maux divers » (4,40-41) : « Unter dem Aspekt des Heilens Jesu (und nicht eigens davon getrennt) sieht Lukas also in diesem Text die hier nicht genauer beschriebene Befreiung von Dämonen miteinbezogen » (KIRCHSCHLÄGER, *Jesu exorzistisches Wirken*, p. 169).

announced in Nazareth, and there is special emphasis on the part of his commission which he did not carry out in his hometown, his work as healer and exorcist »[38]. Celui à qui le diable avait promis la puissance (τὴν ἐξουσίαν) s'il se prosternait devant lui (voir 4,6-7), est ressorti vainqueur de la tentation. C'est maintenant « dans la puissance (ἐν τῇ δυνάμει) de l'Esprit »[39] (4,14) qu'il est revenu en Galilée. Sa parole est reconnue comme ayant autorité (4,32 : ἐν ἐξουσίᾳ). C'est « avec autorité et puisssance (ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει) [qu']il commande aux esprits impurs et ils sortent » (4,36). Avant de sortir, les esprits donnent des titres à Jésus. Il est nommé « le Saint de Dieu » (4,34) et « le Fils de Dieu » (4,41) et le narrateur précise que les démons « connaissaient qu'il était le Christ » (4,41)[40].

Cela dit, un texte peut aussi avoir des sens secondaires. Or, c'est dans ce texte que le narrateur introduit Simon :

> one of Luke's literary techniques is to mention the name of a character early on in the story and only later give more details about this person. Thus, Luke mentions Barnabas early on in Acts 4:36-37, but only fills out that first sketch in Acts 13. Similarly, Paul's first mention in Acts 7:58-8:3 is teasing. From Acts 9 on Paul plays a dominant role in Luke's story[41].

Contrairement à Mc et Mt où Simon, le futur Pierre, apparaît pour la première fois au moment où Jésus l'invite à le suivre[42], Lc fait précéder cet appel par le récit de la guérison

---

38 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume One*, p. 83.

39 Nous avons corrigé ici la traduction établie par BENOIT - BOISMARD pour demeurer plus près du texte grec.

40 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume One*, p. 84, écrit : « The readers of the Gospel were told similar things about Jesus in such passages as 1:35 ; 2:11,26, and the title "Son of God" is particularly prominent in Luke 1-4 (1:32,35 ; 3:22 ; 4:3,9) ».

41 Robert J. KARRIS, « The Gospel According to Luke », dans Raymond Edward BROWN - Joseph Augustine FITZMYER - Roland Edward MURPHY (éditeurs), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1990, p. 691. Voir aussi Eugene A. LAVERDIERE, *Luke* (New Testament Message, 5), Wilmington, Michael Glazier, 1980, p. 71. Voir aussi Joel Bennett GREEN, *The Gospel of Luke* (New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, Eerdmans, 1997, p. 225.

42 Voir Mc 1,16-18 et Mt 4,18-20.

de sa belle-mère. Ainsi, le Jésus qui montera dans la barque en 5,3 ne sera pas un inconnu pour Simon qui a déjà pu constater *de visu* la puissance de sa parole.

Mais il y a plus. Dans l'épisode de Nazareth (4,16-30), le refus de la parole de Jésus chez ceux qui l'ont vu grandir préfigurait le refus du peuple juif en face de l'Évangile. De même, la réponse de Jésus, avec ses références à Élie qui fut envoyé à une veuve de Sarepta et à Élisée qui purifia Naaman le Syrien (v. 25-27), annonçait l'ouverture aux païens. À Capharnaüm, l'accueil semble plus favorable.

> There is a contrast between Nazareth and Capernaum in that the former town turns in anger against Jesus, while the latter is so favorably impressed by Jesus that the people want him to stay (4:42). Nevertheless, both Nazareth and Capernaum show that they want to keep Jesus' benefits for *themselves* (4:23-28, 42), a desire which Jesus rejects[43].

Malgré un accueil enthousiaste, les gens de Capharnaüm n'arrivent pas à s'élever au-dessus de l'étonnement et de la frayeur. C'est d'ailleurs ce qu'indiquera la parole de Jésus à l'endroit de cette ville en 10,15 : « Et toi, Capharnaüm, est-ce que *tu seras élevée jusqu'au ciel ? Tu seras précipitée jusqu'aux enfers* (Is 14,13.15) ». Le parallèle entre la synagogue et la maison de Simon indique toutefois que, parmi les Juifs, certains iront jusqu'à croire en lui. Or, c'est dans la maison de Simon que le narrateur nous les présente. C'est donc dire l'importance qu'aura ce personnage pour les Juifs qui croiront en Jésus.

En ce sens, l'expérience vécue par la belle-mère de Simon caractérise bien le processus qui mène à la foi. Elle commence par être libérée de ce qui la rend prisonnière. Elle est ensuite configurée au Christ : libérée de ce qui conduit à la mort, elle se relève (elle ressuscite !) pour entrer dans un service, une diaconie. C'est « en se tenant au-dessus d'elle » (ἐπιστὰς ἐπάνω αὐτῆς) que Jésus menace la fièvre, lui qui plus tard sera appelé

---

43 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume One*, p. 85. Voir aussi GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 220.

par ses disciples ἐπιστάτα[44]. C'est par une expérience assez semblable que passera Simon dans le prochain épisode que nous analyserons.

D. La pêche miraculeuse et l'appel de Simon-Pierre (Lc 5,1-11)

Contexte antérieur

Après la guérison de la belle-mère de Simon, une fois le soleil couché et le sabbat terminé, Jésus guérit de nombreux malades et fait sortir beaucoup de démons (4,40-41). « Or, le jour venu, étant sorti, il partit dans un lieu désert. Et les foules le recherchaient et vinrent jusqu'à lui, et elles le retenaient de peur qu'il ne les quittât » (4,42). Le narrateur indique alors le refus de Jésus d'être retenu (4,43), puis il offre au v. 44 un sommaire de l'activité de Jésus qui fait inclusion avec une partie du sommaire de 4,14-15 :

4,15 :	Et *lui enseignait* (καὶ *αὐτὸς ἐδίδασκεν*) dans *leurs* synagogues (ἐν ταῖς συναγωγαῖς *αὐτῶν*) *loué par tous*	4,44 :	Et *il prêchait* (καὶ *ἦν κηρύσσων*) dans *les* synagogues (εἰς τὰς συναγωγὰς) *de la Judée*

On peut donc parler de 4,14-44 comme d'un diptyque Nazareth - Capharnaüm encadré par deux sommaires du ministère itinérant de Jésus (4,14-15 et 4,44)[45]. On sent bien en 4,44 qu'une page est tournée et on s'attend à quelque chose de neuf au verset suivant.

---

44 Rudolf PESCH, « Die Heilung der Schwiegermutter des Simon-Petrus. Ein Beispiel heutiger Synoptikerexegese », dans PESCH, *Neuere Exegese. Verlust oder Gewinn ?*, Freiburg, Herder, 1968, p. 173, écrit : « Nicht zufällig spricht nur Lukas von Jesus als ἐπιστάτης, dem Herrn und *Meister* (5,5 ; 8,24.45 ; 9,33.49 ; 17,13), und das Wort taucht zum erstenmal im Munde Simons auf, in dessen Haus Jesus ἐπιστὰς ἐπάνω gezeigt wird : ἐπίστατα, *Meister* (5,5) ». Nous reviendrons sur ce titre en analysant Lc 5,1-11.

45 À propos de 4,42-44, KARRIS, « The Gospel According to Luke », p. 691, écrit : « These verses, esp. v 43, are an important recapitulation of 4:14-43 : Jesus' first mission in Galilee ». Géographiquement, ce ministère prend de l'ampleur en cours de route puisque, si 4,14 parle d'une rumeur qui se répand par toute la région de la Galilée au sujet de Jésus, en 4,44 il est question d'une prédication « dans les synagogues de la Judée ».

Lc 5,1-11 : délimitation et articulation du texte

C'est effectivement ce qui arrive en 5,1. Il y a d'abord changement de lieu : des « synagogues de la Judée » (4,44), on passe « sur le bord du lac de Gennésareth ». Il y a aussi changement de temps. Le chapitre 5 s'ouvre sur un hébraïsme fréquent sous la plume de Luc, ἐγένετο δὲ suivi d'une proposition temporelle[46] : « tandis que la foule le pressait et écoutait la parole »[47]. On note enfin un changement de personnages. Jésus continue d'être le personnage principal et il est clair que c'est à lui que se réfère le αὐτὸς mentionné deux fois dans ce verset. Il est cependant pressé par la foule venue entendre la parole de Dieu. Il avait déjà été question de foules au pluriel en 4,42, Mais dans sa déclaration d'intention de 4,43, Jésus prend ses distances envers elles et c'est lui seul qui « prêchait dans les synagogues de Judée » (4,44). D'autres nouveaux personnages font leur entrée en 5,2 : les pêcheurs. Ce sont eux qui, avec Jésus, seront les personnages dominant cette péricope.

Jusqu'en 5,11, le théâtre du récit demeure le lac de Gennésareth et sa rive. L'indication « ils le suivirent » (v. 11) annonce un changement de lieu. Quand on dit suivre quelqu'un, on indique déjà que ce quelqu'un est en mouvement. Et de fait, on passe, au v. 12, de la rive du lac à « une des villes ». On note aussi dans ce verset la même formule qu'en 5,1 pour

---

46 Sur cette formule et sur les trois formes qu'elle peut prendre en Lc, voir Edouard DELEBECQUE, « La vivante formule KAI ΕΓΕΝΕΤΟ », dans *Études grecques sur l'évangile de Luc* (Études anciennes de l'Association Guillaume Budé), Paris, Les belles lettres, 1976, p. 123-165. Voir aussi FITZMYER, *The Gospel according to Luke (I-IX)*, p. 118-119. Voir enfin Frans NEIRYNCK, « La matière marcienne dans Luc », dans NEIRYNCK (éditeur), *L'évangile de Luc*, 1973, p. 184-192 ; 1989, p. 94-102.

47 ἐν τῷ τὸν ὄχλον ἐπικεῖσθαι αὐτῷ καὶ ἀκούειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. La traduction proposée par DELEBECQUE, « La vivante formule KAI ΕΓΕΝΕΤΟ », p. 158, fait mieux ressortir le fait que cette proposition est un complément circonstanciel de temps : « or, ce fut en un moment où la foule le pressait en écoutant la parole de Dieu [...] ». Sur la construction ἐν τῷ + infinitif qui indique toujours une proposition temporelle, voir Maximilian ZERWICK, *Biblical Greek Illustrated by Examples* (Scripta Pontificii Instituti Biblici), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1963, § 273. Voir aussi Eric George JAY, *New Testament Greek, An Introductory Grammar*, London, S.P.C.K., 1958, p. 101 et 267.

exprimer un changement de temps : καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων, « Et il arriva qu'il était dans une des villes ». On note enfin dans le même verset l'apparition d'un nouveau personnage, « un homme couvert de lèpre », sans compter qu'il ne sera plus question des pêcheurs qui ont tout quitté pour suivre Jésus avant 5,30 où ils sont appelés « ses disciples ».

Lc 5,1-11 forme donc une péricope autonome bien délimitée. Reste à savoir comment elle est articulée[48]. Le v. 4 indique un tournant dans le récit. On note dans ce verset un changement de lieu (« Éloigne-toi en (eau) profonde »), un changement de temps (Jésus a fini de parler)[49], un changement de personnages (les foules laissent la place à Simon et à ses associés), et un changement de programme narratif (de l'enseignement de la parole de Dieu à la pêche). On peut donc voir dans les v. 1-3 une mise en scène introduisant le récit.

Or, dans cette mise en scène, le narrateur procède à un changement de point de vue spatial[50]. Grammaticalement, la proposition principale de la phrase composée par les v. 1-2 est la suivante : « il vit deux petites barques arrêtées sur le bord du lac »[51]. Grâce à cette

---

48 Pour une vue d'ensemble sur ce qu'ont proposé les exégètes à ce sujet voir James C. POLICH, « The Structure of Luke 5:1-11 », dans *The Call of the First Disciples : A Literary and Redactional Study of Luke 5:1-11*, Fordham University Ph.D. Dissertation, 1991 (directed by Richard J. Dillon), p. 114-126.

49 Dans la proposition ὡς δὲ ἐπαύσατο λαλῶν, ὡς est utilisé comme conjonction temporelle. Voir Walter BAUER - William Frederick ARNDT - Felix Wilbur GINGRICH - Frederick W. DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Chicago, The University of Chicago Press, ^{2}1979, sous « ὡς », définition IV.1.a, p. 898 ; Friedrich BLASS, Albert DEBRUNNER, Robert W. FUNK, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 1961, § 455, 2-3.

50 Boris USPENSKY, *A Poetics of Composition. The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form* (traduit par B. Zavarin et S. Wittig), Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1973, distingue cinq niveaux de point de vue : idéologique, phraséologique, spatial, temporel et psychologique. Voir Adele BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narratives*, Sheffield, Almond Press, 1983, p. 55-57, et CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, p. 21-34.

51 Voir DELEBECQUE, « la vivante formule KAI ΕΓΕΝΕΤΟ », p. 139-140 : « après l'expression circonstancielle du moment (pendant que la foule presse Jésus), Luc indique une circonstance supplémentaire (le lieu où, debout, se trouve Jésus) et c'est seulement après ces précisions localisantes, non inutiles, certes, mais accessoires, qu'il en vient à dire l'important, le spectacle vu par Jésus ». Voir aussi MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 201.

précision, on passe d'une vision du dehors (celle du narrateur)[52] à une vision du dedans (celle de Jésus). Au v. 1, la mention de la foule pressant Jésus pour écouter la parole de Dieu annonçait une péricope où cette parole serait exposée. Mais rien n'est dit par la suite sur l'enseignement de Jésus. La foule n'est plus mentionnée à partir du v. 4 qui indique aussi que ce programme narratif a pris fin : Jésus a fini de parler. Le changement de focalisation du v. 2 attire l'attention du lecteur, non plus sur la foule, mais sur ceux que Jésus voit : les pêcheurs qui, descendus de leurs barques, lavaient leurs filets. Ce sont eux qui, avec Jésus, seront les personnages principaux dans cette péricope. Le déclenchement de l'action se produit au v. 3 : « montant dans l'une des barques, qui était à Simon, il le pria de s'éloigner un peu de la terre ; s'asseyant, de la barque il enseignait les foules ».

Le corps du récit (v. 4-11) peut être divisé en deux : la pêche miraculeuse (v. 4-7) et la réaction des pêcheurs (v. 8-11). Deux raisons justifient cette division. La première est l'expression ἰδὼν δὲ avec laquelle s'ouvre le v. 8. Cette expression semble toujours marquer chez Luc le début d'un nouveau développement dans un récit[53]. Mais, plus important encore, entre les v. 4-7 et 8-11, nous observons le parallèle suivant :

Transition :	Transition :
« Quand il eut fini de parler... » (v. 4)	« Or Simon-Pierre, voyant (cela), tomba aux genoux de Jésus... » (v. 8)

52 Du fait que le narrateur lucanien parle normalement en utilisant la troisième personne, il apparaît comme quelqu'un qui observe l'action de l'extérieur. Voir CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, p. 21.

53 Voir Lc 2,17 ; 5,8.12 ; 7,39 ; 8,28.34.47 ; 9,54 ; 13,12 ; 18,15.24 ; 20,14 ; 22,49.56 ; 23,47. À l'exception de 13,12 ; 18,24, où c'est Jésus qui voit, de 20,14, où il est question des vignerons homicides, et de 22,56, où une servante voit Pierre dans la cour du Grand Prêtre, l'objet de ἰδὼν δὲ est toujours ou bien Jésus, ou bien ce qu'il a fait, ou bien un fait qui le concerne. De plus, comme en Lc 5,8, on retrouve souvent ἰδὼν δὲ suivi du verbe λέγω au participe présent (5,8.12 ; 7,39 ; 20,14 ; 23,47 ; Ac 8,18-19) ou à l'indicatif aoriste (7,39 ; 8,28 ; 9,54 ; 13,12 ; 18,24 ; 22,49.56). Dans les trois autres occurrences de ἰδὼν δὲ, on trouve des verbes impliquant une parole : ἐγνώρισαν (2,17), ἀπήγγειλεν (8,47) et ἐπετίμων (18,15).

Jésus donne un ordre à Simon :	Simon-Pierre donne un ordre à Jésus :
« Éloigne-toi (ἐπανάγαγε) en (eau) profonde, et lâchez vos filets pour la pêche. » (v.4)	« Éloigne-toi de moi (ἔξελθε ἀπ'ἐμοῦ)... » (v. 8)
(pas de parallèle)	Intervention du narrateur : v. 9-10a
Objection de la part de Simon :	Objection de la part de Jésus :
« ayant peiné toute la nuit, nous n'avons rien pris ; » (v.5a)	« Ne crains pas » (v. 10b)
Simon accepte l'ordre de Jésus :	Par le biais d'une promesse, Jésus refuse l'ordre de Simon :
« mais sur ta parole, je vais lâcher les filets » (v. 5b)	« désormais tu prendras des hommes » (v. 10c)
L'acceptation de Simon implique un travail pour lui et ses compagnons :	La promesse faite à Simon suscite un départ pour lui et ses compagnons :
« Et, l'ayant fait, ils prirent... Et ils firent signe... et ils vinrent et ils remplirent... » (v. 6-7)	« Et, ramenant les deux barques à terre, laissant tout, ils le suivirent. » (v. 11)[54]

L'intervention du narrateur aux v. 9-10a revêt une importance particulière. Déjà au v. 2, en procédant à un changement de point de vue spatial, le narrateur s'était montré omniprésent en faisant passer le lecteur d'une vision du dehors à une vision du dedans. Au v. 8, il procédait à un autre type de changement de point de vue. Après avoir vu avec les yeux de Jésus, le lecteur était invité à voir avec les yeux de Pierre. On assiste maintenant à un changement de point de vue d'ordre psychologique : par son intervention aux v. 9-10a, le narrateur, par le moyen d'une focalisation interne[55], révèle au lecteur les pensées des personnages autres que Jésus. En plus d'être omniprésent, il est omniscient. « A narrator

54 Josep RIUS-CAMPS, « Simón (Pedro) se autoexluye de la llamada de Jesús al seguimiento », dans *Estudios biblicos*, 57 (1999), p. 565-587, signale que « According to codex Bezae, Simon excludes himself from the call to discipleship. Jesus invites James and John to stop being "fishers of fish". They leave all things in order to follow him and later become "fishers of men" » (p. 565).

55 Voir ci-dessus, p. 73 et BOURQUIN - MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, p. 93-98.

may [...] give inside views of some characters but not of others, thereby creating a difference in the reader's sense of distance from the various characters »[56]. Le corps du récit (v. 4-11) peut être lu du point de vue de Jésus ou du point de vue de Simon, comme une épiphanie de Jésus ou comme une figure de la mission apostolique. Mais les interventions du narrateur rapprochent le lecteur de Simon et invitent à mettre l'accent sur la mission apostolique plutôt que sur l'épiphanie.

Lc 5,1-11 : un récit de vocation ?[57]

On parle souvent de Lc 5,1-11 comme de la vocation de Pierre en Luc. Mais pour Bovon, « il n'y a, dans ce texte, aucune vocation explicite : les paroles que Jésus prononce sont plutôt une prophétie et une promesse, qui nous obligent à comprendre le miracle comme une métaphore »[58]. Dans la même veine, Talbert, à la suite de Mullins[59] et Hubbard[60], préfère parler de « commissioning story » :

> A call story like the call of Levi in Luke 5:27-28 involves the following : (1) Jesus comes ; (2) he sees the person ; (3) he calls ; (4) the person leaves all and follows him (cf. Mark 1:16-20 ; 2:13-14). A commissioning story like that of Peter in Luke 5:1-11 includes the following : (1) an introduction describing the circumstances (v. 2) ; (2) the confrontation between the commissioner and the one to be commissioned (v. 3) ; (3) the commission, in which the recipient is told to undertake a specific task (v. 4) ; (4) a protest in which the person questions in some way the word of the commissioner (v. 5) ; (5) a reaction of fear, amazement, unworthiness in the presence of the august commissioner (vv. 8-9) ; (6) reassurance to the individual, providing confidence and allaying misgivings (v. 10b) ; and (7) the conclusion, usually involving the beginning of

---

56 CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, p. 20.

57 Pour une vue d'ensemble sur ce qu'ont proposé les exégètes comme forme littéraire possible de Lc 5,1-11, voir POLICH, *The Call of the First Disciples*, p. 3-4 et p. 126-136.

58 François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (1,1-9,50)* (Commentaire du Nouveau Testament, IIIa), Genève, Labor et Fides, 1991, p. 228. Voir aussi MUSSNER, *Petrus und Paulus*, p. 22.

59 Terence MULLINS, « New Testament Commission Forms, Especially in Luke-Acts », dans *Journal of Biblical Literature*, 95 (1976), p. 604-614.

60 Voir Benjamin Jerome HUBBARD, « Commissioning Stories in Luke-Acts ; A Study of their Antecedents, Form, and Content », dans *Semeia*, 8 (1977), p. 103-126. Voir aussi HUBBARD, « The Role of Commissioning Accounts in Acts », dans Charles H. TALBERT (éditeur), *Perspectives on Luke-Acts* (Perspectives in Religious Studies. Special Studies Series, 5), Edinburgh, T. & T. Clark, 1978, p. 187-198.

> the commissioned one's undertaking the assignment (v. 11). Although there are overtones of a call story in v. 11 ("they left everything and they followed him"), the dominant thrust is that of a commissioning of Peter (v. 10) for his mission : "Henceforth you will be catching men"[61].

Pour Tannehill, il ne faut ni parler de « commissioning story », ni de récit de vocation :

> Luke 5:1-11 is an expanded pronouncement story [...]. Pronouncement stories are brief narratives in which the climatic element is a pronouncement (or a pronouncement and an action) that is presented as someone's response to something said or observed on a particular occasion. Thus a pronouncement story consists primarily of a situation provoking a response and the resulting response. It is a common literary type in Greco-Roman literature, where it is sometimes called a *chreia*. (For a collection of many examples, see Robbins 1989)[62]. Luke 5:1-11 is an expanded pronouncement story because it contains a provision wonder[63].

De son côté, Coulot parle d'un schème lucanien de vocation s'inspirant de l'Ancien Testament :

> En effet, le motif de la prosternation de Pierre (Lc 5,8) renvoie à Ez 1,28 et sa parole "Éloigne-toi de moi car je suis un homme pécheur" (Lc 5,8) à Es 6,5. Ces motifs font présumer que Luc s'inspire d'un schème vétérotestamentaire de vocation. Or il est possible de repérer le schème suivant dans les récits de la vocation de Moïse (Ex 3,1-4,20), d'Esaïe (Es 6,1-13) et d'Ézéchiel (Ez 1,1-3,3) : Dieu se manifeste à son envoyé soit par une vision, soit par une théophanie ; celui-ci a alors une réaction de respect (Ex 3,5) ou bien il est saisi de crainte (Es 6,5), ou bien encore il se prosterne (Ez 1,28) ; puis dans la suite du récit Dieu lui confie une mission. Un canevas analogue se retrouve dans les récits lucaniens de la vocation de Paul en Ac[64].

Il ne faut donc pas évacuer trop rapidement l'aspect « vocation » de Lc 5,1-11 tout en notant les différences qui subsistent entre l'appel de Simon et celui de Lévi (5,27-28).

---

61 Charles H. TALBERT, « Discipleship in Luke-Acts », dans Fernando F. SEGOVIA (éditeur), *Discipleship in the New Testament*, Philadelphia, Fortress Press, 1985, p. 69.

62 Vernon Kay ROBBINS, *Ancient Quotes and Anecdotes : From Cryb to Crypt* (Foundations and Facets), Sonoma, Polebridge, 1989.

63 Robert C. TANNEHILL, *Luke* (Abingdon New Testament Commentaries), Nashville, Abingdon Press, 1996, p. 99-100.

64 COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 190-191.

Une alternance entre le singulier et le pluriel

Nous avons commencé par situer Lc 5,1-11 dans son contexte. Nous avons ensuite examiné l'articulation de cette péricope. En étant attentif aux différents points de vue offerts, nous en sommes alors venus à la conclusion que le lecteur est invité par le narrateur à lire ce récit comme une figure de la mission apostolique plus que comme une épiphanie du Seigneur. Enfin, une étude sommaire de la forme littéraire de ces versets nous a amené à voir en eux le récit de la vocation de Pierre. Avant d'en venir à la question de la foi de Simon-Pierre telle qu'elle apparaît dans ce récit, il nous faut encore faire une remarque d'ordre grammatical et une observation sur l'arrangement spatial du récit. Cela nous permettra de saisir un autre aspect du personnage.

Il faut d'abord souligner le jeu opéré par le narrateur sur les nombres. On était déjà passé entre le v. 1 et le v. 3 de « la foule » à « les foules ». Mais le phénomène prend de l'ampleur à partir du v. 4. Jésus dit à Simon « Éloigne-toi (singulier)... et lâchez (pluriel) vos filets » (v. 4). Simon n'est donc pas seul dans la barque avec Jésus. Dans sa réponse du v. 5, Simon affirme : « nous n'avons rien pris (pluriel)... je vais lâcher (singulier) les filets ». Aux v. 6-7, tous les verbes sont au pluriel. Mais aux v. 8-11, on observe un phénomène semblable. Simon-Pierre demande à Jésus : « Éloigne-toi de moi, Seigneur, car je suis (singulier) un homme pécheur ». Mais cette phrase au singulier manifeste la stupeur qui avait saisi tous ceux qui étaient avec lui dans les barques, dont « Jacques et Jean, les fils de Zébédée, qui étaient compagnons de Simon » (v. 10). Au v. 10c, la phrase de Jésus s'adresse au seul Simon et est formulée au singulier : « Ne crains pas, désormais tu prendras des hommes ». Mais au v. 11, « ramenant (καταγαγόντες, pluriel) les barques à terre, laissant tout, ils le suivirent (pluriel) ». Plusieurs auteurs pensent que ce jeu sur le nombre n'est dû qu'à la

nature de la pêche qui nécessite que quelqu'un soit avec Simon dans le bateau[65]. Narrativement, toutefois, il est clair que déjà ici Simon agit comme personnage représentant un groupe, celui des pêcheurs qui laisseront tout pour devenir disciples de Jésus.

Un jeu de distance[66]

Tout au long du récit, l'espace joue un rôle important. Il faut d'abord noter une première distance prise par Jésus en face de la foule au v. 3. Jésus y demande à Simon « de s'éloigner un peu de la terre ». Paradoxalement, cette prise de distance rapproche Jésus et la foule. La trop grande proximité de celle-ci empêchait l'annonce et l'écoute de la parole de Dieu. En montant dans la barque de Simon et en lui demandant de s'éloigner un peu, Jésus résout le problème. Le lac et sa rive se transforment en amphithéâtre dont la barque de Simon est la scène, la rive les gradins et où l'eau donne à la voix plus de portée. Jésus peut ainsi s'adresser non seulement à ses voisins immédiats mais à toute la foule. Le passage de « la foule » (v. 1) à « les foules » (v. 3) est peut-être une indication narrative d'un plus grand nombre d'auditeurs.

Cette prise de distance provoque aussi un rapprochement entre Jésus et les pêcheurs. Simon et ses compagnons n'étaient pas sur la plage pour écouter la parole de Dieu, ils lavaient leur filets. La demande de Jésus a non seulement pour effet de faire de Simon un aide pour l'enseignement, elle le transforme en auditeur. Avec ses compagnons, il est dans la barque avec le maître. Ainsi deviennent-ils non seulement auditeurs de l'enseignement de Jésus mais, sur le plan spatial, ils sont les premiers à qui parvient la parole de Dieu. Le

---

65 Voir BOVON, *L'évangile selon saint Luc (1,1-9,50)*, p. 226-227 ; FITZMYER, *The Gospel according to Luke (I-IX)*, p. 566 ; Marie-Joseph LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc* (Études bibliques), Paris, Gabalda, 1921, ^{3}1927, ^{7}1948, p. 157 et 160 ; MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 203 ; Eduard SCHWEIZER, *The Good News According to Luke*, Atlanta, John Knox, 1984, p. 101.

66 Voir Jean DELORME, « Luc V.1-11. Analyse structurale et histoire de la rédaction », dans *New Testament Studies* 18 (1971), p. 331-350.

passage de « la foule » (v. 1) à « les foules » (v. 3) indique peut-être aussi que Jésus enseigne maintenant à deux foules, celle restée sur la rive, et celle des futurs disciples qui sont dans la barque avec lui[67].

Le v. 4 indique une seconde prise de distance qui vient rompre le lien entre Jésus et la foule : « Éloigne-toi en (eau) profonde ». Comme la première, cette prise de distance est horizontale, mais le fait que Jésus demande à Simon d'avancer « vers la profondeur » (εἰς τὸ βάθος) ajoute ici une dimension verticale à cette distance. Malgré ce qu'en disent Hilgert, Fitzmyer et Nolland[68], le symbolisme de la profondeur est négatif[69]. Tout au long de la scène, la force d'attraction de cette profondeur est soulignée par les expressions : χαλάσατε (v. 4 : « faites descendre »), χαλάσω (v. 5 : « je vais descendre »), διερρήσσετο (v. 6 : « leurs filets se rompaient ») et βυθίζεσθαι (v. 7 : « elles enfonçaient »). « Les deux dernières notations relevées signalent un danger. On peut donc se demander si la 'profondeur' du lieu de la pêche ne connote pas un sens second, de qualité négative, dans une symbolique spatiale connue du monde biblique »[70]. Il semble donc que, si la distance horizontale entre Jésus et les pêcheurs n'a cessé de diminuer depuis le début du récit, il n'en va pas de même pour la distance verticale qui les sépare : eux sont attirés

---

67 Cependant, pour Günter KLEIN, « Die Berufung des Petrus », dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 58 (1967), p. 2, note 3, « der Unterschied zwischen singularischen und pluralischen Gebraucht ist für dieses Problem unwesentlich ».

68 Voir Earle HILGERT, « The Stories of a Miraculous Draft of Fish », dans *The Ship and Related Symbols in the New Testament*, Assen, Royal Van Gorcum, 1962, p. 106 ; FITZMYER, *The Gospel according to Luke (I-LX)*, p. 568-569 et NOLLAND, *Luke I*, p. 222.

69 « Reliée à l'abîme chaotique des origines, la mer est le lieu où habitent et agissent les puissances démoniaques » (LÉON-DUFOUR, « mer», dans *Dictionnaire du Nouveau-Testament*, p. 370). Voir Jindrich MÁNEK, « Fishers of Men » dans *Novum Testamentum* 2 (1957), p. 138-141, surtout p. 138-139 ; CONZELMANN, *The Theology of St. Luke*, p. 49-50.

70 Jean DELORME, « Luc V.1-11 », p. 339. Sur la symbolique négative de la mer et de la pêche dans l'Ancien Testament, voir MÁNEK, « Fishers of Men », p. 138-141 ; Charles William Frederick SMITH, « Fishers of Men. Footnotes on a Gospel Figure », dans *Harvard Theological Review*, 52 (1959), p. 189-190.

irrésistiblement vers la profondeur tandis que Jésus est appelé ἐπιστάτης[71], c'est-à-dire, étymologiquement, celui qui se tient au-dessus.

Au v. 8, Simon-Pierre augmente cette distance verticale qui le sépare de Jésus en tombant à ses genoux[72]. De plus, il veut ajouter une distance horizontale entre lui et Jésus puisqu'il demande : « Éloigne-toi de moi, Seigneur, car je suis un homme pécheur ». Jésus refuse et sa parole à l'endroit de Simon au v. 10c fait en sorte que, désormais, Pierre et ses associés font route avec Jésus (v. 11).

La foi de Simon et de ses compagnons

Après avoir analysé en long et en large les onze premiers versets du chapitre 5 de Lc, nous voulons maintenant relire ce passage en examinant de plus près la foi de Simon. Plusieurs indices signalent une grande foi qui ne cesse de progresser. Ainsi, Simon accepte d'abord de prêter sa barque à Jésus sans discuter. Puis, après avoir fait part d'une objection légitime, il accepte tout de même l'invitation à la pêche en se fiant à la parole du maître[73].

---

71 ἐπιστάτης est une expression qui, dans le NT, ne se trouve qu'en Lc (5,5 ; 8,24.45 ; 9,33.49 ; 17,13), toujours au vocatif, toujours à l'endroit de Jésus et, sauf en 17,13, toujours sur les lèvres des disciples. Voir O. GLOMBITZA, « Die Titel διδάσκαλος und ἐπιστάτης für Jesus bei Lukas », dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 49 (1958), p. 275-278.

72 À propos de l'expression προσέπεσεν τοῖς γόνασιν Ἰησοῦ, voir LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, p. 159 ; Robert LEANY, « Jesus and Peter : The Call and Post-Resurrection Appearances (Luke v.1-11 and xxiv.34) », dans *Expository Times*, 65 (1953-1954), p. 381-382 ; J. REILING - J.L. SWELLENGREBEL, *A Translator's Handbook on the Gospel of Luke* (Helps for Translators, 10), Leiden, Brill, 1971, p. 231 ; Noel Dwight OSBORN, « Note », dans *Bible Translator*, 39 (1988), p. 439 ; Anthony POPE, « More on Luke 5.8 », dans *Bible Translator*, 41 (1990), p. 442-443.

73 À propos de l'expression ἐπὶ τῷ ῥήματί σου (Lc 5,5), Luke Timothy JOHNSON, *The Gospel of Luke* (Sacra Pagina Series, 3), Collegeville, Liturgical Press, 1991, p. 90, écrit : « The careful reader will detect in this sequence an echo of Mary's objection that she did not know man (1:34) yet would accept the word of the Lord (1:38), as well as the lesson pointed out in that passage by the angel concerning the barrenness of Elizabeth : "nothing is impossible to God" (1:37) ». Voir aussi Lc 2,50. Cependant, pour John Duncan Martin DERRETT, « ΗΣΑΝ ΓΑΡ ΑΛΙΕΙΣ (Mk 1,16). Jesus' Fishermen and the Parable of the Net », dans *Novum Testamentum*, 22 (1980), cette remarque de Simon est loin de manifester la foi : « A fishing expert, as Simon claimed to be, being the leader of that expedition [...], will readily defer to one who, he thinks, has superior knowledge, but his remark bears a tone of scepticism : he evidently does not trust Jesus and wants him to take responsibility for the failure » (p. 122).

Devant le succès de la pêche, sa foi semble augmenter. Avant la pêche, il appelait Jésus ἐπιστάτα , « maître ». Après la pêche, il l'appelle κύριε, « Seigneur »[74].

En cela, Simon ressemble au centurion de Capharnaüm. Contrairement à ce qui se passe chez Mt et Jn[75], en Lc cet homme n'a pas de contact direct avec Jésus : « il envoya vers lui des anciens des Juifs lui demandant que, étant venu, il sauve son serviteur » (7,3). Mais au moment où Jésus s'approche de sa maison, « le centurion envoya des amis lui disant : "Seigneur, ne te tourmente pas, car je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit, - aussi ne me suis-je pas jugé digne de venir vers toi - mais dis une parole et que mon enfant soit guéri" » (7,6-7). Simon et le centurion appellent Jésus κύριε, Seigneur. Les deux font confiance à la parole de Jésus mais demandent qu'une distance soit établie ou maintenue entre eux et Jésus à cause de leur péché ou de leur indignité. Or, du centurion de Capharnaüm, Jésus dira : « pas même en Israël, je n'ai trouvé pareille foi » (7,9). Cependant, il refuse de prendre ses distances en face de Simon alors qu'il accepte de garder ses distances avec le centurion. Cette distance que Jésus laisse subsister entre lui et le centurion païen, c'est Pierre qui l'abolira lorsqu'il entrera chez Corneille en Ac 10.

Le fait que Simon tombe « aux genoux de Jésus » (Lc 5, 8 : προσέπεσεν τοῖς γόνασιν Ἰησοῦ) rappelle Ez 1,28 (« je regardai et je tombai la face contre terre, et j'entendis une voix qui parlait ») et peut aussi être interprété comme un signe de foi[76]. En effet, dans la péricope suivante, le lépreux, « voyant Jésus, tombant sur la face (πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον) [...] le pria en disant : "Seigneur, si tu veux, tu peux me purifier » (Lc 5,12).

---

74 Le fait d'appeler Jésus « Seigneur » doit normalement être associé à celui de faire ce que Jésus dit pour être un signe de foi, puisqu'en Lc 6,46, Jésus demandera : « Pourquoi m'appelez-vous 'Seigneur, Seigneur', et ne faites-vous pas ce que je dis ? ».

75 Voir Mt 8,5-13 et Jn 4,46-53, où il n'est plus question d'un centurion mais d'un fonctionnaire royal.

76 Dans le même sens, il est à noter que, dans le *Codex de Bèze* (D), la première parole de Simon à l'endroit de Jésus en Lc 5,8 est παρακαλῶ, « je t'en prie ». Voir Christian-Bernard AMPHOUX, « Les premières éditions de Luc. I. Le texte de Luc 5 », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 67 (1991), p. 316.

Jaïre, le chef de synagogue, posera un geste semblable : « tombant aux pieds de Jésus (πεσὼν παρὰ τοὺς πόδας [τοῦ] Ἰησοῦ), il le suppliait d'entrer dans sa maison parce qu'il avait une fille unique d'environ douze ans et qu'elle se mourait » (8,41-42). Autre point commun entre Pierre et Jaïre : aux deux Jésus dit μὴ φοβοῦ, « ne crains pas » (5,10 ; 8,50). Dans la même séquence, la femme « qui était en écoulement de sang » (8,43), après sa guérison, « vint et tomba près de lui » (8, 47 : προσπεσοῦσα αὐτῷ). Jésus lui dit : « (Ma) fille, ta foi t'a sauvée : va en paix » (8,48). De même, après qu'un des dix lépreux purifiés[77] par Jésus fut revenu vers lui, « il tomba sur la face devant ses pieds (ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ) le remerciant » (17,15). À lui aussi Jésus dira : « Lève-toi et va, ta foi t'a sauvé » (17,19). Il ne faut toutefois pas oublier le possédé du pays des Géraséniens[78] qui, « voyant Jésus, poussant des cris, [...] tomba près de lui (προσέπεσεν αὐτῷ) et, d'une voix forte, [...] dit : "Que me veux-tu, fils du Très-Haut ? Je t'en prie, ne me tourmente pas" » (8,28). Cependant, une fois guéri, cet homme prie Jésus d'être avec lui (8,39). Il devient alors quelqu'un qui proclame la Bonne Nouvelle en territoire païen.

La parole de Simon-Pierre à l'endroit de Jésus en 5,8 (ἔξελτε ἀπ' ἐμοῦ) surprend. En effet, le narrateur lucanien emploie souvent le verbe ἐξέρχομαι suivi de la préposition ἀπὸ pour désigner une menace de Jésus à l'endroit des démons[79] : « the genitive ἀπ' ἐμοῦ

---

77 Ces dix lépreux sont les seuls personnages autres que les disciples à donner à Jésus le titre de ἐπιστάτα. Voir ci-dessus, note 71.

78 Lc 8,26.37 posent un problème de critique textuelle. Dans ces versets, NESTLÉ-ALAND[27] et UBSGNT[4] ont choisi la variante Γερασηνῶν, mais les variantes Γεργεσηνῶν et Γαδαρηνῶν sont aussi bien attestées. Bruce Manning METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994[2], p. 145, écrit : « a majority of the Committee preferred Γερασηνῶν on the basis of (*a*) superior external attestation (early representatives of both the Alexandrian and Western types of text), and (*b*) the probability that Γαδαρηνῶν is a scribal assimilation to the prevailing text of Matthew (8,28), and that Γεργεσηνῶν is a correction, perhaps proposed originally by Origen ».

79 Voir Lc 4,35.41 ; 8,2.29.33.35.38 ; 11,24 ; Ac 16,18. Chez Luc, les autres emplois de ἐξέρχομαι ἀπὸ sont : Lc 8,46 où une force est sortie de Jésus (δυνάμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ' ἐμοῦ) ; Lc 9,5 où Jésus instruit les Douze en leur disant : « tous ceux qui ne vous accueilleront pas, sortant de cette ville (ἐξερχόμενοι ἀπὸ τῆς πόλεως ἐκείνης), secouez la poussière de vos pieds en témoignage

highlights the same contrariety as that between Jesus and the unclean spirits, in that Simon's recognition of God's presence in Jesus (ἰδὼν... κύριε) clarifies his own unworthiness »[80]. La demande de Simon-Pierre confesse en même temps sa foi à l'endroit de Jésus et sa conscience d'être pécheur. C'est d'ailleurs ce qu'il déclare tout de suite après avoir demandé à Jésus de s'éloigner : « je suis un homme pécheur ! » (v. 8). Sa réaction est semblable à celle du prophète Isaïe au moment de sa vocation (voir Is 6,5). Dans l'évangile de Luc, le seul autre personnage qualifié de ἀνήρ ἁμαρτωλός sera Zachée (19,7), chez qui Jésus va loger et à propos duquel il déclare : « Aujourd'hui (le) salut est arrivé à cette maison, puisque lui aussi est fils d'Abraham » (19,19).

Malgré tous ces signes d'une grande foi, le fait que la stupeur (θάμβος) avait saisi Simon et ceux qui étaient avec lui (5,9), dont Jacques et Jean les fils de Zébédée (5,10), invite à mettre un bémol sur la qualité de cette foi. La stupeur avait aussi saisi les gens de la synagogue de Capharnaüm (4,36 : καὶ ἐγένετο θάμβος ἐπὶ πάντας). Notre analyse de ce texte nous permet de dire que, si la stupeur peut conduire à la foi, elle n'est pas nécessairement synonyme de foi. Chez Simon, cependant, la stupeur ne se traduira pas en questionnement stupéfait mais conduira à suivre Jésus.

Il n'en reste pas moins que la foi de Simon et de ses compagnons n'est pas parfaite. Cela sera de nouveau souligné dans un autre épisode où Jésus se retrouve sur le même lac dans une barque avec ses disciples :

> Tandis qu'ils naviguaient, il (Jésus) s'assoupit. Et s'abattit une bourrasque de vent sur le lac, et ils étaient pleins (d'eau) et étaient en danger. Or, s'étant approchés, ils le réveillèrent, disant : « Maître, maître (ἐπιστάτα, ἐπιστάτα), nous périssons ». Et, s'étant réveillé, il menaça (ἐπιτίμησεν) le

---

contre eux » ; Lc 17,29 où il est question du « jour où Lot sortit de Sodome » (ᾗ δὲ ἡμέρᾳ ἐξῆλθεν Λὼτ ἀπὸ Σοδόμων) ; Ac 16,40 où ce sont Paul et Silas qui, une fois sortis de prison (ἐξελθόντες δὲ ἀπό τῆς φυλακῆς), vont trouver Lydie ; enfin Ac 28,3 où une vipère sort d'une brassée de bois par la chaleur (ἔχιδνα ἀπὸ τῆς θέρμης ἐξελθοῦσα).

80 POLICH, *The Call of the First Disciples*, p. 176-177.

> vent et le tumulte de l'eau, et ils cessèrent et survint un calme. Il leur dit : « Où (est) votre foi ? » Saisis de crainte, ils admirèrent, disant entre eux : « Qui donc est celui-ci, qu'il ordonne même aux vents et à l'eau ? » (8,23-25).

Il est vrai que ce passage ne nomme pas Pierre. Mais les correspondances avec les textes analysés jusqu'ici sont frappantes. Comme il l'a fait à Capharnaüm avec le démon impur et la fièvre, Jésus menace (ἐπιτιμάω) et sa parole est efficace. Comme les gens de la synagogue de Capharnaüm après l'exorcisme, les disciples discutent entre eux et non avec Jésus. Leur admiration (8,25 : ἐθαύμασαν) ne renvoie-t-elle pas à l'étonnement des gens de Capharnaüm (4,31 : ἐξεπλήσσοντο)[81] ? Les liens avec 5,1-11 ne manquent pas non plus : le lac, la barque qui se remplit, le rétrécissement de la distance entre les disciples et Jésus, l'emploi du titre ἐπιστάτα et la crainte des disciples. Ce passage, qui précède la seule traversée de Jésus en terre païenne dans l'évangile de Luc, vient nous redire que la foi de Pierre et des autres disciples sera faite d'avancées et de reculs. Ce récit annonce également la difficulté qu'aura l'Église dans les Actes à franchir définitivement la distance qui la sépare des païens.

Dans un autre passage, ce sont les apôtres qui demandent au Seigneur : « augmente-nous la foi » (17,5). « Le Seigneur dit : "Si vous aviez de la foi comme un grain de sénevé, vous diriez à ce mûrier : 'Déracine-toi et plante-toi dans la mer', et il vous obéirait" » (17,6). De nouveau, c'est le peu de foi qui est souligné. De nouveau, il est question de la mer. On doit donc reconnaître en 5,1-11 la qualité de la foi de Simon et de ses compagnons tout en n'oubliant pas qu'il ne s'agit jamais de quelque chose de définitivement acquis.

---

81 Voir ci-dessus, p. 90, note 23.

Simon-Pierre

En 4,38-39, Simon était un personnage plat : il ne disait ni ne faisait rien. Aucun lien explicite n'est fait par le narrateur entre 5,1-11 et 4,38-39[82]. Implicitement, cependant, il n'est pas impossible que Simon ait été de ceux qui ont entendu la parole dans la synagogue de Capharnaüm et qu'il ait donc été témoin de l'exorcisme de l'homme ayant l'esprit d'un démon impur en plus d'avoir été témoin de celui de sa belle-mère. Ainsi, le fait qu'il accepte sans discuter que Jésus monte dans sa barque pour y enseigner la foule surprend moins que s'il s'agissait d'une première rencontre entre les deux hommes.

Nous avons déjà noté le changement de point de vue opéré au v. 2 par la mention de ce que Jésus voit. Il est rare que le narrateur lucanien précise que Jésus voit quelqu'un. Or, en ces quelques occasions, Jésus intervient normalement en faveur de la personne qu'il voit[83]. Il n'est donc pas impossible que le fait que Jésus voit les pêcheurs annonce une intervention en leur faveur. Est-ce bien le cas ici ? Cherchons à saisir comment évolue le personnage de Pierre grâce à cet épisode.

Se mettre à l'écoute de la parole de Dieu

En permettant à Jésus de monter dans sa barque, Simon lui vient en aide et permet l'annonce de la parole de Dieu. Mais la demande que lui adresse Jésus au v. 3 change aussi sa situation. Lui qui, avec les autres pêcheurs, n'était là que pour laver ses filets devient par le fait même un auditeur privilégié de la parole de Dieu. Il connaissait déjà la puissance de

---

82 Voir CONZELMANN, *The Theology of St. Luke*, p. 39-41.

83 Ainsi en est-il pour la veuve de Naïm (Lc 7,13 : « l'ayant vue, le Seigneur fut pris de compassion pour elle et lui dit : "Ne pleure pas" »), pour la femme courbée (Lc 13,12 : « La voyant, Jésus (l')interpella et lui dit : "Femme, tu es délivrée de ta maladie" »), et pour dix lépreux (Lc 17,14 : « Et voyant (cela), il leur dit : "Étant partis, montrez-vous aux prêtres" »). Les seules exceptions sont Lc 19,41 où, voyant la ville de Jérusalem, il pleura sur elle et Lc 21,1-2 où il voit « ceux qui jetaient leurs offrandes dans le Trésor » (v. 1) dont une « certaine veuve indigente y jetant deux leptes ». Bien qu'il ne fasse rien pour elle, Jésus fait son éloge : « cette pauvre veuve a jeté plus que tous » (v. 3).

cette parole depuis la synagogue de Capharnaüm et la guérison de sa belle-mère. Voici que, de nouveau exposé à cette parole, il reconnaît encore son autorité. En effet, c'est à cause d'elle que, malgré l'insuccès de la pêche de toute la nuit précédente et malgré ce que lui dicte son expérience de pêcheur, il accepte d'aller en plein jour vers la profondeur : « sur ta parole[84] je vais lâcher les filets » (5,5).

Une pêche qui nécessite des collaborateurs

Dans cette aventure, Simon n'est pas seul. Il y en avait au moins un autre avec lui dans la barque et, comme les filets se rompaient, « ils firent signe à leurs associés, dans l'autre barque, de venir les aider » (v. 7). Ce n'est que lorsque tous les associés de Simon sont présents que le fruit de la pêche peut remplir les barques. Les seuls à être nommés, « Jacques et Jean, les fils de Zébédée » (v. 10), sont plus que de simples associés (μέτοχοι), ils sont « compagnons de Simon » (κοινωνοὶ τῷ Σίμωνι) « which pertains to personal fellowship »[85]. Dans la maison de Simon, une seule personne était en proie à une forte fièvre et ils prièrent Jésus à son sujet. Dans la barque de Simon et dans l'autre barque, ce sont tous les associés réunis autour de lui qui risquent de sombrer. « La stupeur [...] l'avait saisi, et tous ceux qui (étaient) avec lui » (v. 9), mais c'est Simon seul qui demande : « Éloigne-toi de moi, Seigneur, car je suis un homme pécheur » (v.8) ! La réponse de Jésus

---

84 ἐπὶ δὲ τῷ ῥήματί σου. Luc est l'évangéliste qui utilise le plus le mot ῥῆμα : Mt cinq fois, Mc deux, Lc dix-neuf, Jn douze et Ac quatorze. La différence entre λόγος (v. 1) et ῥῆμα n'est pas facile à établir. En grec classique, ῥῆμα « is what is definitely stated [...] in solemn announcement» (Albert DEBRUNNER, « The Words λέγω, λόγος, ῥῆμα, λαλέω in the Greek World », dans Gerhard KITTEL (éditeur) - Geoffrey BROMILEY (traducteur), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1976, vol. IV, p. 75), mais on le trouve également dans le sens plus faible de « énoncé, mot » tant au pluriel qu'au singulier. La distinction entre sens fort et sens faible semble à peu près disparue dans le NT. Il semble donc y avoir continuité entre l'enseignement de Jésus qui se termine au v. 3 et la parole qu'il adresse à Simon au v. 4, bien que le terme grec employé pour ces « paroles » ne soit pas le même.

85 POLICH, *The Call of the First Disciples*, p. 167. Cet auteur croit cependant que les fils de Zébédée « were not participants with Peter in the actual catch ». Voir aussi Wilhlem H. WUELLNER, *The Meaning of "Fishers of Men"* (The New Testament Library), Philadelphia, Westminster Press, 1967, p. 23-24.

est claire. Utilisant une formule d'envoyé divin (μὴ φοβοῦ)[86], il refuse de s'éloigner en lui faisant une promesse : « désormais tu prendras des hommes ».

Une pêche qui symbolise une mission collective

Cette promesse de Jésus à l'endroit de Simon-Pierre révèle la portée symbolique de la pêche accomplie. Comme il vient de prendre du poisson, Simon devra prendre des hommes et le succès inespéré de cette pêche annonce par avance le succès que connaîtra cette mission.

Mais la symbolique de la pêche demeure ambiguë. D'une part, le sort du poisson pêché est de mourir. D'autre part, dans l'Ancien Testament, la figure du pêcheur est généralement liée négativement au jugement eschatologique. Ainsi, le prophète Amos s'adresse en ces termes aux femmes de Samarie : « Le Seigneur l'a juré par sa sainteté : voici que des jours viennent sur vous où l'on vous enlèvera avec des crocs, et jusqu'aux dernières, avec des harpons de pêche » (Am 4,2)[87]. Parlant au Seigneur, Habaquq dénonce l'envahisseur chaldéen : « Tu traites les humains comme les poissons de la mer, comme la gent qui frétille, sans maître ! Il les prend tous à l'hameçon, les tire avec son filet, il les ramasse avec son épervier, et le voilà dans la joie, dans l'allégresse ! [...] Videra-t-il donc sans trêve son filet, massacrant les peuples sans pitié ? » (Ha 1,14-15.17). « Voici : Je vais envoyer quantité de pêcheurs - oracle du Seigneur - qui les pêcheront [...]. Je paierai au double leur faute et leur péché, parce qu'ils ont profané mon pays par le cadavre de leurs Horreurs et rempli mon héritage de leurs Abominations » (Jr 16,16a.18). « These Old Testament passages might be discounted as outmoded usage except that the same theme appeared in the Hodayôth or

---

86 Voir Lc 1,13.30 ; 2,10.

87 À moins d'indication contraire, les citations de l'Ancien Testament sont tirées de *La Bible de Jérusalem.*

"Psalms of Thanksgiving" from Qumran where it testifies to a period much nearer the time and temper of the Gospels » [88].

Le narrateur lucanien contourne ces difficultés. D'abord, après avoir révélé au lecteur en 5,2 que Simon et ses compagnons étaient pêcheurs, jamais plus il n'utilise le nom ἁλιεύς en Lc-Ac. Ensuite, les poissons capturés et leur énorme quantité ne servent que d'image dans ce récit. Il n'y est pas question, à la différence de Jn 21,10-11, de Pierre qui remonte dans la barque pour tirer à terre le filet rempli de cent cinquante-trois gros poissons. Sur le plan anecdotique, on pourrait même parler chez Luc d'un gaspillage, puisque les poissons capturés font partie de ce πάντα que les pêcheurs abandonnent pour suivre Jésus en 5,11. Enfin, il n'est pas question ici de pêcher des hommes mais plutôt de les prendre vivants : « il s'agit d'arracher les hommes à l'empire de la mort »[89]. Combinaison de ζωός et de ἀγρεύω (même racine que ἄγρα, 5,4.9), « le verbe ζωγρέω[90] en 5,10 est riche de sens : il signifie "faire un prisonnier *vivant*". Il indique déjà chez Homère que la vie du captif est épargnée (*Iliade* 6,46 ; 10,378) »[91]. François Deltombe, au terme d'une enquête sur l'emploi classique et patristique de ce verbe, conclut : « Luc [...] a voulu jouer ici sur le double sens d'un terme qui signifiait à la fois capturer et rendre la vie physique et morale. [...] Luc met ainsi dans la bouche de Jésus un terme à double sens qui constitue un jeu de mots intraduisible en toute autre langue »[92]. La pêche symbolise donc une mission qui aura du succès et qui sera orientée vers la vie. Mais cette mission demeure ici indéfinie tant dans ses orientations que dans ses composantes.

---

88 Charles William Frederick SMITH, « Fishers of Men », p. 190.

89 DELORME, « Luc V.1-11 », p. 340.

90 Voir LXX : Nb 31,15.18 ; Dt 20,16 ; Jos 2,13 ; 6,25 ; 9,20 ; 2 S.8,2 ; 2 Ch 25,12 ; ainsi que 2 Tm 2,26.

91 Edouard DELEBECQUE, *Évangile de Luc* (Études anciennes de l'Association Guillaume Budé), Paris, Société d'édition « Les belles lettres », 1976, p. 28, note 10. Voir aussi Rudolf PESCH, « La rédaction lucanienne du logion des pêcheurs d'hommes (Lc V,10c) » dans NEIRYNCK (éditeur), *L'évangile de Luc*, 1973, p. 229-230 et 242.

92 François DELTOMBE, « Désormais tu rendras la vie à des hommes (Lc V,10) », dans *Revue biblique*, 89 (1982), p. 496-497.

Comme pour la pêche, Simon-Pierre n'est pas seul dans cette mission risquée où il sera confronté aux puissances du mal et à leur force d'attraction. Pour que le fruit de la pêche ne soit pas perdu, il a dû faire appel à ses associés de l'autre barque. Bien que la promesse du v. 10 lui soit adressée au singulier, ce sont « tous ceux avec lui » (v. 9) qui, laissant tout, suivirent Jésus (v. 11).

Une mission qui commence maintenant et qui doit durer

Paradoxalement, au moment où les pêcheurs ramènent les barques à terre, la foule a disparu. Elle semblait pourtant être une foule déjà bien en voie d'être capturée par la parole de Dieu. Mais, comme dans le parallèle entre les gens de la synagogue de Capharnaüm et ceux de la maison de Simon, il semble subsister une différence majeure entre la foule, dont il n'est plus question depuis le v. 4, et ce groupe d'hommes entourant Simon-Pierre qui se mettent à suivre Jésus. Les gens de Capharnaüm, tout comme ceux de Nazareth (voir 4,23), voulaient garder les bénéfices associés à la parole et à l'action de Jésus pour eux-mêmes (voir 4,42), ce que Jésus refuse : « Aux autres villes aussi il me faut annoncer la bonne nouvelle du royaume de Dieu, parce que (c'est) pour cela (que) je fus envoyé » (4,43). De la même manière, en pressant Jésus pour écouter la parole de Dieu, la foule de 5,1-3 cherche à enfermer cette parole. D'ailleurs, « plus tard dans la vie de Jésus, quand les foules se presseront, ce sera pour réclamer sa crucifixion (23,23) »[93]. En accueillant cette parole, Simon et ses compagnons lui ouvrent de nouveaux horizons, ils lui permettent d'avancer vers la profondeur. Comme les gens de la maison de Simon en 4,38-39, Simon et ses compagnons constituent ici une prolepse de ces Juifs qui croiront en Jésus et qui se rassembleront autour de Simon et des Douze au début des Actes.

---

93 Grégoire ROUILLER - Marie-Christine VARONE, « Saint Luc. Comment lire un évangile ? », dans *Les Échos de Saint Maurice*, 4 (1974), p. 153. Le verbe ἐπίκειμαι n'est utilisé que deux fois en Lc : 5,1 et 23,23. Cependant, ceux qui se pressent ainsi en 23,23, ce sont « les grands prêtres et les chefs et le peuple » (23,13) que le narrateur lucanien avait déjà désignés ainsi : « Pilate dit aux grands prêtres et aux *foules* » (23,4). Voir aussi DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 33.

C'est d'ailleurs cette parole accueillie qui sera l'instrument de la mission. Pour capturer des poissons, les pêcheurs se servaient de filets. Pour capturer des hommes et leur rendre la vie, ils se serviront de la parole de Dieu. Tout comme Jésus le fait en Lc 5,1, les membres de l'Église primitive diront « la parole de Dieu avec assurance » (Ac 4,31)[94], la parole de Dieu qui ne cessera de croître (Ac 6,7 ; 12,24)[95].

Du fait que déjà se rassemblent autour de Pierre ceux qui croient en la parole de Dieu dite par Jésus, la mission est déjà commencée. Jésus promet d'ailleurs à Pierre que c'est « à partir de maintenant » (5,10 : ἀπὸ τοῦ νῦν) qu'il sera « capturant des hommes » (5,10 : ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν). Mais en même temps, comme le souligne avec justesse Jean Delorme à propos de l'expression ἀπὸ τοῦ νῦν, « il s'agit toujours d'une nouveauté dont la réalisation n'est pas forcément immédiate, mais déjà donnée en germe dans le présent du discours rapporté »[96]. La mission de Pierre connaîtra un prélude avec l'envoi des Douze en 9,1-6. Mais ce n'est qu'après l'ascension qu'elle prendra véritablement son essor. Deux indices nous permettent de l'affirmer. D'abord, la distance verticale entre Jésus et Pierre pourrait être une prolepse de l'enlèvement de Jésus aux cieux. Ac 1,21 décrit en effet l'ascension en ces termes : « le temps que le Seigneur Jésus est sorti au-dessus de nous » (ἐν παντὶ χρόνῳ ᾧ [...] ἐξῆλθεν ἐφ' ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς)[97] . Ensuite, le mot πλῆθος utilisé en Lc 5,6 pour décrire la grande abondance des poissons capturés revient

---

94 Voir aussi Ac 13,5.7.46 ; 17,13 ; 18,11. On peut ajouter à cette liste Ac 13,44.48 ; 16,32 si on choisit la variante θεοῦ pour ces versets. Voir METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 418-419 et 449.

95 Voir aussi Ac 8,14 ; 11,1.

96 DELORME, « Luc V.1-11 », p. 340, note 1.

97 Nous avons remanié la traduction établie par BOISMARD - LAMOUILLE pour demeurer plus près du texte grec. Noter le verbe ἐξέρχομαι, le même verbe utilisé par Simon-Pierre pour lui demander de s'éloigner en Lc 5,8. Il est vrai qu'en Ac 1,21, ce verbe est suivi de la préposition ἐπί suivie de l'accusatif, alors qu'en Lc 5,8 on retrouve la préposition ἀπό suivie du génitif. Mais, comme le signale André FEUILLET, « L'"Exode" de Jésus et le déroulement du mystère rédempteur d'après S. Luc et S. Jean », dans *Revue thomiste*, 77 (1977), p. 188, le texte grec d'Ac 1,21 « a tout l'air d'être une brachyologie destinée à remplacer la formule complète qui serait trop lourde : ***eisèlthen eph'hèmas kai exèlthe aph'hèmôn*** » (c'est nous qui avons ajouté les caractères gras).

huit fois en Lc, surtout pour désigner la multitude du peuple[98], et seize fois dans les Actes, dont dix fois pour désigner une foule de croyants[99].

Or, ces hommes que Simon-Pierre devra capturer pour leur rendre la vie ne seront pas que des Juifs. Nous avons souligné (p. 108) les liens de 5,1-11 avec 7,1-10 où le centurion de Capharnaüm a déjà les traits du centurion Corneille (Ac 10). Nous avons aussi parlé du seul autre épisode en Lc où les disciples se retrouvent avec Jésus en barque sur le lac. La traversée vers le pays des Géraséniens (8,22-25) souligne le manque de foi des disciples. Mais cette traversée représente aussi en Lc la seule incursion de Jésus en territoire païen. Au terme de sa visite, la multitude (πλῆθος voir 5,6) de cette contrée demande à Jésus « de s'en aller loin d'eux[100] parce qu'ils étaient pris d'une grande frayeur[101] » (8,37). Contrairement à ce qu'il fait avec Pierre, Jésus accepte : « Or lui, montant en barque, s'en retourna » (8,37). Dans un autre texte qui a des liens avec 5,1-11, le seul des dix lépreux guéris à revenir vers Jésus est un samaritain (voir 17,16). Tout cela nous incite à inclure les païens parmi les hommes que Pierre devra prendre vivants. C'est autour de lui que se rassemblent déjà les Juifs qui accueillent la parole de Dieu en se laissant transformer. C'est lui, Pierre, qui aura à combler la distance que Jésus a laissé subsister entre lui et les païens.

Si elle commence en Lc 5,11, si elle prend son plein essor dans le livre des Actes, on est en droit de se demander quand cette mission sera achevée. Le récit de la pêche miraculeuse

---

98 Alors que Lc 2,13 parle d'une « multitude de l'armée des cieux » apparue aux bergers, en 1,10 ; 6,17 ; 23,27 il est question de la multitude du peuple, incluant en 6,17 des gens « du littoral de Tyr et Sidon », un territoire païen. En 8,37, il est question de « toute la multitude de la contrée des Géraséniens », donc de païens. 19,37 parle de « toute la multitude des disciples » louant Dieu lors de l'entrée de Jésus dans le temple tandis qu'en 23,1 c'est « toute leur multitude » qui, s'étant levée, conduit Jésus devant Pilate.

99 Voir Ac 2,6 (la foule qui écoute le discours de la Pentecôte) ; 4,32 ; 5,14.16 ; 6,2.5 ; 14,1 ; 15,12.30 ; 17,4. Dans les autres occurrences de πλῆθος, il est question d'une multitude divisée en face de Paul (14,4 ; 23,7), de certains qui disent du mal de la Voie devant la multitude (19,9), de la multitude du peuple juif qui réclame la mort de Paul (21,36 ; 25,24), et d'une quantité de bois mort jetée au feu par Paul (28,3).

100 ἀπελθεῖν ἀπ' αὐτῶν. Comparer avec Lc 5,8 : ἔξελθε ἀπ' ἐμοῦ.

101 φόβῳ μεγάλῳ. Comparer avec Lc 5,10 : μὴ φοβοῦ.

annonce les temps messianiques. En plus de la figure du pêcheur dont nous avons dit plus haut qu'elle évoque de façon négative le jugement eschatologique, Rius-Camps[102] pense que Lc 5,1-11 renvoie à Ez 47,8-10 (LXX) où l'eau coule vers la Galilée[103], où il y a des pêcheurs[104], où les filets ont été lavés[105] et où les poissons se trouvent en abondance[106].

Une mission associée au nom de Pierre

Lc 5,8 marque la seule occurrence du nom composé « Simon-Pierre » dans l'œuvre de Luc. Or, ce n'est qu'une fois que tous ses compagnons l'entourent que le narrateur utilise cette double appellation. Avec Neirynck, nous croyons que, « for Luke, Peter's reaction to the miracle is a foundational moment (cf. v. 10c) and a most appropriate occasion for a proleptic use of the surname Πέτρος (cf. 6.14, and afterwards) »[107]. Dans la trame de Luc, ce n'est que plus tard, au moment du choix des Douze en 6,14, que Jésus donnera à Simon le surnom de Pierre. Le fait de nous livrer déjà le nouveau nom de Simon semble indiquer que la décision de tout quitter pour suivre Jésus marque pour Simon « un engagement à vivre une destinée nouvelle à la suite du maître »[108]. Cette destinée prend son origine dans le regard de Jésus[109] posé sur Simon ainsi que dans la promesse qui lui est faite au v. 10. Le fait que Simon se déclare « homme pécheur » (v. 8) fonde le rôle de Pierre uniquement sur la déclaration gratuite de Jésus[110]. Implicitement, comme sa belle-mère avant lui, Simon-Pierre

---

102 Voir Josep RIUS-CAMPS, « El καὶ αὐτός en los encabezamientos lucanos, ¿una fórmula anafórica ? », dans *Filologia Neotestamentica*, 2 (1989), p. 187-192. Voir aussi DERRETT, « ΄ΗΣΑΝ ΓΑΡ ΄ΑΛΙΕΙΣ », p. 108-109, 117-121, pour qui « the fish of Ezek. xlvii is the saved soul » (p. 118-119).

103 τὸ ὕδωρ τοῦτο τὸ ἐκπορευόμενον εἰς τὴν Γαλιλαίαν (Ez 47,8).

104 στήσονται ἐκεῖ ἁλεεῖς (Ez 47,10).

105 ψυγμὸς σαγηνῶν (Ez 47,10).

106 καὶ ἔσται ἐκεῖ ἰχθὺς πολὺς σφόδρα (Ez 47,9) ; καὶ οἱ ἰχθύες αὐτῆς ὡς οἱ ἰχθύες τῆς θαλάσσης τῆς μεγάλης πλῆθος πολὺ σφόδρα (Ez 47,10).

107 Frans NEIRYNCK, « John 21 », dans *New Testament Studies*, 36 (1990), p. 327.

108 COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 193.

109 Ce regard de Jésus sur les pêcheurs peut être une prolepse du regard du Seigneur posé sur Pierre après son triple reniement en Lc 22,61. Nous y reviendrons.

110 Voir Heinz SCHÜRMANN, « La promesse à Simon-Pierre. Lc 5,1-11 », dans *Assemblées du Seigneur* (nouvelle série), 36 (1974), p. 67.

se relève, touché par la grâce, pour entrer dans un service qu'il inaugure en se mettant à la suite de Jésus reconnu comme maître et Seigneur.

Faut-il alors parler d'un rôle de Pierre qui se prolonge dans l'histoire de l'Église ? Faut-il parler d'un rôle distinct pour celui autour duquel sont rassemblés ceux qui prennent part avec lui à cette mission de capturer des hommes pour leur rendre la vie[111] ? Seule une étude des autres textes lucaniens permettra de répondre adéquatement à ces questions.

E. Le choix des Douze et le nouveau nom de Simon (Lc 6,12-16)

Contexte antérieur

Les hypothèses proposées pour la structure des péricopes lucaniennes qui vont de la pêche miraculeuse (5,1-11) au choix des Douze (6,12-16) ne manquent pas[112]. Plusieurs auteurs voient en 6,11 la conclusion d'une section. C'est l'option retenue par Fearghus Ó Fearghail en 1991 :

> The section may be divided into two parts, 5,1-26 and 5,27-6,11. Both begin with a call to discipleship (5,1-11.27-28), contain accounts of healing and teaching activity and conclude with verses that are parallel (cf. 5,26 ; 6,11 : καὶ ἐπλήσθησαν φόβου... δὲ ἐπλήσθησαν ἀνοίας) and that represent brief pauses in the narrative (note the imperfects ἐδόξαζον, διελάλουν)[113].

Toutefois, pour Michael Theobald, 6,11 ne représente pas une césure majeure marquant la fin d'une section. Dans un article publié en 1984[114], il voit en 5,1-6,19 sept grandes scènes (5,1-11 ; 5,12-16 ; 5,17-26 ; 5,27-39 ; 6,1-5 ; 6,6-11 ; 6,12-19) où on trouve au

---

111 Brian E. BECK, *Christian Character in the Gospel of Luke*, London, Epworth Press, 1989, p. 103-104 répond par la négative : « While therefore the fact that Jesus deals directly with Peter alone reflects his future pre-eminence, here as elsewhere Peter is the spokesman and representative of others ; his call is the call to every believer to recognize Jesus as Lord, to confess his sins, and to leave all and follow, sharing Jesus' mission and obeying his word ».

112 Pour un état de la question, voir Ó FEARGHAIL, *The Introduction to Luke-Acts*, p. 43-47.

113 Ó FEARGHAIL, *The Introduction to Luke-Acts*, p. 45.

114 Voir Michael THEOBALD, « Die Anfänge der Kirche. Zur Struktur von Lk 5.1-6.19 », dans *New Testament Studies*, 30 (1984), p. 91-108.

commencement (I), à la fin (VII) et au centre (IV) des récits de vocation de disciples. Les scènes II et III sont des récits de miracle tandis que les scènes V et VI sont des récits de controverse sur la question du sabbat. L'hypothèse de Theobald repose sur le fait que la formule d'introduction ἐγένετο δὲ / καὶ ἐγένετο, dont nous avons déjà parlé[115], apparaît six fois entre 5,1 et le début du Sermon dans la plaine (6,20)[116]. Seul 5,27-39 n'est pas introduit ainsi et commence plutôt par καὶ μετὰ ταῦτα, « Et après cela ».

Avec Nolland[117] et malgré ce qu'en dit Green[118], nous croyons que les arguments invoqués par Theobald sont probants. D'autant plus que les arguments de Ó Fearghail peuvent facilement être intégrés dans l'hypothèse de Theobald et peuvent donc être interprétés différemment. Les deux appels à être disciples (5,1-11.27-28) gardent chez Theobald une fonction structurante. Les correspondances entre les deux récits de guérisons et les deux récits de controverses sur le sabbat sont également soulignées par Theobald. Reste le parallélisme entre 5,26 et 6,11 qui ne repose en fait que sur un mot :

5,26 :	καὶ ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας	6,11 :
	καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν	αὐτοὶ
	καὶ <u>ἐπλήσθησαν</u> φόβου	δὲ <u>ἐπλήσθησαν</u> ἀνοίας
	λέγοντες ὅτι	καὶ διελάλουν πρὸς ἀλλήλους
	εἴδομεν παράδοξα σήμερον.	τί ἂν ποιήσαιεν τῷ Ἰησοῦ.

---

115 Voir ci-dessus, note 46.

116 Voir 5,1.12.17 ; 6,1.6.12.

117 NOLLAND, *Luke I*, p. 219, écrit : « Theobald [...] has argued persuasively for a sevenfold structure in the section ». Mais il ajoute : « Theobald actually carries the final episode to v 19 ; but to do so is artificial since 6:17-19 is so obviously a frontispiece for 6:20-49 ». Nous croyons, avec THEOBALD et GREEN (voir note 118), qu'il faut parler de 6,12-19 comme d'une unité. Nous y reviendrons plus loin. Bien que CULPEPPER, « The Gospel of Luke » ne cite pas l'article de THEOBALD, il rattache 6,12-16 à ce qui précède et non à ce qui suit : « Structurally, it concludes the section devoted to discipleship and controversy that begins at Luke 5:1 and features the calling of the fishermen in the first scene (5:1-11) and the call of Levi at its center (5:17-26) » (p. 136).

118 GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 228, note 1, écrit : « Theobald ("Anfänge") argues that this section of Luke's Gospel runs from 5:1 to 6:19, primarily because (1) "during those days" (6:12) connects the material beginning with 6,12 to the preceding, and (2) the two pericopae, 5:1-11 and 6:12-19, stand in parallel. However, 6:12-16 is even more closely tied to 6:17-19 (*contra* Nolland, 1 : 219), and 6:12-17 to 6:20-49 (with Nolland, 1 : 219) ».

On peut ajouter qu'une telle conclusion, qui se lit en Lc 5,26 et Lc 6,11 au terme de deux récits de miracles, est fréquente dans le cas de tels récits chez Luc[119].

Avec Theobald nous sommes donc en droit de voir en 5,1-6,19 une organisation concentrique, ce que Roland Meynet appelle « la forme du chandelier à sept branches »[120]. Or, « depuis très longtemps, le centre des constructions concentriques a été reconnu comme une position privilégiée »[121]. L'introduction différente de la quatrième péricope vient d'ailleurs souligner le caractère distinct de 5,27-39. Est-ce à dire que Lévi, dont la vocation ouvre la péricope centrale de la construction mise à jour par Theobald, jouerait un rôle plus important que Pierre, qui apparaît dans la première et la dernière péricope ? C'est à cette question qu'il faut maintenant chercher réponse.

L'appel de Pierre et celui de Lévi : ressemblances et différences

Nous avons déjà eu à comparer la forme littéraire de 5,1-11 avec celle de 5,27-28[122]. Quatre éléments communs entre les deux appels sont à souligner. D'abord, ce ne sont ni

---

119 Ainsi, après la guérison de l'infirme de la belle porte en Ac 3,10 : καὶ *ἐπλήσθησαν* θάμβους καὶ ἐκστάσεως ἐπὶ τῷ συμβεβηκότι αὐτῷ, « et *ils furent remplis* de frayeur et de stupeur sur ce qui lui était advenu ». De même, après Ac 5,12-16 qui fait état de signes et de prodiges qui s'accomplissaient dans le peuple par la main des apôtres, ἀναστὰς δὲ ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ, ἡ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων, *ἐπλήσθησαν* ζήλου, « s'étant levé, le grand prêtre et tous ceux qui (étaient) avec lui - à savoir la secte des Sadducéens - *furent remplis* de jalousie » (Ac 5,17).

120 Roland MEYNET, « L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible », dans *Nouvelle revue théologique*, 116 (1994), p. 649. Pour MEYNET, « ce genre de construction n'est pas une exception dans la bible, bien au contraire » (p. 649). Cependant, MEYNET lui-même ne retrouve pas cette structure en 5,1-6,19. Il voit plutôt 5,17-6,11 comme une forme concentrique comptant cinq éléments : deux guérisons (A-A' : 5,17-26 ; 6,6-11), deux controverses (B-B' : 5,27-35 ; 6,1-5) et une parabole qui se tient au centre de la structure (C : 5,36-39). Voir Roland MEYNET, *Quelle est donc cette Parole ? Lecture rhétorique de l'évangile de Luc 1-9* (Lectio Divina 99A et B), Paris, Cerf, 1979, tome I, p. 60 et 79-82 ; « Crie de joie, stérile ! » (sur Lc 5,17-8,56), dans *Christus*, 33 (1986), p. 481-489 ; *L'Évangile selon saint Luc : analyse rhétorique*, Paris, Cerf, 1988, tome I, p. 56-57 ; tome II, p. 72-77. En réaction à cela, THEOBALD, « Die Anfänge der Kirche », p. 105, note 31, écrit : « Kritisch möchte man fragen, ob nicht das szenische Prinzip (5. 27-39 bilden *eine* Szene) höher zu veranschlagen ist als semantische Bezüge ».

121 MEYNET, *L'Évangile selon saint Luc*, tome II, p. 261. Voir aussi MEYNET, *Quelle est donc cette Parole ?*, tome I, p. 124-126 ; *L'analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Textes fondateurs et exposé systématique* (Initiations), Paris, Cerf, 1989, p. 145-173 et 247-248.

122 Voir ci-dessus, p. 102-103 : *Lc 5,1-11 : un récit de vocation ?*

Simon, ni Lévi qui demandent à Jésus de pouvoir le suivre. C'est Jésus qui voit la barque de Simon (5,2), y monte (5,3), lui adresse deux demandes (5,3.4) et lui fait une promesse (5,10). Pareillement, c'est Jésus qui « remarqua un publicain du nom de Lévi assis à la douane, et lui dit "Suis-moi !" » (5,27). Deuxième point commun : l'évangile de Luc présente les deux appelés comme des pécheurs. En 5,8, Simon-Pierre déclare : « je suis un homme pécheur ». Pendant le grand festin offert par Lévi, les pharisiens et leurs scribes demandent aux disciples : « Pourquoi mangez-vous et buvez-vous avec les publicains et les pécheurs ? » (5,30)[123]. Et Jésus de répondre : « Je ne suis pas venu appeler les justes mais les pécheurs au repentir » (5,32). Une troisième ressemblance entre les deux récits consiste en ceci : bien qu'adressée à une seule personne, la promesse ou l'appel semble en impliquer plusieurs autres. Nous l'avons déjà noté dans le cas de Pierre. Dans le cas de Lévi, lui seul quitte tout pour suivre Jésus. Mais, lors du festin qu'il offrit à Jésus, « il y avait une foule nombreuse de publicains et d'autres (gens) qui étaient à table avec eux » (5, 29). On ne sait toutefois pas si cette foule se mettra à suivre Jésus. Enfin, quatrième point commun, le résultat final est le même dans les deux cas : tout quitter et suivre Jésus (5,11.28).

Il y a aussi des différences importantes entre les deux personnages. La promesse faite à Pierre en 5,10 advient dans un lieu où les hommes n'habitent pas, la profondeur. L'appel fait à Lévi survient dans un lieu habité, la douane, et donne lieu à un banquet dans la maison de Lévi, un autre lieu habité par les hommes. Contrairement à ce qui s'est passé sur le lac, aucune promesse n'est faite à Lévi, aucune charge missionnaire ne lui est confiée, seule lui est lancée une invitation à suivre Jésus. Son expérience correspond davantage à celle de la

---

123 La traduction française de 5,30 peut laisser entendre que les publicains et les pécheurs sont deux groupes distincts. Pourtant, dans le texte grec, un seul article est employé pour les deux noms : τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν. Avec NOLLAND, *Luke I*, p. 246, nous croyons que « the shared definite article suggests that tax collectors and sinners should be seen as a single class ». Voilà pourquoi la réponse de Jésus en 5,32, bien qu'elle ne mentionne que « les pécheurs », se réfère à tout le groupe qui mange à table avec lui, dont les publicains.

belle-mère de Simon qu'à celle de Simon lui-même : après l'appel, s'étant levé (5,28 : ἀναστὰς, tout comme en 4,38)[124], il donne un repas[125].

Mais la différence majeure réside dans le fait qu'il ne sera plus question de Lévi en Lc après 5,29. Narrativement, il est significatif que le narrateur lucanien ne place pas le nom de Lévi parmi les Douze alors qu'il y nomme Pierre ainsi que Jacques et Jean, les fils de Zébédée, qui furent présentés en 5,10 comme les compagnons (κοινωνοὶ) de Simon. Tout cela nous invite à ne pas considérer le rôle de Lévi comme plus important que celui de Pierre.

Lc 5,27-39 : un récit proleptique des débuts de l'Église

Est-ce à dire que, contrairement à ce qui se produit souvent dans une construction concentrique, la péricope centrale de cette construction n'exerce pas un rôle privilégié ? Pas nécessairement. En effet l'appel fait à Lévi ouvre la péricope centrale mais elle n'en constitue pas le thème majeur. L'appel et le banquet (5,27-29) sont plutôt l'occasion d'introduire une question des pharisiens et de leurs scribes à l'intention des disciples de Jésus (5,30). Ce ne sont pas les disciples, mais Jésus lui-même qui répond (5,31-32) et sa réponse donne lieu à une discussion entre lui et ses adversaires sur le jeûne (5,34-35), discussion qui débouche sur la parabole du vieux et du neuf (5,36-38). 5,29-30 laisse entendre que trois groupes sont ici en présence : les pharisiens et leurs scribes, Jésus et ses disciples, Lévi et « une foule nombreuse de publicains » (5,29). Or, Lévi et les publicains ne sont que des agents au service du développement de l'intrigue. Les véritables protagonistes sont, d'une part, Jésus et ses disciples, et, d'autre part, les pharisiens et leurs scribes. Ce qui est au centre de cette péricope, c'est la discussion entre Jésus et ses adversaires.

---

124 Voir ci-dessus, note 30.

125 Cette correspondance entre Lévi et la belle-mère de Simon ne peut être établie que si notre hypothèse émise à la page 90 est juste. Voir ci-dessus, note 26.

Or, contrairement à ce qui se passe dans les autres synoptiques[126], chez Lc, ce qui est mis en cause par les pharisiens et leurs scribes ce n'est pas l'agir de Jésus mais bien celui des disciples : « Pourquoi *mangez-vous* et *buvez-vous* avec les publicains et les pécheurs ? » (5,30). Bien que la question soit adressée aux disciples, c'est Jésus lui-même qui prend leur défense. Son intervention semble annoncer ce qu'il leur dira en 12,11-12 :

> Mais quand ils vous conduiront devant les synagogues, les magistrats et les autorités, ne vous inquiétez pas (de savoir) comment ou (avec) quoi vous vous défendrez ou quoi dire, car le Saint Esprit vous enseignera à cette heure-là ce qu'il faut dire.

En attendant que l'Esprit soit donné, c'est Jésus qui, « sous la puissance de l'Esprit » (4,14), fournit les paroles susceptibles de défendre les disciples. Indirectement donc, le reproche fait aux disciples par les pharisiens et leurs scribes fait poindre l'horizon des Actes des apôtres.

C'est vers ce même horizon que la conclusion de la discussion sur le jeûne[127] semble pointer en parlant des jours « quand l'époux leur sera enlevé » (5,35). Il pourrait s'agir là d'une référence à l'ascension telle que décrite dans les Actes[128]. Il en va de même pour la communion de table qu'Ac 2,46 présente comme l'une des caractéristiques de la communauté primitive. Lors de la conversion de Corneille, c'est d'ailleurs la communion de table avec des incirconcis qui sera reprochée à Pierre (Ac 11,3). Les décisions de l'assemblée de Jérusalem visent à rendre possible une communion de table entre chrétiens circoncis et

---

126 En Mt 9,11 et en Mc 2,16, les pharisiens (Mt) ou leurs scribes (Mc) demandent aux disciples de Jésus : « Pourquoi (*Mt* : votre maître) *mange-t-il* avec les publicains et les pécheurs ? ».

127 Notons au passage que cette discussion sur le jeûne, tout comme celle sur la communion de table avec les pécheurs, est elle aussi occasionnée par un comportement des disciples de Jésus : « Les disciples de Jean jeûnent fréquemment et font des prières, ainsi que ceux des Pharisiens, *mais les tiens mangent et boivent* ! » (5,33).

128 Lc 5,35 : ὅταν ἀπαρθῇ (ἀπαίρω) ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος ». Lc 24,50 décrit ainsi l'ascension : διέστη ἀπ' αὐτῶν καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν, « il fut séparé d'eux (διίστημι) et il était emporté (ἀναφέρω) au ciel ». En Ac 1,9, on lit plutôt ἐπήρθη καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτων, « il s'éleva (ἐπαίρω) et une nuée le prit par-dessous (loin) de leurs yeux ». ἀπαίρω (Lc 5,35) et ἐπαίρω (Ac 1,9) sont deux verbes de même racine, de sorte qu'on peut facilement voir un lien entre les deux versets.

incirconcis[129]. Enfin, la nouveauté dont parle Jésus dans la parabole de Lc 5,36-39 viendra au grand jour dans le livre des Actes et surprendra même Pierre et les Juifs qui, comme lui, ont cru en la parole de Jésus. Pour Theobald, c'est l'ensemble des sept péricopes de Lc 5,1-6,19 qui renvoie aux « commencements de l'Église ». Cela semble bien confirmé par le fait que la péricope centrale de cette construction concentrique, qui porte sur l'appel de Lévi, fait amplement allusion à l'intrigue des Actes des apôtres, là où les Douze entreprendront pleinement leur mission.

De la mission confiée en profondeur au choix des Douze sur la montagne

Dans la structure proposée par Theobald, ce qui importe surtout pour l'étude de la figure de Pierre, ce sont les péricopes cadres : 5,1-11 et 6,12-19. Or, entre ces deux péricopes, Theobald observe un parallélisme concentrique de type A-B-B'-A' :

> Folgt in I die Jüngererwählung auf eine vorbereitende Szene, in der eine Begegnung Jesu mit dem Volk erzählt wird, so ist das in VII umgekehrt : Jesus verläßt mit seinem Aposteln den Berg und tritt dann in Begleitung seiner Jünger einer 'großen Volksmenge' entgegen. [...] Auch unter temporalem Gesichtspunkt gibt es Bezüge zwischen den beiden Rhamenszenen : Die Berufungen geschehen jeweils am Morgen. Befiehlt Jesus in 5. 4 nach einer langen und erfolglosen Nacht (5. 5) zu erneutem Fischzug auszufahren, so erwählt er in 6. 13 die Zwölf nach einer durchwachten Nacht des Gebets (6. 12). Am Morgen erweist Jesus, von Gott bevollmächtigt (vgl. 6. 12 : ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ θεοῦ), sein Erbarmen mit den Menschen, indem er für sie Apostel bestellt[130].

Le nom de Pierre apparaît donc en deux endroits non habités par les hommes : la profondeur et la montagne. Ce sont des lieux hautement symboliques :

> Zunächst sind beides Orte der Einsamkeit an die Jesus seine Jünger fernab vom Volk führt, das um Ufer bzw. am Fuß des Berges auf der Ebene asharrt : Berufungen durch Jesus führen heraus aus der bewohnten Welt der Menschen in

---

129 C'est ce qu'indique la note t du NT int. de la *TOB*, en Ac 15,20 : « D'ordre avant tout rituel, elles paraissent bien avoir pour but d'éviter que les chrétiens incirconcis soient pour les frères juifs une source de *souillure* en particulier lors des repas communs ».

130 THEOBALD, « Die Anfänge der Kirche », p. 92-94.

> die Einsamkeit, um dann freilich die Herausgerufenen erneut zu den Menschen und ihrem Elend zurückzuführen. Aber 'See' und 'Berg' stehen nicht nur als Orte der 'Einsamkeit' im Gegensatz zur 'bewohnten Welt der Menschen [...] : 'Ragt der Berg zum Himmel, so estreckt sich der See zur Abysso hin'. Ist der Berg 'typisiert zur Stätte von Gebet und himmlischer Kundgabe[131] [...] so ist die 'Tiefe' des Sees wohl Bild für den Abgrund und das Reich des Todes, aus dem Jesus die Menschen erretten will[132].

Entre la profondeur, où il reçoit la promesse de capturer des hommes pour leur rendre la vie, et la montagne, où il est le premier des douze disciples à être choisis par Jésus pour recevoir le nom d'apôtre, il est difficile de suivre le cheminement de Pierre. Tout au plus est-il au nombre des disciples qui, implicitement, suivent Jésus et qui, explicitement, sont nommés en 5,30.33 ; 6,1. À chaque fois, ce sont les pharisiens qui leur reprochent directement (5,30 ; 6,1) ou indirectement (5,33) leur agir : ils mangent et boivent avec les collecteurs d'impôt et les pécheurs (5,30), ils ne jeûnent pas (5,33), ils font ce qui n'est pas permis le sabbat (6,2). Jésus, lui, n'est visé que deux fois par les reproches des scribes et des pharisiens : lors de la guérison du paralysé (5,21) et lors de celle de l'homme à la main sèche (6,7.11). Mais c'est toujours lui qui prend la défense de ses disciples et qui répond à ceux qui leur font des reproches (5,31-32.34-35 ; 6,3-5). D'abord confrontés aux forces du mal qui les attirent vers l'abîme quand ils sont seuls avec Jésus dans la profondeur (5,4-10), les disciples se trouvent maintenant confrontés au pouvoir des pharisiens et de leurs scribes. Dans les deux cas, c'est Jésus qui vient à leur secours. Or, voici qu'après une nuit de solitude passée dans la prière, Jésus les appelle, il les amène à nouveau loin du monde des hommes pour en choisir douze parmi eux auxquels il donnera le nom d'apôtres.

---

131 Sur la valeur symbolique de la montagne dans la Bible, voir W. FOERSTER, « ὄρος », dans KITTEL (éditeur) - BROMILEY (traducteur), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. V, p. 475-487. Selon MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 237, FOERSTER « provides evidence for the idea of mountainous places being near to God ».

132 THEOBALD, « Die Anfänge der Kirche », p. 100.

Il en choisit douze auxquels il donna le nom d'apôtres

Au moment de leur investiture, le narrateur lucanien ne donne aucune indication sur le rôle précis qu'auront à jouer ces douze disciples choisis par Jésus. Contrairement à ce qui se passe chez Marc[133], il se limite à dire ici que Jésus « les nomma aussi apôtres » (Lc 6,13). Cette discrétion lucanienne à propos de ce que feront plus tard ces douze disciples est largement compensée par les nombreuses références aux apôtres dans le troisième évangile :

> Dans son évangile seulement, Luc, qui nomme 7 fois les Douze et 2 fois les Onze, les appelle 6 fois « les apôtres » (6,13 ; 9,10 ; 11,49 ; 17,5 ; 22,14 ; 24,10). Par contre, Marc et Matthieu, qui nomment souvent les Douze, ne leur donnent qu'une fois le titre d'« apôtres » (Mc 6,30 ; Mt 10,2)[134].

Non seulement l'évangile de Luc fait-il plus souvent mention des apôtres que les autres synoptiques, mais, tant en Lc qu'en Ac, le narrateur lucanien a tendance à réserver le titre d'apôtre aux Douze. C'est d'ailleurs ce que confirment les critères donnés pour le choix de celui qui prendra la place de Judas en Ac 1,21-22 : « Il faut donc que, des hommes qui sont venus avec nous pendant tout le temps que le Seigneur Jésus est entré et sorti à notre tête, à commencer au baptême de Jean jusqu'au jour où il fut enlevé (loin) de nous, l'un d'eux soit avec nous témoin de sa résurrection ». Selon ces critères, Paul ne peut remplir le service de l'apostolat et il est d'ailleurs surprenant qu'en Ac 14,4.14, on fasse référence à Paul et Barnabé comme à des apôtres.

Mais, au moment où le narrateur lucanien montre Jésus en train de choisir douze disciples pour leur donner un nouveau nom, seul le sens étymologique du mot « apôtres » est susceptible d'éclairer le lecteur sur la tâche éventuelle de ces quelques choisis. Ces douze disciples seront des « envoyés ». À cause de cela, on peut parler d'une configuration des

---

133 Le texte parallèle de Mc 3,14-15 précise que Jésus « en fit douze pour qu'ils soient avec lui et qu'il les envoie prêcher et avoir pouvoir de chasser les démons ».

134 DUMAIS, *Communauté et mission*, p. 185.

Douze à la personne de Jésus. En effet, dans la scène inaugurant son ministère à Nazareth, ce dernier, citant le prophète Isaïe, déclare : le Seigneur « m'a envoyé (ἀπεσταλκέν, du verbe ἀποστέλλω) [...] annoncer une année de grâce du Seigneur » (Lc 4,18-19). De plus, quand les foules de Capharnaüm cherchent à le retenir, Jésus leur dit : « Aux autres villes aussi il me faut annoncer la bonne nouvelle du royaume de Dieu, parce que (c'est) pour cela que j'ai été envoyé (ἀπεστάλην, du verbe ἀποστέλλω)[135] » (4,43)[136]. Or, c'est après une nuit de prière, après une nuit de dialogue avec celui qui l'a envoyé, que Jésus donne à douze de ses disciple le titre d'ἀπόστολος, « envoyé ».

Plus avant dans la trame de Lc, ce sens étymologique sera renforcé par le fait que Jésus, « ayant convoqué les Douze, [...] leur donna puissance et pouvoir sur tous les démons, et de guérir (θεραπεύειν) les maladies. Et il les *envoya* (ἀπέστειλεν, du verbe ἀποστέλλω) (ἰᾶσθαι) » (9,1-2). Encore une fois, on peut parler d'une configuration des Douze à la personne de Jésus. En effet, la puissance (δύναμις), le pouvoir (ἐξουσία) et le fait de guérir (θεραπεύειν et ἰᾶσθαι) sont autant de traits qui rapprochent ces douze disciples de celui qui les envoie. Jésus lui-même possède puissance (δύναμις)[137] et pouvoir (ἐξουσία)[138] et il guérit de nombreux malades[139]. Et si Jésus a été envoyé « annoncer la bonne nouvelle du royaume de Dieu » (4,43 : εὐαγγελίσασθαί [...] τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ), il envoie aussi les Douze « prêcher le royaume de Dieu » (9, 2 : κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ). « Or, partant, ils allaient par les villages évangélisant (εὐαγγελιζόμενοι) » (9,6).

---

135 On peut parler ici d'un passif théologique, c'est Dieu qui envoie.

136 Dans la même ligne de pensée, voir aussi Lc 9,48 où Jésus dit : « Qui accueillerait ce petit enfant en mon nom m'accueille ; et qui m'accueillerait accueille *celui qui m'a envoyé* ». Voir aussi Ac 3,20.26.

137 Voir 4,14.36 ; 5,17 ; 6,19.

138 Voir 4,36 ; 5,24.

139 Pour θεραπεύειν, voir 4,40 ; 5,15 ; 6,7.18 ; 7,21 ; 13,14 ; pour ἰᾶσθαι, voir 5,17 ; 6,18-19 ; 8,47 ; 9,11.42 ; 17,15 ; 22,51. Voir Robert F. O'TOOLE, « Luke's Message in Luke 9:1-50 », dans *Catholic Biblical Quarterly*, 49 (1987), p. 81.

Cependant, les douze apôtres ne sont pas les seuls à ressembler à Jésus de cette manière. Au moment de prendre la route vers Jérusalem, Jésus « envoya (ἀπέστειλεν) des messagers devant sa face » (9,52 citant Ml 3,1). « Or, après cela, le Seigneur (en) désigna soixante-douze (ou soixante-dix) autres et il les envoya (ἀπέστειλεν) deux par deux devant sa face, en toute ville où lui-même devait aller » (10,1). Ces disciples, tout comme les apôtres, reçoivent pouvoir et puissance (voir 10,19). Si ce sont les deux apôtres Pierre et Jean que Jésus envoie (ἀπέστειλεν) préparer la Pâque (22,8), ce sont simplement « deux des disciples » (19,29) qu'il envoie (ἀπέστειλεν) dans un village pour détacher l'ânon sur lequel il entrera à Jérusalem. Dans les Actes, lors de la conversion de Paul, Ananie dit : « Saoul, (mon) frère, le Seigneur m'a envoyé (ἀπέσταλκέν με), Jésus qui t'est apparu sur la route » (9,17). Enfin, lorsque Paul raconte sa conversion devant Agrippa et Bérénice, il déclare que le Seigneur lui a dit : « Je te délivre déjà du peuple et des nations vers qui *je t'envoie* (ἀποστέλλω) » (26,17)[140]. « Le disciple n'est pas au-dessus du maître ; tout (disciple) accompli sera comme son maître » (Lc 6,40).

Non seulement les douze apôtres ne sont pas les seuls à être envoyés par Jésus et à recevoir de lui certains pouvoirs, mais il semble aussi que les pouvoirs reçus au moment de leur premier envoi en mission soient limités dans le temps. En effet, avant d'être emporté au ciel, Jésus ressuscité recommandera à tous ses disciples : « restez dans la ville jusqu'à ce que vous ayez revêtu la force (δύναμιν) d'en haut » (24,49). Dans les Actes, c'est uniquement « aux apôtres qu'il avait choisis » (1,2) que le ressuscité promet qu'ils recevront « une puissance (δύναμιν), l'Esprit saint » (1,8). Si la puissance et l'autorité reçues en Lc 9,1 avaient été permanentes, quel besoin auraient-ils encore de la puissance de

---

140 Ici nous avons préféré la traduction de la *TOB* à celle établie par BOISMARD - LAMOUILLE. On pourrait sans doute ajouter à notre liste Ac 10,20 où l'Esprit dit à Pierre à propos des envoyés de Corneille : « c'est moi qui les ai envoyés (ἀπέσταλκα) ».

l'Esprit saint ? Tout cela indique bien que la mission des douze apôtres ne commencera vraiment que dans les Actes, après les événements de la Pentecôte.

Deux remarques doivent encore être faites à propos du choix des Douze en Lc 6,12-16. D'abord, seuls trois de ces douze disciples avaient déjà été nommés par le narrateur lucanien : « Simon, qu'il nomma aussi Pierre, [...] et Jacques et Jean » (6,14). Simon-Pierre était avec Jésus l'un des personnages principaux de 5,1-11. Jacques et Jean sont les fils de Zébédée, ceux que 5,10 qualifiait de « compagnons (κοινωνοὶ) de Simon ». Avec Pierre, ils formeront dorénavant, à l'intérieur même du cercle des Douze, un trio qui semble plus près de Jésus. Ainsi, en 8,51, celui-ci ne laisse entrer avec lui chez Jaïre que Pierre, Jean et Jacques. Au moment de la transfiguration, Jésus, « ayant pris avec (lui) Pierre et Jean et Jacques [...] monta sur la montagne pour prier » (9,28)[141].

Il arrive aussi que le trio soit séparé. Ainsi, tout à la fin du ministère de Jésus en Galilée, c'est Jean seul qui dit à Jésus avoir cherché à empêcher un homme de chasser les démons au nom de Jésus « parce qu'il ne suit pas avec nous » (9,49). Juste après le départ pour Jérusalem, du fait qu'un village de Samaritains ne reçoit pas Jésus (9,52-53), « les disciples Jacques et Jean[142] disent : "Seigneur, veux-tu que nous disions au feu de descendre du ciel et de les consumer ?" » (9, 54). Enfin, en 22,8, Jésus envoie Pierre et Jean préparer la Pâque.

Notre seconde remarque prend son origine en Lc 9,54 où le narrateur lucanien donne à Jacques et Jean le titre de disciples. C'est donc dire que, dans la perspective de Luc, même quand il a reçu le titre d'apôtre, un disciple ne cesse pas d'être disciple. Il est d'ailleurs remarquable qu'autant le narrateur lucanien souligne l'importance des Douze, autant les apôtres ne peuvent être compris isolément des disciples. C'est ce qu'indique le verset qui

---

141 Il est à noter que, contrairement à 5,10 ; 6,14, en 8,51 ; 9,28, Jean est nommé avant Jacques.

142 Nous sommes revenus ici à l'ordre de 5,10 ; 6,14 : « Jacques et Jean », et non « Jean et Jacques » comme c'était le cas en 8,51 ; 9,28.

suit immédiatement le choix des Douze : « Et étant descendu avec eux, il se tint sur un endroit plat et une foule nombreuse de ses disciples et une multitude nombreuse du peuple, de toute la Judée et (de) Jérusalem et du littoral de Tyr et Sidon » (6,17). Polich fait une remarque judicieuse quand il écrit :

> Luke's orchestration of the audience for the Sermon on the Plain is especially noteworthy, for it illustrates the ecclesiological role of the disciples called in Luke 6:12-16. [...] The Sermon is addressed not particularly to the twelve but to "his disciples" (v. 20), among whom the twelve have been melded. Once the twelve make their appearance before the vast, cosmopolitan company, they fade into the background, and this pattern prevails throughout the gospel. [...] The structure of Luke 6:17 [...] must reflect Luke's concern to balance the centrality of the twelve with the larger group of disciples "who accompanied us during all the time that the Lord Jesus went out among us" (Acts 1:21). Luke already established this balance in Luke 5:1-11 where Peter's centrality alternates with the plurality of the μέτοχοι (v.7) and the κοινωνοὶ (v. 10). By such means Luke accents Peter's role when necessary, while not diminishing the collaborative significance of the twelve and the wider circle of disciples[143].

Il nous faudra donc veiller à ne jamais considérer Pierre ou les Douze sans penser aussi au reste des disciples, sans lesquels leur fonction devient inutile.

L'institution des douze apôtres : le fondement d'un nouveau peuple de Dieu

Une fois ces deux remarques faites, il faut revenir sur le pourquoi du silence du narrateur lucanien en 6,12 en ce qui a trait au rôle qu'exerceront les Douze. Il semble que ce qui importe le plus à ce stade de l'intrigue, c'est de souligner la solennité du moment. Plusieurs indices le confirment. Ce n'est certes pas la première ni la dernière fois que l'évangile de Luc présente Jésus en train de prier[144], mais trois éléments caractérisent ici la prière de Jésus. D'abord ce n'est que lors du choix des Douze (6,12), au moment de la transfiguration (9,28) et lors de la prière au mont des oliviers (22,39) que le narrateur précise que Jésus prie sur la

---

143 POLICH, *The Call of the First Disciples*, p. 111-113.

144 En plus de 6,12, voir 3,21 ; 5,16 ; 9,18.28-29 ; 10,21 ; 11,1 ; 22,32.40-46 ; 23,34.46.

montagne (εἰς τὸ ὄρος)[145]. Ensuite, 6,12 est le seul endroit où le narrateur précise combien de temps Jésus prie : « il passait toute la nuit (ἦν διανυκτερεύων)[146] dans la prière de Dieu ». La longueur même de ce temps de prière indique bien la solennité du moment et l'importance du geste que Jésus s'apprête à poser. Enfin, le vocabulaire choisi par le narrateur étonne. C'est en effet la seule occurrence de προσευχή τοῦ θεοῦ que connaisse le NT[147]. On s'attendrait plutôt à προσευχή [...] πρὸς τὸν θεὸν[148].

Le choix des douze apôtres revêt donc une importance particulière dans la trame de l'évangile de Luc. Il nous semble que c'est vers la formation d'un nouveau peuple de Dieu que s'oriente le geste posé par Jésus. Le fait qu'il en choisisse douze fait immédiatement penser aux douze tribus d'Israël. De plus, les analepses[149] faisant référence aux événements du Sinaï sont éloquentes[150]. Jésus, tel un nouveau Moïse, se retire sur la montagne pour

---

145 21,37 précise à propos de Jésus que, « pendant les jours, il enseignait dans le Temple mais, les nuits, sortant, il séjournait au mont dit des Oliviers ». Cependant ce verset ne parle pas de prière.

146 διανυκτερεύω est un *hapax legomenon.*

147 Voir BOVON, *L'évangile selon saint Luc (1,1-9,50)*, p. 275.

148 Voir Ac 12,5 ; Rm 15,30.

149 « ***Analepse.*** Toute évocation d'un événement qui s'est déroulé dans le temps précédant le point où en est le récit (Genette) » (ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ*, p. 239).

150 Elles sont si éloquentes que BOVON, *L'évangile selon saint Luc (1,1-9,50)*, p. 273, écrit : « On peut se demander si Luc n'a pas calqué cette étape sur la constitution d'Israël au Sinaï ». En note, il ajoute : « Oui, répond SCHÜRMANN, I, p. 313, n. 7 ; non, réplique SCHWEIZER, p. 75 ». Pour George Bradford CAIRD, *The Gospel of St. Luke* (Pelican Gospel Commentaries and Westminster Pelican Series), Baltimore, Penguin Books, 1963, p. 100 : « The next step is to inaugurate the new Israel - for the appointment of the twelve is just that. [...] Whatever other functions these men may later have acquired, their present call was to be twelve, to be the symbolic nucleus of the new people of God ». Voir dans le même sens Hugues COUSIN, *L'Évangile de Luc. Commentaire pastoral*, Paris - Outremont, Centurion - Novalis, 1994, p. 90 ; CULPEPPER, « The Gospel of Luke », p. 136 ; Ortensio DA SPINETOLI, *Luca. Il Vangelo dei poveri* (Commenti e studi biblici), Assisi, Cittadella, 1982, p. 234 ; Frederick W. DANKER, *Jesus and the New Age. A Commentary on St. Luke's Gospel*, Saint Louis, Clayton Publishing House, 1972 ; Philadelphia, Fortress, 1988^2, p. 135 ; Edward Earle ELLIS, *The Gospel of Luke* (New Century Bible, New Edition, 24), London, Nelson, 1966, p. 110 ; Christopher Francis EVANS, *Saint Luke* (Trinity Press International New Testament Commentaries), London - Philadelphia, SCM - Trinity Press International, 1990, p. 319 ; Mario GALIZZI, *Vangelo secondo Luca, commento esegetico-spirituale*, Leumann, Elle Di Ci, 1994, p. 142 ; JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 103 ; KARRIS, « The Gospel According to Luke », p. 694 ; John J. KILGALLEN, *A Brief Commentary on the Gospel of Luke*, New York - Mahwah, Paulist Press, 1988, p. 85 ; Jerome KODELL, *The Gospel According to Luke* (Collegeville Bible Commentary, 3), Collegeville, Liturgical Press, 1983, p. 37 ; LAVERDIERE, *Luke*, p. 90 et 92 ; MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 236 ; Denis McBRIDE, *The Gospel of Luke. A Reflective Commentary*, Dublin, Dominican Publications, 1994, p. 84 ; Leon MORRIS, *The Gospel According to St. Luke. An Introduction and Commentary* (Tyndale New Testament Commentaries, 3), Grand Rapids, Eerdmans,

parler seul à seul avec Dieu. Dans ce lieu de rencontre avec son Père, il n'est pas seul. Comme Moïse était accompagné de plusieurs hommes pour gravir la montagne[151], au matin, Jésus appelle ses disciples à le rejoindre sur la montagne où il a passé la nuit à prier. À son retour du Sinaï, « Moïse vint rapporter au *peuple* toute les ordonnances du Seigneur » (Ex 24,3). Jésus, « étant descendu avec eux, [...] se tint sur un endroit plat et une foule nombreuse de ses disciples et une multitude nombreuse du *peuple* » (Lc 6,17)[152]. Enfin, un lien explicite sera fait plus loin en Lc entre les Douze et Israël. Pendant son dernier repas avec les apôtres, Jésus leur dira : « Et moi je dispose pour vous, comme mon Père a disposé pour moi, du royaume afin que vous mangiez et buviez à ma table, dans mon royaume, *et vous siégerez sur des trônes jugeant les douze tribus d'Israël* » (22,29-30).

En plus de confirmer le lien entre les Douze et Israël, ce dernier passage nous indique une autre piste d'interprétation. 22,29 fait allusion à la configuration de l'expérience des Douze avec Jésus sur celle de Jésus lui-même avec son Père : « Et moi je dispose pour vous, comme mon Père a disposé pour moi, du royaume ». Ce phénomène de configuration à la personne de Jésus, dont nous avons déjà parlé en traitant de la belle-mère de Simon, se trouve déjà de manière implicite dans le récit du choix des Douze. En effet, tout comme Jésus a *choisi* (ἐκλεξάμενος du verbe ἐκλέγομαι) douze disciples qu'il nomma aussi apôtres, à la transfiguration, la voix venue de la nuée annoncera : « Celui-ci est mon Fils

---

1974, p. 124. Parmi ceux qui refusent les liens avec le Sinaï on compte FITZMYER, *The Gospel according to Luke (I-IX)*, p. 616 et SCHWEIZER, *The Good News According to Luke*, p. 114. Contrairement à CAIRD et à d'autres auteurs, nous refusons de parler d'un « nouvel Israël », expression que n'utilise jamais le narrateur lucanien et à laquelle nous préférons l'expression « nouveau peuple de Dieu ». Comme le souligne Marcel DUMAIS, « Le salut universel par le Christ selon les Actes des Apôtres », dans *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, 18 (1993), p. 127, note 9 : « L'expression "nouveau peuple de Dieu" ne se trouve pas comme telle dans les Actes ni dans le reste du Nouveau Testament. Mais elle nous paraît conforme à l'enseignement du texte des Actes (cf. 15,14 et 18,10 : le terme λάος, jusque-là réservé au peuple juif, est appliqué aux nations païennes [...]) ». Judith LIEU, *The Gospel of Luke*, London, Epworth Press, 1997, p. 49, va dans le même sens : « Luke [...] does not develop the idea that Jesus is inaugurating a 'new Israel' ».

151 Voir Ex 24,1.9-11.

152 C'est la première fois que le narrateur lucanien parle du peuple depuis Lc 3,21 où « il arriva, quand tout le peuple eut été baptisé et Jésus ayant été baptisé et priant, (que) le ciel s'ouvrit ». 6,17 marque donc la première rencontre entre Jésus et ὁ λαός depuis le début de son ministère en Galilée en 4,14.

élu » ou, plus littéralement, *choisi* (ὁ ἐκλελεγμένος du verbe ἐκλέγομαι). En plus d'assurer une configuration à la personne de Jésus, le verbe ἐκλέγομαι vient aussi renforcer le lien entre les Douze et le peuple d'Israël. En effet en Ac 13,17, Paul déclarera : « Le Dieu de ce peuple Israël a *choisi* (ἐξελέξατο du verbe ἐκλέγομαι) nos pères ».

Tous ces indices nous permettent d'avancer avec plus de sûreté l'hypothèse que, dans la perspective de Luc, en appelant ses disciples et en choisissant douze d'entre eux pour leur donner le nom d'apôtres, Jésus inaugure un nouveau peuple choisi. Moïse revenant du Sinaï avec les anciens pour donner la Loi au peuple choisi : tel fut l'événement fondateur du peuple d'Israël. Jésus descendant de la montagne où il a institué le groupe des douze apôtres et offrant à une multitude du peuple le Sermon dans la plaine : tel est l'événement fondateur du nouveau peuple de Dieu. « Selon Luc, une étape de l'histoire du salut est franchie, Jésus va, avec l'assentiment de l'*ancien* Dieu des Pères, instituer une *nouvelle* autorité, pour conduire le peuple »[153].

Simon, qu'il nomma aussi Pierre

C'est donc autour des douze disciples choisis par Jésus pour être appelés apôtres que se construira ce nouveau peuple de Dieu. Or, parmi les Douze, Simon, à qui Jésus donne le nom de Pierre, jouera un rôle clé. Il est le premier choisi et, alors que quelques-uns parmi les apôtres verront leur rang changé dans la liste des Onze offerte par Ac 1,13, Pierre, lui, demeurera le premier de la liste. De plus, le narrateur lucanien établit un parallèle évident entre l'ensemble des apôtres et Pierre[154] :

Lc 6,13 : δώδεκα,	οὓς	καὶ ἀποστόλους	ὠνόμασεν
(douze,	que	aussi apôtres	il nomma)
Lc 6,14 : Σίμωνα	ὃν	καὶ ὠνόμασεν	Πέτρον
(Simon,	que	aussi il nomma	Pierre)

153 BOVON, *L'évangile selon saint Luc (1,1-9,50)*, p. 274.

154 Jacques DUPONT, « Le nom d'apôtre a-t-il été donné aux Douze par Jésus ? », dans *L'Orient Syrien*, 1 (1956), p. 436, parle à ce sujet de « la gaucherie de ces deux parenthèses successives, vraiment trop semblables l'une à l'autre ».

Le verbe ὀνομάζω utilisé ici par le narrateur est rare chez Luc. En plus des deux occurrences en Lc 6,13-14, on ne le retrouve qu'en Ac 19,13 où il est question d'exorcistes juifs itinérants qui « entreprirent de nommer (ὀνομάζειν) sur ceux qui avaient des esprits mauvais le nom du Seigneur Jésus ». Comme le montre bien Lc 6,15 qui parle de « Simon surnommé Zélote » (Σίμωνα τὸν καλούμενον Ζηλωτὴν), le narrateur lucanien préfère utiliser le verbe καλέω pour indiquer que quelqu'un reçoit un surnom[155]. Avec Dietrich, nous pouvons conclure de ce parallèle entre 6,13 et 6,14 et de l'emploi du verbe ὀνομάζω :

> Die Heraushebung des Petrus bekommt bei Lukas dadurch zusätzliches Gewicht, daß Petrus als einziger unter den Aposteln von Jesus selbst einen Beinamen erhält : das ὀνομάζειν hat ein persönliches Subjekt, im Unterschied zu dem anonymen von ὁ καλούμενος (vgl. V. 15). Die strukturelle Gleichartigkeit der beiden Relativsätze und deren ὀνομάζειν - Spezifikum lassen erkennen, daß Petrus unter den Mitaposteln die führende Stellung zukommt, daß er also Apostel κατ' ἐξοχήν ist[156].

Tout comme c'était le cas en 4,38-39, une lecture superficielle de 6,12-16 nous obligerait à conclure que Pierre y est un personnage plat. Ici, comme lors de la guérison de sa belle-mère, Pierre ne fait rien, Pierre ne dit rien. Le narrateur avait déjà introduit le nouveau nom de Simon en 5,8, il informe ici son lecteur simplement que c'est Jésus qui le lui a donné. Il ne précise aucunement la portée symbolique de ce nom. Mais quand on tient compte du parrallèle entre les versets 6,13 et 6,14 ainsi que du vocabulaire employé pour dire l'acte de donner un surnom, le personnage de Pierre prend du relief.

---

155 Les exemples ne manquent pas. En plus de Simon le Zélote (6,15), il y a « Marie nommée la Magdaléenne » (8,2) ; « Judas, appelé Iscariote » (22,3) ; « Joseph, nommé Barsabbas » (Ac 1,23) ; « Siméon qui est appelé Niger » (Ac 13,1) ; « Jude appelé Barsabbé » (Ac 15,22) ; « Jean appelé Marc (Ac 15,37). Dans les Actes, on retrouve aussi le verbe ἐπικαλέω : Joseph nommé Barsabbas est aussi « surnommé Justus » (1,23), sans compter « Joseph, qui avait été surnommé Barnabé par les apôtres » (4,36). Dans l'épisode de Corneille, le surnom de Simon est évoqué à trois reprises en utilisant le verbe ἐπικαλέω (10,5.18.32 ; 11,13). Enfin, ἐπικαλέω est utilisé à deux reprises pour parler de « Jean, qui est surnommé Marc » (12,12.25).

156 DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 93-94.

De plus, une lecture de 6,12-16 qui tient compte du contexte est très utile pour notre étude de la figure de Pierre. Elle permet d'abord de conclure que la vocation première de Pierre est celle d'être un disciple[157]. Tout comme Lévi (5,28), Pierre et ceux qui sont avec lui laissent tout et suivent Jésus (5,11). Mais le narrateur lucanien raconte différemment la vocation du disciple selon que celui-ci sera ou non du nombre des douze apôtres. Alors que Lévi reçoit simplement l'ordre de suivre Jésus, Pierre fait l'objet d'une promesse qui implique une mission. Bien qu'il ne reçoive le nom d'apôtre qu'après un certain cheminement, déjà, à l'heure de l'appel, Pierre est pressenti pour un apostolat.

F. Un certain Simon devenu Pierre, le premier choisi parmi les Douze

Au terme des trois épisodes de Lc qui ont fait l'objet de notre étude jusqu'ici, nous constatons que le personnage de Pierre a pris progressivement du relief. Un certain Simon (4,38) s'est mis avec ses compagnons à suivre Jésus après s'être reconnu pécheur et avoir reçu la promesse de capturer des hommes pour leur rendre la vie (5,1-11). Avec onze autres disciples, il a reçu de Jésus le nom d'apôtre et a reçu pour lui-même un nouveau nom : Pierre (6,13-14). Au moment de conclure ce chapitre, tâchons de faire une synthèse du cheminement de Simon-Pierre en Lc entre 4,38-39 et 6,12-16.

Notre analyse des textes permet d'identifier six étapes dans le cheminement accompli jusqu'ici par le personnage qui fait l'objet de notre étude. Un premier contact permet d'abord à Simon de découvrir l'autorité de la parole de Jésus (4,31-37) et de l'accueillir dans sa maison pour être témoin de sa puissance de guérison (4,38-41). La guérison de la belle-mère de Simon est particulièrement éloquente puisqu'elle annonce une configuration à la

---

157 C'est ce que précisait déjà Schuyler BROWN dans *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke* (Analecta Biblica, 36), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1969, p. 87 : « those elected to the apostolic office must first be disciples, i.e. individuals who, in a free, personal choice - which can subsequently be revoked (cf. Lk 8,13) - have decided to follow Jesus. [...] it is Luke's own redactional work that has established this relationship between discipleship and apostleship ».

personne de Jésus pour entrer dans un service à la communauté. Dans un deuxième temps, il s'agit pour Simon de mettre sa barque au service de la proclamation de la parole de Dieu en devenant par le fait même un auditeur privilégié de cette parole (5,1-3).

Les deux premières étapes se font dans des lieux fréquentés par les hommes : la synagogue, la maison, la plage. La troisième étape se fait dans un lieu de solitude et d'éloignement, la profondeur, où Simon et ses compagnons s'aventurent avec Jésus au lendemain d'une longue nuit. Conduit par la parole (5,4) en ce lieu symbolisant les forces du mal, il y fait l'expérience de la puissance d'attraction de ces forces occultes, ce qui le pousse à confesser son péché et à demander au Seigneur de s'éloigner. En réponse, il reçoit une invitation à ne pas craindre et la promesse de capturer des hommes pour leur rendre la vie. Ainsi réconforté, Simon accepte la mission confiée : lui et ceux qui sont avec lui quittent tout pour suivre Jésus (5,11).

La mission confiée par Jésus en 5,10 commence immédiatement. Il s'agit d'abord de suivre Jésus, ce qui ramène Simon et ses compagnons dans le monde des hommes, le théâtre de la quatrième étape du cheminement de Simon (5,12-6,11). En ce lieu, Simon n'est pas explicitement nommé. Mais, comme disciple, il est témoin des guérisons accomplies par Jésus, guérisons qui, à deux reprises, suscitent l'opposition des scribes et des pharisiens (5,21 ; 6,11). Comme disciple, son comportement et celui de ses compagnons engendrent à trois reprises un reproche des pharisiens (5,30.33 ; 6,2). Que ce reproche concernant l'agir des disciples soit adressé aux disciples eux-mêmes (5,30 ; 6,2) ou bien à Jésus (5,33), c'est toujours ce dernier qui y répond. On peut donc parler de cette quatrième étape comme de celle de la confrontation avec les puissances humaines.

La cinquième étape ressemble beaucoup à la troisième. Les disciples sont appelés par Jésus dans un lieu de solitude et d'éloignement au lendemain d'une longue nuit. Mais ce fut

une nuit de prière et non de pêche infructueuse. Le symbolisme du lieu (la montagne) est radicalement différent. Il s'agit de la proximité avec Dieu et non plus de la confrontation aux forces du mal. La mission se confirme et se précise : douze disciples dont Simon, surnommé Pierre, sont choisis pour être apôtres. Mais l'heure du plein essor de la mission n'a pas encore sonné.

C'est ce qu'indique la sixième étape du cheminement de Pierre : la mise en scène du Sermon dans la plaine (6,17-19). En 5,11, nous nous étonnions du fait qu'au moment même où Pierre reçoit le mandat de capturer des hommes en leur donnant la vie, la foule de 5,1-3, qui semblait pourtant bien en voie d'être capturée par la parole, a disparu. Voici qu'après une seconde rencontre avec Jésus dans un lieu désert et inhabité, après avoir reçu de lui avec onze autres disciples le nom d'apôtre, Pierre retrouve la foule. Mais comme c'était le cas lors de la quatrième étape de son cheminement, il tombe à nouveau dans l'anonymat. Avant de capturer soi-même des hommes, il faut reprendre l'écoute et se laisser capturer, avec d'autres hommes, par la parole du maître et Seigneur qu'est Jésus.

Depuis 4,14, le narrateur a maintes fois fait référence à l'enseignement de Jésus[158], Cependant, le Sermon dans la plaine constitue la première véritable occasion où cet enseignement est longuement exposé[159]. Dans la trame du troisième évangile, donc, le narrateur attend que Jésus ait appelé « une foule nombreuse de [...] disciples » (6,17) à sa suite et qu'il ait constitué le groupe des Douze « qu'il nomma aussi apôtres » (6,13) avant de livrer au lecteur un premier grand discours de Jésus (6,20-49) en présence d'« une multitude nombreuse du peuple » (6,17). Dit autrement, il faut que le nouveau peuple de

158 Voir 4,15.31-32.44 ; 5,1-3.17 ; 6,6.

159 La seule exception à cette affirmation semble être le bref verset 4,21 où Jésus commence à dire aux gens de Nazareth à propos d'Is 61,1-2 qu'il vient de proclamer : « Aujourd'hui s'est accomplie cette Écriture à vos oreilles ». En 4,23-27.35.43 ; 5,22-24a.34-39 ; 6,3-5.9, les paroles citées de Jésus s'adressent ou bien à ses adversaires ou bien à qui veut le retenir. En 5,4-10.13-14.20.24b.27 ; 6,8.10 elles s'adressent soit à ceux qu'il appelle à devenir ses disciples, soit à ceux qu'il est sur le point de guérir. Mais on ne peut parler d'une exposition détaillée du contenu de l'enseignement de Jésus. C'est une telle exposition qu'accomplit le Sermon dans la plaine.

Dieu soit constitué symboliquement avant que le Sermon dans la plaine ne soit livré au lecteur. Cette constatation vient donner du poids à notre hypothèse, à savoir que le choix des Douze représente un moment important. C'est vrai en ce qui concerne l'évolution du personnage de Simon, mais ce l'est tout autant en ce qui concerne l'évolution de l'intrigue de l'évangile de Luc.

Notons enfin que ces observations permettent de voir un certain lien entre le Sermon dans la plaine et le discours de Pierre au jour de la Pentecôte. Dans l'évangile de Luc, c'est seulement après que plusieurs disciples se sont mis à suivre Jésus, que le groupe des Douze a été constitué et qu'une foule immense s'est rassemblée autour de Jésus, foule parmi laquelle on retrouve des gens « du littoral de Tyr et de Sidon », qu'advient le grand discours de Jésus. Dans les Actes, c'est seulement après que les disciples se sont réunis de nouveau (1,13-15), que le collège des apôtres a été reconstitué (1,16-26) et que la foule s'est rassemblée au bruit qui se fit (2,6), foule rassemblant « des Juifs, hommes pieux, de toute nation qui (est) sous le ciel » (2,5), que « Pierre, debout avec les Onze, leva sa voix et s'exprima à eux » (2,14). Certes, avec le choix des Douze et le surnom de Pierre donné à Simon par Jésus, un moment important vient d'être raconté. Mais ce n'est que le début d'une longue et belle histoire.

Chapitre 3

Pierre reconnaît en Jésus « le Christ de Dieu » et voit sa gloire

Notre deuxième chapitre nous a permis d'analyser l'évolution du personnage de Simon dans l'évangile de Luc entre la visite de Jésus dans sa maison et le moment où Simon, maintenant surnommé Pierre, se retrouve au pied de la montagne, tout près de Jésus, avec les autres apôtres, « et une foule nombreuse de ses disciples et une multitude nombreuse du peuple » (6,17) pour entendre le Sermon dans la plaine (6,20-49).

Dans le présent chapitre, nous étudierons le reste des textes relatifs à Pierre contenus dans cette section de l'évangile de Luc consacrée au ministère de Jésus en Galilée. Il s'agit de trois épisodes : la guérison d'une femme et la résurrection de la fille de Jaïre (8,40-56), la reconnaissance par Pierre de la messianité de Jésus (9,18-21) et la contemplation de la gloire de Jésus par Pierre, Jean et Jacques (9,28-36). Mais, avant d'aborder l'étude des textes, il importe de jeter un regard d'ensemble sur la fin du ministère galiléen de Jésus dans l'évangile de Luc.

A. D'une montagne à l'autre

Dans notre deuxième chapitre, nous avons précisé que le ministère de Jésus en Galilée va de 4,14 à 9,51. Nous avons également noté une inclusion entre 4,15 et 4,44 et nous parlions alors de 4,14-44 comme d'un diptyque Nazareth - Capharnaüm encadré par deux sommaires du ministère itinérant de Jésus (4,14-15 et 4,44). Ce diptyque semble former une première partie du ministère en Galilée.

Avec Theobald, nous avons ensuite opté pour l'hypothèse qui voit en 5,1-6,19 une suite de sept péricopes arrangées de manière concentrique. Comme 6,12-19 sert aussi de mise en scène pour le sermon dans la plaine, nous pouvons parler de 5,1-6,49 comme de la deuxième

partie de cette grande section de l'évangile de Luc. La troisième et dernière partie de cette section va donc de 7,1 à 9,50.

Mais qu'en est-il de l'articulation de 7,1-9,50 ? Encore une fois, les auteurs sont loin d'être parvenus à un consensus sur cette question. Les positions varient selon que l'on se base sur des indications géographiques, thématiques ou encore sur les conclusions de la critique des sources[1]. Il est important de ne pas imposer une structure à un texte, de ne pas forcer le texte, mais de saisir plutôt les indications susceptibles d'en révéler l'articulation.

Or, à cet égard, nous relevons une correspondance entre la scène du choix des Douze (6,12-16) et celle de la manifestation de la gloire de Jésus (9,28-36). Dans les deux cas, Jésus monte sur une montagne pour y prier (6,12 ; 9,28). Cet indice est d'autant plus signifiant que, entre ces deux récits, aucune montagne n'est mentionnée. Il est question en 9,18 d'une prière de Jésus à l'écart, mais le lieu exact de cette prière n'est pas indiqué. Deuxième point commun entre les deux scènes : lors de ses deux excursions en montagne, Jésus est accompagné de disciples[2] et ceux qui, parmi eux, sont choisis (6,13) ou bien pris (9,28) par Jésus, vivent alors un moment important dans leur cheminement. Troisièmement, dans le premier récit, Jésus passe « toute la nuit dans la prière de Dieu » (6,12). Dans le second récit, on ne parle pas d'une prière qui dure toute la nuit, mais certains indices vont dans ce sens. Ainsi, pendant la prière de Jésus, « Pierre et ceux (qui étaient) avec lui étaient accablés de sommeil » (9,32) et ce n'est que « le jour suivant » (9,37) que Jésus et ses trois disciples descendent de la montagne.

D'autres ressemblances sont à signaler entre les deux retours de montagne. Dans les deux cas, une foule vient à la rencontre de Jésus (6,17 ; 9,37). Dans le premier récit, les gens

---

1 Pour un état de la question, voir Ó FEARGHAIL, *The Introduction to Luke-Acts*, p. 43-47.

2 Il faut cependant noter que le nombre de disciples est différent dans les deux scènes : ses disciples parmi lesquels il en choisit douze en 6,13, trois disciples-apôtres en 9,28.

étaient venus « se faire guérir de leurs maux et ceux qui étaient tourmentés par des esprits impurs étaient guéris [...] parce qu'une force sortait de lui et les guérissait tous » (6,18-19). Dans le second récit, un homme de la foule supplie Jésus pour son fils car « voici, un esprit le prend, et soudain il crie et le secoue avec de l'écume, et à grand peine il le quitte, l'ayant brisé » (9,39). « Or Jésus commanda à l'esprit impur et guérit l'enfant » (9,42). Enfin, dans les deux cas, après être descendu de la montagne, avoir rencontré une foule et avoir accompli une ou des guérison(s), Jésus s'adresse à ses disciples (6,20-49 ; 9,43b-50).

Entre 6,12-49 et 9,28-50 on compte donc sept points communs : la montagne, la prière de Jésus, le fait qu'il soit accompagné de disciples, le fait qu'il y passe une nuit, sa rencontre avec une foule au revenir de la montagne, son ministère de guérison et sa parole adressée aux disciples. Notre analyse nous invitait déjà à voir en 6,12-49 la conclusion de la deuxième partie majeure du ministère galiléen et en 9,28-50 la conclusion du ministère en Galilée. Les correspondances notées entre ces deux passages nous incitent à voir dans 7,1-9,50 une troisième et dernière partie du ministère galiléen de Jésus en Lc. Les textes lucaniens portant sur Pierre que nous étudierons dans le présent chapitre font donc partie d'une même macro-section dont l'intrigue se déroule entre deux excursions de Jésus dans la montagne, celle où il choisit les Douze et donne un nouveau nom à Simon (6,12-19), et celle où Pierre, Jacques et Jean, les trois compagnons (κοινωνοὶ) de 5,10, virent la gloire de Jésus (9,28-36).

Pour pouvoir préciser davantage l'articulation interne de 7,1-9,50, il faut, nous semble-t-il, être attentif aux deux mentions des Douze que l'on retrouve dans ces chapitres. C'est en 8,1 qu'ils sont mentionnés pour la première fois après 6,13. Comme c'était le cas alors, les Douze ne sont pas seuls avec Jésus. En 8,2-3, le narrateur lucanien dresse une liste de femmes « qui avaient été guéries d'esprits mauvais et de maladies » par Jésus et il en mentionne « bien d'autres qui les assistaient [Jésus et les Douze] de leurs biens » (8,3).

Comme si cela ne suffisait pas à établir un lien entre 6,12-19 et 8,1-4, voici qu'en 8,4, comme c'était le cas en 6,17, une foule nombreuse se réunit : « de chaque ville on s'acheminait vers lui ». De plus, tout comme en 6,20, Jésus commence alors un discours, non plus le Sermon dans la plaine (6,20-49) mais le discours en paraboles (8,5-18).

Les Douze sont à nouveau mentionnés en 9,1, moment où Jésus, les ayant convoqués, « leur donna puissance et pouvoir » pour les envoyer « prêcher le royaume de Dieu » (9,2). À leur retour en 9,10, Jésus cherche à se retirer à l'écart avec eux. « Mais les foules, (le) sachant, le suivirent et, les accueillant il leur parlait du royaume de Dieu » (9,11). Le contenu de ce discours n'est pas livré par le narrateur, mais les trois éléments qui permettaient de faire le lien entre 6,12-19 et 8,1-4 sont à nouveau présents, à savoir : mention des Douze, présence d'une foule nombreuse et discours de Jésus[3].

De tout cela nous concluons que la troisième section majeure du ministère galiléen en Lc (7,1-9,50) se subdivise en trois parties : 7,1-50, 8,1-56 et 9,1-50. Les textes qui mentionnent Pierre se trouvent donc à la fin de la deuxième section (8,45.51) ainsi qu'à la fin de la dernière section (9,18-21.28-36). Passons à l'étude de ces textes.

B. Guérison d'une femme et résurrection de la fille de Jaïre (Lc 8,40-56)

Contexte antérieur

Bien que Pierre ne soit pas explicitement nommé au chapitre 7 de Lc, nous avons déjà noté un lien possible entre la demande de Simon en 5,8 et la demande du centurion de Capharnaüm en 7,6-8[4]. De plus, nous avons signalé que 7,1-10 est une prolepse de l'épisode de Corneille en Ac 10,1-11,18[5]. Dans le reste du chapitre 7 de Lc, la réponse de

---

3 Sur l'unité et la structure de 9,1-50, voir O'TOOLE, « Luke's Message in Luke 9:1-50 ».
4 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 107-108.
5 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 108 et 118.

Jésus aux envoyés de Jean Baptiste et son témoignage en faveur de ce dernier (7,18-35) sont encadrés par le récit de la résurrection du fils de la veuve de Naïm (7,11-17)[6] et par celui du pardon accordé à une pécheresse pendant le repas pris chez Simon le pharisien (7,36-50).

En Lc 8, il est intéressant de noter au passage que les Douze et les femmes qui marchaient avec Jésus sont mis en lien avec la famille naturelle de Jésus. En effet, 8,1-3, qui mentionne les Douze et les femmes, et 8,19-21, qui met en scène la mère et les frères de Jésus, sont des passages qui encadrent le discours de Jésus en paraboles. Or, il semble y avoir opposition entre ces deux groupes. Si les Douze et les femmes sont « avec lui » (8,1), la mère et les frères de Jésus « arrivèrent près de lui » (8,19) et n'étaient donc pas avec lui auparavant. La réponse de Jésus en 8,21 indique d'ailleurs que ses liens avec « ceux qui écoutent la parole de Dieu et (la) pratiquent » sont pour lui plus importants que les liens du sang. Cette opposition entre famille spirituelle et famille naturelle semble surmontée dans les Actes. En effet, Ac 1,14 présente les Onze, quelques femmes, Marie la mère de Jésus ainsi que les frères de Jésus réunis dans une prière unanime.

C'est immédiatement après les trois versets rapportant la démarche de la famille de Jésus et la réponse de ce dernier que se trouve l'épisode de la tempête apaisée (Lc 8,22-25), un passage dont nous avons déjà brièvement traité en abordant la question de la foi de Simon et de ses compagnons[7]. La traversée du lac est l'occasion de l'unique incursion de Jésus en territoire païen chez Lc. C'est là, au pays des Gérasséniens, que Jésus exorcise l'homme possédé par une légion de démons (8,26-39). Nous avions également abordé brièvement ce récit en parlant de la mission de Pierre telle qu'elle se réalisera dans les Actes[8]. Les liens possibles avec la figure de Pierre ne manquent donc pas en Lc 7-8, mais ce n'est que lors des deux derniers épisodes de Lc 8 que Pierre est explicitement nommé.

---

6 Au moment d'analyser les textes des Actes, nous reviendrons sur le lien entre Lc 7,15 et Ac 9,41.
7 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 110-111.
8 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 118-119.

Lc 8,40-56 : délimitation et articulation des textes

Juste avant l'envoi des Douze en mission (9,1-6)[9], le narrateur lucanien raconte deux événements : la résurrection de la fille de Jaïre et la guérison d'une femme « en écoulement de sang » (8,43). Or, dans les deux cas, Pierre joue un rôle. Une fois que Jésus a été touché par cette femme, il demande : « Qui (est) celui qui m'a touché ? » (8,45). Comme tous s'en défendent, c'est Pierre qui lui dit : « Maître, les foules te serrent et te pressent! » (8,45). Arrivé à la maison de Jaïre, Jésus « ne laissa pas quelqu'un entrer avec lui sinon Pierre et Jean et Jacques, et le père de l'enfant et la mère » (8,51).

Ces textes sont clairement délimités. En 8,40, on assiste d'abord à un changement de lieu. L'action commence « alors que Jésus revenait » (8,40) en Galilée à partir du pays des Gérasséniens qu'il avait quitté en barque en 8,37. Le narrateur indique que « tous l'attendaient » (8,40), ce qui signale qu'un certain temps s'est écoulé (changement de temps). Enfin, troisième indice de changement de scène, les personnages ne sont plus les mêmes : on est passé de « toute la multitude de la contrée des Gérasséniens » (8,37) et de « l'homme dont les démons étaient sortis » (8,38) à « la foule » (8,40) et à « un homme qui (avait) nom Jaïre » (8,41). Les foules accompagnent Jésus jusqu'à la porte de la maison de Jaïre. Seuls Pierre, Jean et Jacques ainsi que Jaïre et la mère de l'enfant entrent dans la maison où, après avoir guéri l'enfant et ordonné de lui donner à manger, Jésus « leur prescrivit de ne dire à personne ce qui était arrivé » (8,56). Au verset suivant (9,1), Jaïre, sa femme et sa fille ont cédé la place aux Douze, qui n'avaient pas été mentionnés depuis 8,1 et qui sont maintenant envoyés par Jésus « prêcher le royaume de Dieu » (9,2). On peut donc parler de 8,40-56 comme d'une micro-unité autonome.

---

9 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 129.

Ce qu'il y a d'original dans ce récit, c'est qu'au cœur même de l'épisode de la résurrection de la fille de Jaïre est intercalé un autre récit, celui de la femme en perte de sang, nouveau personnage apparaissant en Lc 8,43, dont l'intervention met pour un temps en veilleuse le programme narratif où Jésus allait vers la maison de Jaïre pour intervenir en faveur de sa fille. Il faudra l'intervention d'un autre personnage anonyme en Lc 8,49 pour que Jésus se remette en marche vers cette maison. À partir de ce verset, il n'est d'ailleurs plus question de la femme qui a touché la frange du vêtement de Jésus pour que s'arrête son écoulement de sang. On peut donc parler de deux récits, celui de la résurrection de la fille de Jaïre (Lc 8,40-42.49-56), et, enchâssé dans le premier, celui de la guérison de cette femme en perte de sang (Lc 8, 43-48).

Lc 8,40-56 : un texte où Pierre n'est que figurant ?

Une première lecture de ces deux épisodes laisse croire que Pierre n'y joue pas vraiment un rôle important. Sa réponse à Jésus en 8,45 ne fait que manifester l'évidence : « les foules te serrent et te pressent », un fait dont le narrateur avait déjà avisé le lecteur en des termes presque semblables au v. 42b. Quant au v. 51, il ne fait que nommer Pierre, Jean et Jacques sans plus[10].

Nous reconnaissons d'emblée que Pierre n'est pas ici un personnage principal. Ainsi, dans le récit sur la femme en écoulement de sang, le narrateur omniscient attire l'attention du lecteur sur ce qui se passe à l'intérieur du corps de la femme et à l'intérieur du corps de Jésus qui sont les deux protagonistes du récit. Aucune introspection de ce genre n'est faite chez Pierre. Malgré cela, trois indices nous semblent plaider en faveur de l'importance de ces récits pour une juste compréhension de la figure de Pierre dans l'œuvre de Luc.

---

10 C'est sans doute pour cette raison que DIETRICH, *Das Petrusbild*, a décidé de ne pas analyser ces versets dans sa thèse. Cette omission est d'autant plus surprenante que Lc 8,45 se démarque de Mc 5,31, où ce sont les disciples, et non le seul Pierre, qui répondent à la question de Jésus.

Le premier indice est celui des similarités entre ces deux récits et celui de la pêche miraculeuse. Alors qu'en 5,1, « la foule le pressait [Jésus] et écoutait la parole de Dieu », en 8,40, « alors que Jésus revenait, la foule le reçut, car tous l'attendaient ». En 8,42, « les foules l'étouffaient ». En 5,8, « Simon-Pierre [...] tomba aux genoux de Jésus ». En 8,41, « Jaïre [...], tombant aux pieds de Jésus, [...] le suppliait d'entrer dans sa maison » tandis qu'en 8,47, « la femme, voyant qu'elle a été découverte, tremblante vint et tomba près de lui [Jésus] ». Non seulement le cadre d'une foule qui presse Jésus est le même en 5,1-3 et en 8,40-45, mais les deux interlocuteurs principaux de Jésus en 8,40-56, Jaïre et cette femme qui était en écoulement de sang, se prosternent devant Jésus tout comme l'avait fait Pierre en 5,8. Comme il l'a dit à Simon-Pierre en 5,10, Jésus déclare à Jaïre : « Ne crains pas » (8,50).

Le deuxième indice nous invitant à lire 8,40-56 avec plus d'attention dans le cadre de notre étude sur la figure de Pierre réside dans l'utilisation dans ces versets du discours direct. À l'exception du v. 49, où quelqu'un dont l'identité reste vague vient annoncer à Jaïre que sa fille est morte, seules les paroles de Jésus (v. 45, 46, 48, 50, 52, 54) et de Pierre (v. 45) sont citées dans ces récits. Les interventions des autres personnages, même celles de Jaïre et de la femme en écoulement de sang, sont rapportées et non pas citées par le narrateur. Or, en critique narrative, les traits qui caractérisent un personnage sont livrés, entre autres, par les paroles de ce personnage.

Enfin, troisième indice, la situation de ces épisodes dans la trame de Luc invite à ne pas conclure trop vite que ces passages n'ont rien à dire sur la figure de Pierre. Si notre analyse est exacte, ces deux récits marquent la conclusion de la deuxième partie (8,1-56) de la troisième section majeure du ministère Galiléen chez Lc. Or, le chapitre 8 de Lc s'ouvre avec la mention des Douze (donc, implicitement, de Pierre) et de « certaines femmes qui avaient été guéries d'esprit mauvais et de maladies » et se conclut avec la guérison d'une femme et la

résurrection d'une petite fille où l'on retrouve deux mentions explicites de Pierre. De plus, la seule femme guérie par Jésus dont il a été explicitement question avant 8,1 est la belle-mère de Simon en 4,38-39[11]. Or, comme la belle-mère de Simon se dressa « à l'instant même » (4,39 : παραχρῆμα), la femme en écoulement de sang a « été guérie à l'instant » (παραχρῆμα : 8,44.47) tandis que la fille de Jaïre « se leva à l'instant » (8,55 : παραχρῆμα)[12]. Nous avons déjà signalé plus haut qu'il y avait un lien entre la prostration devant Jésus faite par Jaïre (8, 41), celle faite par la femme en perte de sang (8,47), et le geste posé par Simon-Pierre en 5,8[13]. Tous ces indices montrent jusqu'à quel point ces deux passages sont en lien avec la figure de Pierre et doivent donc faire l'objet d'une étude plus serrée.

Deux récits de miracle qui s'intéressent surtout à la foi des protagonistes

Ces deux récits de miracle enchâssés l'un dans l'autre sont fortement liés. Les deux bénéficiaires des miracles sont de la gent féminine et ont des points en commun :

> Quant à la femme et à la fille, la qualification sexuelle et une durée de douze années arrivées à leur terme les réunissent : douze années de maladies parvenues à l'impasse, douze années de vie acculées à la mort. S'écoule le sans-vie de la femme, s'écoule la vie de la fille mourante. Si les pertes sanguines de l'adulte relèvent de problèmes gynécologiques, il est permis de lire dans les douze ans de la fille l'âge de la puberté officielle dans cette société et le début de son propre rapport au sang menstruel. [...] La femme touche Jésus, en quelque sorte à la

---

11 Bien que 7,36-50 relate le pardon accordé à une pécheresse et qu'en 7,50 Jésus adresse presque textuellement à cette femme les mêmes paroles qu'il adressera à la femme en perte de sang en 8,48, le texte n'indique pas que cette femme pécheresse souffrait d'un mal quelconque.

12 L'adverbe παραχρῆμα a également été utilisé pour signifier le recouvrement de la parole par Zacharie (1,64) et la guérison du paralytique pardonné en 5,25. En 13,13, Jésus impose les mains à une femme courbée depuis dix-sept ans, « et aussitôt (παραχρῆμα) elle se tint droite ». De même, l'aveugle de Jéricho vit à l'instant (18,43 : παραχρῆμα). Seules les deux dernières occurrences de παραχρῆμα en Lc ne sont pas liées à des guérisons. En 19,11, les gens « pensaient que tout de suite (παραχρῆμα) le royaume de Dieu allait apparaître », tandis qu'en 22,60, après le troisième reniement de Pierre, « à l'instant (παραχρῆμα), comme il parlait encore, chanta un coq ». Voir aussi Ac 3,7 ; 5,10 ; 12,23 ; 13,11 ; 16,26.33.

13 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 109.

> frontière du personnage avec l'extérieur, la fille est touchée par Jésus, qui prend ostensiblement sa main[14].

Mais il y a aussi un lien entre Jaïre et la femme en perte de sang. Leurs démarches se ressemblent, il s'agit dans les deux cas d'obtenir une guérison de la part de Jésus, mais les différences sont assez flagrantes. On note d'abord des différences entre les requérants eux-mêmes. Le narrateur révèle au lecteur le nom de cet homme venu supplier Jésus pour sa fille et précise à deux reprises que Jaïre est chef de synagogue (8,41.49). La femme, elle, reste anonyme et, sur le plan social, son écoulement de sang la condamne à une impureté permanente qui fait d'elle une exclue[15].

On note aussi des différences entre les démarches. C'est en présence d'une foule que Jaïre, le chef de la synagogue, pose un geste public : « tombant aux pieds de Jésus, il le suppliait d'entrer dans sa maison » (8,41)[16]. Le geste de la femme anonyme s'accomplit lui

---

14 Olivette GENEST, « De la fille à la femme à la fille (Luc 8,40-56) », dans Clément LÉGARÉ (directeur), *De Jésus et des femmes. Lectures sémiotiques* (Recherches, nouvelle série, 14), Montréal - Paris, Bellarmin - Cerf, 1987, p. 110.

15 C'est ce que précise Lv 15,19-31 : « Lorsqu'une femme a un écoulement de sang et que du sang s'écoule de son corps, elle restera pendant sept jours dans la souillure de ses règles. Qui la touchera sera impur jusqu'au soir » (Lv 15,19). « Lorsqu'une femme aura un écoulement de sang de plusieurs jours hors du temps de ses règles ou si ses règles se prolongent, elle sera pendant toute la durée de cet écoulement dans le même état d'impureté que pendant le temps de ses règles » (Lv 15,25). « It is hard to imagine the continual emotional and psychological pain of such a woman who could never touch anyone, or be touched herself for fear of "contagion." She had to be always absent from social and religious gatherings which were prohibited to her » (Joseph A. GRASSI, *God Makes Me Laugh. A New Approach to Luke* (Good News Studies, 17), Wilmington, Michael Glazier, 1986, p. 42).

16 Cette demande de Jaïre ressemble à celle que le centurion de Capharnaüm adressait à Jésus par personnes interposées en Lc 7. Le centurion demande « que, étant venu, il sauve son serviteur » (7,3). Jaïre supplie Jésus « d'entrer dans sa maison parce qu'il avait une fille unique d'environ douze ans et qu'elle se mourait » (8,41-42). Mais, parce qu'en 8,41-42, Jaïre ne demande pas explicitement à Jésus de guérir sa fille et à cause des différences avec Mc 5,23, où Jaïre tombe aux pieds de Jésus « et le supplie *instamment* [...] pour que, étant venu, *il lui impose les mains et qu'elle soit sauvée et qu'elle vive* », Gérard ROCHAIS, « La rédaction lucanienne du récit de la résurrection de la fille de Jaïre (Lc 8,40-42a.49-56) », dans *Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament* (Society for New Testament Studies Monograph Series, 40), Cambridge, Cambridge University Press, 1981, écrit : « Jaïre ne demande à Jésus ni de prier pour son enfant selon la coutume juive, ni de lui imposer les mains, mais seulement de venir : sa présence seule serait un réconfort. Luc voulait peut-être ainsi faire allusion à la coutume que les premiers chrétiens avaient de visiter les malades et les agonisants » (p. 77-78). « Jésus est invité à passer chez Jaïre, on ne le presse plus de venir car le miracle est un don libre qui ne peut être exigé » (p. 83). Nous considérons pour notre part que, lorsqu'il supplie Jésus d'entrer dans sa maison (Lc 8,41), Jaïre demande plus qu'une simple visite de réconfort. Implicitement, il demande à Jésus d'intervenir en faveur de sa fille et, par le fait même, montre qu'il

aussi en présence de foules[17], mais c'est un geste posé en cachette, à l'insu de tous, même de Jésus : « survenant par derrière, [elle] toucha la frange de son vêtement » (8,44). Ce n'est qu'une fois qu'elle est guérie que son geste devient public : « Or la femme, voyant qu'elle a été découverte, tremblante vint et tomba près de lui et annonça devant tout le peuple pour quelle raison elle l'avait touché et comment elle avait été guérie à l'instant » (8,47). La démarche de cette femme la conduit donc du geste secret, posé discrètement pour qu'il passe inaperçu, du geste posé « par derrière » (8,44), au geste public d'annoncer « devant tout le peuple » (8,47) ce qui s'était passé[18].

Avec Jaïre, on assiste à un mouvement inverse. Le premier geste est posé ouvertement dans un lieu public devant une foule. En fin de parcours, les personnages se retrouvent dans un lieu privé, la maison de Jaïre, où Jésus « ne laissa pas quelqu'un entrer avec lui, sinon Pierre et Jean et Jacques, et le père de l'enfant et la mère » (8,51). Bien qu'un « tous » soit mentionné en 8,52, 8,55 laisse entendre que seuls ces trois disciples-apôtres et les parents furent témoins du relèvement de la jeune fille[19].

---

croit que Jésus a le pouvoir de la guérir. C'est aussi l'opinion de MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 344 : « The expression of need is an adequate statement of what Jairus wants Jesus to do ». De même, Leon MORRIS, *Évangile selon Luc : introduction et commentaire* (traduit et adapté par Jacques Blocher), Paris, Sator, 1985, p. 141, écrit : « Luc ne parle pas de requête particulière, mais les paroles de Jaïrus demandent implicitement la guérison ».

17 Noter le passage de « foule » au singulier (v. 40) à « foules » au pluriel (v. 42), comme c'était le cas en 5,1.3. Pour BOVON, *L'évangile selon saint Luc (1,1-9,50)*, p. 436, note 38, « Pour marquer que Jésus est écrasé de tous côtés, Luc met la foule au pluriel ».

18 Le verbe choisi pour dire que la femme annonça cela devant tout le peuple, ἀπαγγέλλω, est souvent utilisé pour dire que l'on communique une bonne nouvelle. Ainsi en 7,18 les disciples de Jean Baptiste l'informèrent (ἀπήγγειλαν) de ce que Jésus faisait et, en 7,22, Jésus les envoie « informer (ἀπαγγείλατε) Jean (de) ce que vous avez vu et entendu ». En 9,36, Pierre et Jean et Jacques « se turent et n'annoncèrent (ἀπήγγειλαν) à personne, en ces jours-là, rien de ce qu'ils avaient vu ». C'est donc dire que, plus tard, ils l'annonceront, et que le verbe ἀπαγγέλλω peut avoir une connotation kérygmatique. C'est ce que semble confirmer 24,9, où les femmes revenues du tombeau « annoncèrent (ἀπήγγειλαν) tout cela aux Onze et à tous les autres ». Voir Ac 4,23 ; 11,13 ; 12,14.17 ; 15,27 ; 26,20. Voir aussi CONZELMANN, *The Theology of St. Luke*, p. 219.

19 Nous adoptons ici la conclusion de GENEST, « De la fille à la femme à la fille (Luc 8,40-56) », p. 111 : « Le "tous" du v. 52 fait problème. Qui sont-ils ? Le texte ne mentionne aucune autre entrée depuis que la foule a été arrêtée à la porte et Jésus entré au v. 51. Gens de la maison, proches affectés par ce deuil, joueurs de flûte, pleureuses de service ? [...] La suite des v. 51-52 nous amène à conclure que le "tous" résume Pierre, Jean et Jacques, le père et la mère, que ce sont ces cinq personnages qui pleurent, se lamentent et se moquent de Jésus quand il parle de sommeil et non de mort. Ils savent,

Mais la différence la plus marquée entre Jaïre et cette femme demeure celle de leur foi respective. Contrairement aux récits de Matthieu et de Marc, où le narrateur omniscient fait connaître au lecteur le monologue intérieur de la femme avant qu'elle ne touche Jésus[20], le narrateur lucanien n'offre pas ici d'introspection de ce genre. Chez Luc, la guérison débouche plutôt sur une annonce de cette bonne nouvelle devant tout le peuple[21]. Et, pour parler en termes sémiotiques, Jésus donne une sanction positive à cette annonce publique : « (Ma) fille, ta foi t'a sauvée : pars en paix »[22]. Cette parole de Jésus invite le lecteur à changer de registre :

> Selon le /paraître/, une femme a été « guérie » ; c'est la figure qu'elle attribue au rapport entre une force sortie de Jésus, libérée par son toucher et la cessation de son hémorragie. Selon /l'être/, Jésus modifie cet énoncé d'état : la femme a été « sauvée » par sa propre foi. [...] La thématique de guérison qui semblait jusqu'ici évidente [...] vient de basculer en une thématique de salut [...][23].

---

eux, quelle est la triste réalité ». De même pour Sharon H. RINGE, *Luke* (Westminster Bible Companion), Louisville, Westminster / John Knox, 1995, p. 124, « Apparently [...] Jairus and his wife and the inner core of the group of disciples (Peter, John and James) are not able to accept Jesus' reassurance. [... They] are told not to weep, but rather to "believe" (8:50). Instead they laugh the bitter laugh of disbelief (8:53) ». ROCHAIS, « La rédaction lucanienne », p. 80, est d'avis contraire : « Πάντες est une des caractéristiques du style de Luc. Que recouvre-t-il dans le contexte ? Sans aucun doute la foule qui accompagnait Jésus et qui n'a pas été renvoyée, peut-être aussi les quelques personnes qui étaient avec la mère de l'enfant ». De même pour BOVON, *L'évangile selon saint Luc (1,1-9,50)*, p. 439, « même si cela ne ressort pas clairement du texte, les gens que mentionne le v. 52 sont d'autres personnes que les disciples et les parents signalés au v. 51 ». Dans la même ligne que ROCHAIS et BOVON, voir DA SPINETOLI, *Luca*, p. 316 ; EVANS, *Saint Luke*, p. 392 ; FITZMYER, *The Gospel according to Luke (I-IX)*, p. 749.

20 Voir Mt 9,21 ; Mc 5,28. En critique narrative, le terme technique pour désigner une telle introspection est « inside view ». Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 101-102. Voir aussi CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, p. 20 ; BOURQUIN - MARGUERAT, *La Bible se raconte*, p. 93-98, qui parlent plutôt de « focalisation interne ».

21 Comme le fait remarquer RINGE, *Luke*, p. 126-127, « Luke clearly implies that more has happened than simply the cure of her physical illness. [...] By calling the articulation of her story "proclamation," Luke links it to the proclamation of the gospel [...] that is his principal agenda. [...] [H]er faith is the proclamation [...] that reads her life in terms of the gospel and does so out loud ».

22 Terence McCAUGHEY, « Paradigms of Faith in the Gospel of St. Luke », dans *Irish Theological Quarterly*, 45 (1978), p. 177-184, en arrive à une conclusion similaire quand il étudie l'emploi de la formule ἡ πίστις σοῦ σέσωκέν σε· πορεύου εἰς εἰρήνην chez Luc : « Luke uses this formula as the conclusion to pericopae which themselves characterise the essence of the act of faith » (p. 177). Cela est d'autant plus surprenant que, comme le signale BOVON, *L'évangile selon saint Luc (1,1-9,50)*, p. 436, « selon la Loi et son interprétation d'alors, la femme impure n'a pas le droit de paraître en public. Qu'elle touche quelqu'un (v. 44) est un péché et rend Jésus impur pour toute la journée ».

23 GENEST, « De la fille à la femme à la fille (Luc 8,40-56) », p. 112.

Mais alors, qu'en est-il de la foi de Jaïre et du salut de sa fille ? Certes, la démarche de Jaïre témoigne d'une confiance au pouvoir de Jésus comme guérisseur[24]. Mais cette confiance est-elle synonyme de foi ? Seul le texte peut nous aider à répondre. Au moment même où la parole de Jésus à la femme invite le lecteur à passer du registre de la guérison et de la santé à celui du salut et de la foi, « comme il parlait encore, vient quelqu'un de chez le chef de synagogue, disant : "Ta fille est morte ; ne dérange plus le maître" » (8,49). Pour cet envoyé anonyme donc, du fait que la mort a frappé, le pouvoir de Jésus comme guérisseur n'est plus requis. Est-ce une opinion partagée par Jaïre ? Le texte ne le dit pas explicitement. Mais si notre interprétation du « tous » du v. 52 est exacte[25], Jaïre fait partie de ceux qui se moqueront de Jésus au v. 53. Ce n'est donc pas en vain que Jésus déclare à Jaïre : « Ne crains pas ; crois seulement, et elle sera sauvée » (8,50)[26].

La confiance de Jaïre dans le pouvoir guérisseur de Jésus ira-t-elle jusqu'à croire que Jésus peut relever quelqu'un d'entre les morts[27] ? Il vient de voir une femme guérie et il vient d'entendre Jésus lui déclarer : « ta foi t'a sauvée ». Il est maintenant invité lui aussi à une foi qui peut sauver sa fille. Jaïre passera-t-il de la confiance à la foi ? Le texte ne le dit pas explicitement. Les deux termes techniques pour désigner la résurrection sont utilisés en lien avec la jeune fille, ἐγείρω (8,54)[28] et ἀνίστημι (8,55)[29], de sorte que, tout comme c'était le cas avec la belle-mère de Simon, on peut faire le lien entre le relèvement de la jeune

---

24 Voir ci-dessus, note 16.

25 Voir ci-dessus, note 19.

26 ROCHAIS, « La rédaction lucanienne », p. 78, précise : « Il ne demande pas au chef de la synagogue de garder la même confiance mais un nouvel acte de foi, plus grand encore, comme en témoigne l'emploi de l'aoriste πίστευον (Zerwick, *Biblical Greek*, n. 273) ». Dans le même sens, BECK, *Christian Character*, p. 78, pense que « The aorist [...] cannot mean 'preserve in believing' but must be translated 'have faith now', or possibly 'start believing' ». BOVON, *L'évangile selon saint Luc (1,1-9,50)*, p. 439, note 60, précise : « l'impératif aoriste (πίστευον) [...] attend une exécution rapide dans une situation déterminée ». MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 347 : « The aorist form πίστευον [...] may mean 'start to believe' ».

27 Le lecteur, lui, sait que Jésus peut relever un mort, c'est ce qu'il a fait avec le fils de la veuve de Naïm en 7,11-17.

28 MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 348, écrit : « ἐγείρω can mean 'to arise from the dead' or 'to sit up' ; here both senses are included ».

29 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 92-93, note 30.

fille et la résurrection du Christ. Cela plaide en faveur d'un salut véritable accordé à cette jeune fille.

Cependant, d'autres indices sont à prendre en considération. En effet, la femme qui était en écoulement de sang est d'abord appelée « femme » (γυνὴ : 8,43.47). Puis elle reçoit de la part de Jésus le titre de « fille » (θυγάτηρ : 8,48). Mais celle qui dès le départ est appelée « fille » (θυγάτηρ : 8,42.49) est par la suite appelée « enfant » (τῆς παιδὸς : 8,51), et c'est ce titre d'« enfant » (ἡ παῖς : v. 54) qu'elle conserve dans son rapport avec Jésus. En comparaison donc, alors que la femme guérie entre, par sa foi, dans un rapport d'ordre familial avec Jésus, la jeune fille relevée n'entre pas dans un tel rapport avec lui, elle demeure une enfant, sans plus.

Pour ce qui est de Jaïre, quatre indices pointent vers son incapacité à passer de la confiance en un pouvoir guérisseur à la foi véritable. D'abord, nous l'avons dit, lui et sa femme font partie de ces « tous » qui se moquaient de Jésus en 8,53. Ensuite, en 8,56, une fois leur fille relevée, « ses parents furent saisis de stupeur » (ἐξέστησαν οἱ γονεῖς αὐτῆς). Nous avons déjà signalé au chapitre 2 que, si la stupeur peut conduire à la foi, elle n'en est pas nécessairement le synonyme[30]. Ici, ce n'est pas le mot θάμβος[31] qui est utilisé, mais le verbe ἐξίστημι[32]. Il arrive, comme en Ac 10,45 ; 12,16, que ce verbe décrive « une crainte religieuse provoquée par la manifestation du divin »[33]. Mais, dans l'œuvre de Luc, c'est un verbe qui indique le plus souvent que les gens ne croient pas ou que leur foi

---

30 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 110.

31 On trouve θάμβος en Lc 4,36 ; 5,9. La troisième et dernière occurrence dans l'œuvre de Luc se trouve en Ac 3,10, où il est dit à propos de « tout le peuple » (Ac 3,9) : « et ils furent remplis de frayeur et de stupeur (καὶ ἐπλήσθησαν θάμβους καὶ ἐκστάσεως) ».

32 En plus de Lc 8,56, voir Lc 2,47 ; 24,22 ; Ac 2,7.12 ; 8,9.11.13 ; 9,21 ; 10,45 et 12,16. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 348, note que : « Schürmann, I, 495f., claims that for Luke the parents did not come to a proper understanding of what was happening ».

33 SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, p. 538.

reste imparfaite[34]. « Si l'étonnement fut le premier mouvement des parents, on doit noter que Luc ne mentionne pas la joie des parents, ni la louange qu'ils pourraient faire monter vers Dieu : Dieu est entré dans leur vie, mais ils ne comprennent pas »[35]. En troisième lieu, il faut remarquer que Jésus ne fait à Jaïre aucune déclaration équivalente à celle qu'il a faite à la femme guérie en 8,48. Pourtant, en face de la demande du centurion de Capharnaüm qui, comme Jaïre, intercédait pour un proche, Jésus s'était exclamé : « pas même en Israël je n'ai trouvé pareille foi » (7,9). Enfin, quatrième et dernier indice, le fait que la prescription faite par Jésus « de ne dire à personne ce qui était arrivé » (v. 56) soit suivie à la lettre étonne. Ce n'est pas ce à quoi nous a habitués la trame de Lc jusqu'ici[36]. Ce silence des témoins du

---

34 Ainsi à propos de la découverte du tombeau vide, les disciples d'Emmaüs déclarent à Jésus ressuscité, qu'ils n'ont pas encore reconnu : « quelques femmes d'(entre) nous nous ont stupéfiés (ἐξέστησαν ἡμᾶς) » (Lc 24,22). Ce n'est qu'après la fraction du pain qu'ils le reconnaîtront et déclareront leur foi (24,31-32). Au jour de la Pentecôte, les Juifs séjournant à Jérusalem « furent stupéfaits » (ἐξίσταντο : Ac 2,7). « Or, ils étaient stupéfaits, tous (ἐξίσταντο δὲ πάντες), et ils étaient perplexes, disant l'un à l'autre : "Qu'est-ce que cela peut être ?" » (2,12). Ce n'est qu'après le discours de Pierre que « eux donc, ayant accueilli sa parole, furent baptisés et, en ce jour-là, s'adjoignirent environ trois mille personnes » (2,41). En Ac 8, Simon le magicien, celui qui, « émerveillant les gens de Samarie » (8,9 : ἐξιστάνων τὸ ἔθνος τῆς Σαμαρείας) « par ses tours de magie » (8,11), « crut et, ayant été baptisé, [...] en voyant les signes et les grands miracles qui arrivaient il était émerveillé (8,13 : ἐξίστατο) ». On connaît la suite : Simon qui cherche à acheter ce pouvoir (8,18-19) et Pierre qui refuse en lui déclarant : « ton cœur n'est pas droit devant Dieu » (8,21). Dans les synagogues de Damas où Saul, fraîchement converti, « proclamait Jésus, que c'est lui le Fils de Dieu » (9,20), « tous ceux qui l'entendaient étaient stupéfaits (ἐξίσταντο) » (9,21). Or ce « tous » était constitué surtout de Juifs puisque Saul proclame dans les synagogues (9,20). Les manuscrits h, m, p, Syrp, Mae, et Sah précisent qu'il s'agit des synagogues τῶν Ἰουδαίων, « des Juifs ». Voir BOISMARD - LAMOUILLE, *Le texte Occidental des Actes des Apôtres*, tome I, p. 154 ; tome II, p. 65. Ce sont ces mêmes Juifs qui, en 9, 23, « se concertèrent pour le supprimer ».

35 ROCHAIS, « La rédaction lucanienne », p. 82.

36 Ainsi, après l'exorcisme de la synagogue de Capharnaüm, « un bruit se propageait à son sujet en tout lieu de la région d'alentour » (4,37), tandis qu'après la guérison de la belle-mère de Simon, « tous ceux qui avaient des malades (atteints) de maux divers les lui conduisirent » (4,40). Au lépreux purifié, Jésus enjoint « de ne (le) dire à personne » (5,14). Pourtant, « la nouvelle se répandait de plus en plus à son sujet et des foules nombreuses accouraient pour l'entendre et se faire guérir de leurs maladies » (5,15). Après la guérison du paralytique, « la stupeur (ἔκστασις) les saisit tous et ils glorifiaient Dieu. Et ils furent remplis de crainte disant : "Nous avons vu d'étranges choses aujourd'hui" » (5,26). Enfin, après la résurrection du fils de la veuve de Naïm, « une crainte les saisit tous, et ils glorifiaient Dieu, disant : "Un grand prophète s'est levé parmi nous, et Dieu a visité son peuple". Et ce propos se répandit à son sujet dans toute la Judée et tout le pays d'alentour » (7,16-17). En 8,55-56, on retrouve l'ordre de ne rien dire comme en 5,14 et la stupeur des témoins comme en 5,26. Mais le narrateur n'indique pas que, malgré cela, la nouvelle s'est répandue hors de la maison de Jaïre. Il n'indique même pas que les parents ou les trois disciples-apôtres ont eu la réaction de glorifier Dieu comme c'était le cas en 5,26 ; 7,16. Comme l'indique COUSIN, *L'Évangile de Luc*, p. 126, « le contraste avec la publicité donnée à Naïm est saisissant ».

miracle est d'autant plus surprenant qu'« il est encadré, en amont par l'ordre contraire de "raconter tout ce que Dieu a fait pour toi" [8,39], ordre donné à quelqu'un qui doit rester chez lui, et, en aval, par la mise en circulation des Douze avec ordre de proclamer le Règne de Dieu[9,2] »[37].

Le récit de la guérison de la femme en écoulement de sang et celui de la résurrection de la fille de Jaïre dans lequel le premier est enchâssé ont donc ceci de commun qu'ils présentent des personnages qui ont tous deux confiance en ce pouvoir de guérir qu'a Jésus. Cette confiance s'avère fondée puisque tant l'enfant que la femme seront guéris. Mais les cheminements de ceux qui font confiance à Jésus divergent. Jaïre, le chef de synagogue, supplie publiquement Jésus d'entrer dans sa maison parce que sa fille se meurt. Chemin faisant, on lui annonce que celle-ci est morte et Jésus doit le rassurer : « Ne crains pas ; crois seulement, et elle sera sauvée » (8,50). Malgré cette parole, Jaïre fait partie de ceux qui se moquent de Jésus, sachant bien que l'enfant est morte (8,53). Devant le miracle, avec sa femme, il est saisi de stupeur (8,55) et il s'enferme dans le silence. Il semble incapable de passer de la confiance à la foi. D'autre part, la femme qui était en écoulement de sang, anonyme et exclue, ne manifeste pas sa confiance par la parole mais par un geste caché dont seuls elle et Jésus connaissent l'effet. Le miracle provoque chez elle la crainte (elle est « tremblante », 8,47) et la pousse à faire une confession publique : elle « annonça devant tout le peuple pour quelle raison elle l'avait touché, et comment elle avait été guérie à l'instant » (8,47). À l'inverse de la fille de Jaïre qui, dans son rapport avec Jésus est appelée « enfant », sans plus, cette femme entre dans un lien de parenté avec Jésus qui lui déclare : « (Ma) fille, ta foi t'a sauvée : pars en paix » (8,48). Dans le contexte de Lc 8 où Jésus vient à peine de déclarer : « Ma mère et mes frères ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et (la) pratiquent » (8,21), c'est là une différence très signifiante.

---

37 GENEST, « De la fille à la femme à la fille (Luc 8,40-56) », p. 107.

Qu'en est-il de Pierre ?

Pierre, lui, n'était pas de la famille naturelle de Jésus. Mais l'écoute et la mise en pratique de la parole, sa décision de suivre Jésus, sa qualité d'apôtre et son nouveau nom font qu'il appartient maintenant à sa famille spirituelle. Pourtant, Pierre semble ici plus près de Jaïre que de la femme qui repart en paix après avoir été sauvée par sa foi. D'abord, la parole que Pierre adresse à Jésus en 8,45 montre bien qu'il n'est pas au même niveau de perception que son maître. « La réponse de Pierre à la question de son maître montre qu'il ne comprend rien »[38]. Il n'a pas connu qu'une force est sortie de Jésus. Il est incapable de distinguer entre la foule qui pousse Jésus et la foi qui pousse une femme à toucher Jésus. Ensuite, si notre analyse est exacte, Pierre constitue avec « Jean et Jacques et le père de l'enfant et la mère » (8,51) ce « tous » (8,52) qui « se moquaient de lui [Jésus], sachant qu'elle [la fille de Jaïre] était morte » (8,53). On peut difficilement voir là une manifestation de foi. Enfin, comme Jaïre et à l'opposé de la femme guérie, Pierre passe de la parole au silence : lors de sa première apparition en 8,45, le narrateur cite ses paroles alors qu'en 8,51, Pierre n'est que nommé, il ne dit ni ne fait rien.

Si Pierre ressemble à Jaïre, il y a, par le fait même, contraste entre lui et la femme guérie par Jésus en 8,43-48. Dans le cadre d'un tel contraste, il y a un détail propre à Luc qui mérite d'être souligné. Après que Jésus a demandé « Qui (est) celui qui m'a touché ? » (Lc 8,45), le narrateur lucanien fait remarquer que tous se défendaient de l'avoir touché : ἀρνουμένων δὲ πάντων (8,45). Pierre fait partie de ce « tous » qui, en se défendant, prennent leur distance par rapport à Jésus. En effet, comme le fait remarquer Heinrich Schlier, le concept de reniement lié au verbe ἀρνέομαι « relates primarily to a person, so

---

38 COUSIN, *L'Évangile de Luc*, p. 125. De même, pour Loretta DORNISCH, *A Woman Reads the Gospel of Luke*, Collegeville, Liturgical Press, 1996, p. 104, « his unbelief [celui de Pierre] serves the purpose of allowing Luke's audience also to express doubts and weaknesses, also to show their lack of belief ».

that properly one can speak only of denying someone and not something. [...] ἀρνεῖσθαι implies a previous relationship of obedience and fidelity. It can take place only where there has first been acknowledgement and commitment »[39]. Par conséquent, ἀρνέομαι « refers to the dissolution of this bond »[40].

Il est vrai qu'en prenant la parole et en faisant remarquer à Jésus : « les foules te serrent et te pressent » (8,45), Pierre se distingue de ce « tous » qui se défendaient d'avoir touché Jésus. On serait tenté d'y voir un refus de Pierre de prendre ses distances par rapport à Jésus. Mais le fait d'appeler ici Jésus ἐπιστάτα après lui avoir donné en 5,8 le titre de κύριε marque un recul pour Pierre[41]. De plus, sa réponse montre bien que la connaissance qu'une force est sortie de Jésus n'est pas accessible à Pierre[42]. Tout cela semble pointer vers un autre épisode où c'est Pierre et lui seul qui sera le sujet du verbe ἀρνέομαι. Après l'arrestation de Jésus, Pierre est assis près du feu dans la cour du Grand Prêtre. « Or, une servante, le voyant assis à la flambée, et l'ayant dévisagé, dit : "Celui-là aussi était avec lui." Mais il *nia* (ἠρνήσατο) en disant : "Femme, je ne le *connais* pas" » (22,56-57). Voyant qu'il a été découvert, Pierre niera et prendra ses distances par rapport à Jésus, tout comme le « tous » de 8,45. À l'opposé, la femme qui avait été guérie de son écoulement de sang,

---

39 Heinrich SCHLIER, « ἀρνέομαι », dans KITTEL (éditeur) - BROMILEY (traducteur), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. I, p. 469-470.

40 Wolfgang SCHENCK, « ἀρνέομαι », dans Horst BALZ - Gerhard SCHNEIDER (éditeurs), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1990, vol. I, p. 153.

41 Selon TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume One*, p. 213 : « the fact that the disciples address Jesus as ἐπιστάτης ("master") [...] may be a further indication of their inadequacy, for, when used by the disciples, this title always appears in situations in which the disciples fail to understand Jesus' power or purpose ». Pareillement, KODELL, *The Gospel According to Luke*, p. 50, remarque que « Peter does not call Jesus "Lord" but "Master" in verse 45, as he did on an earlier occasion when he was uncertain about the extent of Jesus' power and knowledge (5:5) ».

42 La plupart des commentateurs font à propos de l'intervention de Pierre en 8,45 une remarque similaire à celle de Jean POTIN, « Guérison d'une hémorroïsse et résurrection de la fille de Jaïre », dans *Assemblées du Seigneur*, 78 (1965), p. 28 : « sa remarque n'a pas la brutalité de celle des disciples d'après Marc ». Voir BOVON, *L'évangile selon saint Luc (1,1-9,50)*, p. 432 ; Erich KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament, 5), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1975[3], p. 102-103. Cela ne change rien au fait que Pierre est incapable de reconnaître qu'une force est alors sortie de Jésus. Pour KINGSBURY, *Conflicts in Luke*, p. 20, « Peter becomes "impertinent" and chides Jesus for asking who touched him ».

« voyant qu'elle a été découverte, tremblante vint et tomba près de lui et annonça devant tout le peuple pour quelle raison elle l'avait touché et comment elle avait été guérie à l'instant » (8,47)[43]. Il faudra attendre la venue de l'Esprit Saint dans les Actes avant que le narrateur lucanien ne nous présente Pierre s'adressant au peuple.

Plus que chez Mc[44], le narrateur lucanien insiste sur la présence de Pierre quand il raconte la résurrection de la fille de Jaïre et la guérison de cette femme qui souffrait d'écoulement de sang. Mais cette insistance n'a pas pour but d'exalter Pierre. Au contraire, après être passée par un processus de croissance entre le moment où Jésus est entré dans sa maison et celui où il lui donna le nom de Pierre sur la montagne, la foi de Pierre semble ici opérer un certain recul. Incapable de la même perception que son maître, étant du nombre de ceux qui doutent que Jésus puisse ressusciter un mort bien qu'il l'ait vu relever sa belle-mère (4,38-39) et le fils de la veuve de Naïm (7,11-17), passant comme Jaïre de la parole au silence, Pierre semble être arrivé à un plateau dans la croissance de sa foi.

C. La reconnaissance de Jésus par Pierre (Lc 9.18-22)

Contexte antérieur

La conclusion à laquelle nous a conduits l'étude de 8,40-56, à savoir que la foi de Pierre opère alors un certain recul, est d'autant plus surprenante que, immédiatement après la guérison de la femme qui était en écoulement de sang et la résurrection de la fille de Jaïre, le narrateur lucanien rapporte comment Jésus, « ayant convoqué les Douze, [...] les envoya prêcher le royaume de Dieu et guérir » (9,1-2).

---

43 Commentant ce verset, Allison A. TRITES, *The New Testament Concept of Witness* (Society for New Testament Studies Monograph Series, 31), Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 179, écrit : « In Luke, the woman is clearly presented as an unwilling witness who eventually makes a public confession of her healing ». Comme Pierre le sera dans les Actes, elle est déjà un témoin « devant tout le peuple » (Lc 8,47).

44 Voir ci-dessus, note 10.

Nous avons déjà brièvement traité de cet envoi des Douze par Jésus au chapitre précédent[45]. Nous soulignions alors que cet envoi en mission renforce la configuration des Douze à la personne de Jésus, configuration déjà suggérée par le sens étymologique du titre « apôtre » que Jésus leur donna en 6,13. Nous précisions aussi que, dans l'évangile de Luc, en plus des Douze, d'autres disciples sont envoyés en mission par Jésus. Le récit rapportant cet envoi de soixante-douze (ou soixante-dix) disciples est d'ailleurs plus élaboré que celui rapportant l'envoi des Douze. On y compte seize versets (10,1-16) plutôt que six (9,1-6). De plus, alors que le retour des Douze auprès de Jésus n'occupe qu'un seul verset (9,10), celui des autres disciples en compte huit (10,17-24).

Tout de suite après l'envoi des Douze, le narrateur entraîne le lecteur du côté de chez Hérode le tétrarque pour signaler combien « il était dans l'embarras » (9,7) à propos de ce que faisait Jésus et de ce qu'on disait de lui. Lc 9,7-9 marque une pause dans l'activité de Jésus et donne aux Douze le temps de partir et de revenir. Au terme de cette pause, le narrateur signale qu'Hérode cherchait à voir Jésus (9,9). « Cette remarque finale du narrateur est une prolepse interne, puisqu'on en verra la réalisation durant la Passion de Jésus »[46] (23,8). À deux reprises déjà, Jésus a dû faire face à l'hostilité de ses compatriotes. En 4,29-30, les gens de Nazareth « le jetèrent hors de la ville et le conduisirent jusqu'à un escarpement de la montagne sur lequel leur ville était bâtie, pour le précipiter. Mais lui, passant au milieu d'eux, allait son chemin ». En 6,7, « les scribes et les Pharisiens l'épiaient (pour voir) s'il guérissait durant le sabbat, afin de trouver à l'accuser ». Une fois que Jésus a guéri l'homme à la main paralysée (6,10), « eux furent remplis de fureur et ils discutaient entre eux de ce qu'ils feraient à Jésus » (6,11). Mais ni les gens de Nazareth, ni les pharisiens ne seront, chez Luc, du nombre de ceux qui condamneront Jésus à mort[47]. Ici,

---

45 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 129.

46 ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ*, p. 95, note 12.

47 En 22,2 le narrateur précise que « les grands prêtres et les scribes (pas nécessairement le même groupe qu'en 6,10-11) cherchaient comment ils le supprimeraient », tandis qu'en 22,4-5, Judas « parla avec

aucune intention hostile à l'endroit de Jésus n'est prêtée à Hérode, qui a pourtant décapité Jean (9,9). Mais ce ne sera pas le cas lors du procès de Jésus : « Hérode, avec la soldatesque, l'ayant traité avec mépris et s'étant joué (de lui), l'ayant enveloppé d'un vêtement magnifique, le renvoya à Pilate » (23,11).

Donc, quelques versets avant la première annonce qu'en fera Jésus en 9,22, la mention d'Hérode en 9,7-9 constitue une allusion discrète aux événements tragiques de la passion. Mais elle pose aussi d'avance la question à laquelle les disciples auront à répondre bientôt : « qui est donc celui-ci dont j'entends dire de telles choses ? » (9,9).

En 9,10, nous revenons au programme narratif lancé en 9,1-6 puisque les apôtres[48], étant revenus, racontent à Jésus ce qu'ils avaient fait. « Et, les prenant avec (lui), il se retira à l'écart vers une ville appelée Bethsaïde. Mais les foules, (le) sachant, le suivirent et, les accueillant, il leur parlait du royaume de Dieu et rendit la santé à ceux qui avaient besoin de guérison » (9,10-11).

Une première remarque s'impose à propos des foules. Elles ont déjà été mentionnées dans trois textes qui ont fait l'objet de notre étude[49]. Comme c'est le cas ici, le narrateur

---

les grands prêtres et les chefs des gardes (pour savoir) comment le leur livrer. Et ils s'en réjouirent... ». Au moment de l'arrestation de Jésus, en 22,52, le narrateur précise l'identité de « ceux qui s'étaient portés contre lui, grand prêtres et chefs (des gardes) du Temple et anciens ». Dans la maison du grand prêtre, « quand le jour fut arrivé, se réunit (l'assemblée) des anciens du peuple, grands prêtres et scribes, et ils l'emmenèrent devant le Sanhédrin » (22,66). En 23,4, les interlocuteurs de Pilate sont les grands prêtres et les foules. De même devant Hérode, « se tenaient là les grands prêtres et les scribes l'accusant violemment » (23,10). Après quoi, Pilate convoque « les grands prêtres et les chefs et le peuple » (23,13). Devant la croix de Jésus « se moquaient aussi les chefs » (23,35). Le narrateur lucanien ne nomme donc jamais les pharisiens en lien avec la passion de Jésus.

48 Il est à noter qu'en 9,1 il est question des « Douze » et non des « apôtres ». Cependant, 9,10 parle du retour des « apôtres » tandis que 9,12 mentionne à nouveau les « Douze ». Ces titres semblent donc parfaitement interchangeables dans l'œuvre de Luc.

49 Au lendemain de la guérison de la belle-mère de Simon, Jésus étant sorti dans un endroit désert, « les foules le recherchaient et vinrent jusqu'à lui » (4,42). En 5,1-3, pressé par *la* foule, Jésus monte dans la barque de Simon d'où il enseigne *les* foules. En 8,40, au retour du pays des Gérasséniens, « la foule le reçut car tous l'attendaient ». Quand il se rend chez Jaïre, « une foule nombreuse le suivait et le pressait » (8,42), ce que lui fait remarquer Pierre en 8,45.

lucanien met souvent la foule en lien avec l'enseignement et/ou l'activité thaumaturgique de Jésus[50]. La foule est parfois présentée comme un obstacle[51], mais le plus souvent elle accompagne Jésus[52], à qui il arrive de lui adresser la parole[53]. 5,29 nous a même déjà présenté « une foule nombreuse de publicains et d'autres (gens) qui étaient à table » avec Jésus et Lévi. Rien d'étonnant donc à ce que Jésus, que la foule avait accueilli chaleureusement à son retour du pays des Gérasséniens (8,40 : ἀπεδέξατο, du verbe ἀποδέχομαι), accueille tout aussi chaleureusement la foule de 9,11 (ἀποδεξάμενος, du verbe ἀποδέχομαι) en leur donnant du pain et des poissons (9,16)[54].

Ce qui surprend, par contre, c'est l'intervention des Douze auprès de Jésus au moment où « le jour commença à baisser » (9,12). Parmi les Douze, implicitement, se trouvaient Pierre, Jacques et Jean (voir 6,14), les trois compagnons (κοινωνοὶ) de 5,10, les témoins de la promesse faite par Jésus à Simon : « désormais tu prendras des hommes » (5,10). Au moment où cette promesse fut faite, la foule était absente, elle qui semblait pourtant déjà en bonne voie d'être capturée par la parole en 5,1-3. Or, voici qu'après avoir mangé avec Jésus et « une foule nombreuse de publicains et d'autres (gens) » (5,29), après avoir écouté avec la foule le Sermon dans la plaine (6,20-49), le discours en paraboles (8,1-19) et un

---

50 Voir 5,1-3.15.19 ; 6,17. De plus, après le choix des Douze, juste avant le Sermon dans la plaine, « toute la foule cherchait à le toucher parce qu'une force sortait de lui et les guérissait tous » (6,19), ce qui peut être mis en lien avec l'épisode de la guérison de la femme en écoulement de sang, où Jésus déclare : « j'ai connu une force sortie de moi » (8,46).

51 En 5,19, ceux qui portaient le paralytique « ne trouvaient pas par où le faire entrer, en raison de la foule ». En 8,19, « sa mère et ses frères [...] ne pouvaient l'aborder à cause de la foule ». En 8,42, « pendant qu'il allait, les foules l'étouffaient » (voir 8,45). Ce sera le cas aussi à Jéricho : Zachée « cherchait à voir qui est Jésus, et il ne le pouvait pas à cause de la foule » (19,3).

52 À Naïm, une foule nombreuse allait avec Jésus (7,11) tandis que « une foule de la ville, en bon nombre était avec » la veuve qui allait porter en terre son fils unique (7,12). Juste avant le discours en parabole, le narrateur précise que « se réunissait une foule nombreuse et que de chaque ville on s'acheminait vers lui » (8,4). En 8,40, « la foule le reçut car tous l'attendaient ».

53 Devant les paroles du centurion de Capharnaüm, Jésus « dit à la foule qui le suivait : "Je vous (le) dis, pas même en Israël je n'ai trouvé pareille foi" » (7,9). Après le départ des messagers de Jean Baptiste, Jésus « commença à dire aux foules au sujet de Jean : "Qu'êtes-vous allés contempler au désert ?" » (7,24).

54 Les v. 8,40 et 9,11 sont d'ailleurs les seules occurrences du verbe ἀποδέχομαι en Lc. Voir aussi Ac 2,41 ; 18,27 ; 21,17 ; 24,3 ; 28,30.

enseignement sur le royaume de Dieu (9,11), après avoir été témoins de nombreuses guérisons, ceux-là même dont le représentant[55] a reçu la promesse de capturer des hommes pour leur rendre la vie, les Douze s'approchent de Jésus pour lui demander de renvoyer la foule. La logique de leur intervention est tout aussi implacable que celle de la réponse de Pierre à la question de Jésus en 8,45 : ils sont dans un endroit désert et il faut donc que la foule aille trouver logement et provision ailleurs. Mais, dans la trame de Lc, il est pour le moins surprenant que ce soient les Douze qui fassent une telle demande à Jésus.

Or, tout comme il avait ordonné de donner à manger à la fille de Jaïre qui venait de se lever (8,55), Jésus déclare maintenant aux Douze qui lui demandent de renvoyer la foule : « Donnez-leur vous-mêmes à manger » (9,13)[56]. Il est grammaticalement impossible de préciser si l'ordre donné par Jésus en 8,55 s'adresse au groupe formé de Pierre, Jean et Jacques ou bien s'il s'adresse à Jaïre et sa femme ou bien aux deux groupes en même temps. Quoi qu'il en soit, notre analyse révèle que Jésus s'adressait alors à des gens incapables pour le moment de passer de la confiance à la foi. Ce semble aussi être le cas en 9,13.

Ainsi, avant de présenter la confession de foi de Pierre en 9,18-22, le narrateur lucanien, d'une part, prend soin d'enchâsser dans le récit de l'envoi des Douze en mission (9,1-6.10) trois versets traitant d'Hérode, versets qui permettent déjà d'entrevoir l'horizon de la croix et de faire surgir la question de l'identité de Jésus ; d'autre part, il place ce récit d'envoi en mission entre deux épisodes (8,40-56 ; 9,10-17) où la foi de Pierre et la foi des Douze apparaissent sous un jour moins favorable. C'est comme si le narrateur invitait ainsi le lecteur à ne pas surestimer la foi de Pierre et des Douze, foi certes bien enracinée, mais qui doit encore passer par l'épreuve de la croix et être raffermie par la résurrection et le don de l'Esprit avant d'être proclamée. Lors de la multiplication des pains et des poissons, le reste

---

55 Voir Lc 6,14 et, ci-dessus, chapitre 2, p. 135-136.

56 La formulation des deux versets est très voisine. 8,55 : διέταξεν αὐτῇ δοθῆναι (δίδωμι) φαγεῖν. 9,13 : δότε (δίδωμι) αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν.

« de la nourriture pour tout ce peuple » (9,13) fut ramassé dans douze couffins (9,17), comme pour signifier symboliquement la nourriture spirituelle que les Douze, avec Pierre à leur tête, distribueront à tout le peuple, ce à quoi ils ne seront toutefois habilités qu'après avoir reçu l'Esprit promis dans le livre des Actes[57].

Lc 9,18-22 : délimitation du texte

Après que les douze couffins contenant le reste des morceaux de pains et de poissons furent ramassés, le narrateur indique d'abord un changement de lieu : d'une « ville appelée Bethsaïde » (9,10), on passe « à l'écart » (9,18 : κατὰ μόνας). Comme en 5,1, nous retrouvons en 9,18 la formule καὶ ἐγένετο[58] suivie d'une proposition temporelle : ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν προσευχόμενον[59]. Il y a donc aussi changement de temps. Il y a également changement de personnages. Les disciples, à qui Jésus avait confié la tâche de faire « s'étendre [tout ce peuple] par groupes d'environ cinquante » (9,14) et de présenter les cinq pains et les deux poissons à la foule (9,16), sont à nouveau mentionnés. Cependant, les titres « Douze » et « apôtres » ne sont plus utilisés. Comme en 5,4, la foule disparaît sans laisser de traces et sans que le narrateur nous indique ce qui lui est arrivé. Elle sera remplacée par un « tous » qui apparaît soudainement sans crier gare en 9,23. On note enfin en 9,18 un changement de forme littéraire. D'une narration rapportant la multiplication des pains et des poissons (9,10-17), on passe à un dialogue entre Jésus et ses disciples à propos de son identité. Aucun doute donc, 9,18 marque bien le début d'un nouvel épisode[60].

---

57 Voir Ac 2,47 ; 3,12 ; 4,1-2.10-12 ; 5,12-13.20.25 ; 10,42.

58 À propos de cette formule, voir ci-dessus, chapitre 2, p. 98, note 46.

59 Les traductions établies par DELEBECQUE et sœur JEANNE D'ARC font mieux ressortir le fait que ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν προσευχόμενον est un complément circonstanciel de temps. Alors que BENOIT - BOISMARD traduisent « comme il était à prier », DELEBECQUE, *Évangile de Luc*, p. 54 rend le même passage par « pendant qu'il était en prière » tandis que sœur JEANNE D'ARC, *Évangile selon Luc. Présentation du texte grec, traduction et notes*, Paris, Les belles lettres - Desclée de Brouwer, 1986, p. 74 traduit « quand il était en prière ». Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 98, note 47.

60 Cependant, cet épisode est lié à ce qui précède. Ludger FELDKÄMPER, « Jesus beten vor dem Petrusbekenntnis (9,18) », dans *Der betende Jesus als Heilsmitter nach Lucas* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, 29), St. Augustin, Steyler Verlag, 1978, p. 109, écrit : « Lukas wollte allem Anscheine nach mit 9,18 nicht einen gänzlich neuen

Il est cependant plus difficile de préciser où se termine cette péricope. Le découpage de la *TOB*[61] voit 9,18-22 comme ne formant qu'une seule unité tandis que celui proposé par la *Bible de Jérusalem*[62], le chanoine Osty[63] et sœur Jeanne d'Arc[64] isolent 9,22 sous le titre « Première annonce de la Passion ». Toutefois, il est grammaticalement peu souhaitable de séparer les v. 21 et 22, puisque ce dernier verset est une proposition participiale (εἰπὼν) se rapportant au prédicat de la proposition principale du v. 21 (le sujet de παρήγγειλεν, c'est-à-dire Jésus). Au v. 22, c'est donc le dialogue entre Jésus et les disciples qui se poursuit tandis qu'au v. 23 apparaît un « tous » (πάντας) auquel Jésus s'adresse, non plus dans le cadre d'un dialogue, mais dans le cadre d'un monologue. C'est pourquoi à nos yeux Lc 9,18-22 forme une unité qu'il nous faut maintenant étudier de plus près.

Jésus interroge ses disciples sur son identité

Comme au moment de son baptême et lors de l'institution des douze apôtres, le narrateur présente Jésus en prière[65], ce qui ajoute à la solennité du moment. Il précise aussi

---

Perikopenzusammenhang beginnen, sondern den vorausgehenden Erzählungkomplex zumindest als Hintergrund für die Gebetsnotiz verstanden wissen ». De même, pour CLAUDEL, « La confession de foi de Pierre chez Luc », dans *La confession de Pierre*, p. 173, « Le καὶ ἐγένετο ἐν τῷ de Lc 9,18 indique certainement une césure dans le récit. Mais il marque davantage le début d'un segment que celui d'une séquence nouvelle. Pour trouver le début de celle-ci, il faut remonter [...] jusqu'en Lc 9,1 ». Cette remarque de Claudel vient appuyer notre conclusion à propos de l'articulation de Lc 7,1-9,50. Voir ci-dessus, p. 143-144.

61 Voir NT édition intégrale de la *TOB*, p. 224.

62 Voir *La Bible de Jérusalem*, p. 1777.

63 Voir Émile OSTY - Joseph TRINQUET, *La Bible*, Paris, Seuil, 1973, p. 2219.

64 Voir sœur JEANNE D'ARC, *Évangile selon Luc*, p. 74.

65 Voir ci- dessus, chapitre 2, p. 132, note 144. Cependant ici, « Codex Bezae says nothing of praying » (Kenneth Willis CLARK, « The Theological Relevance of Textual Variation in Current Criticism of the Greek New Testament », dans *The Gentile Bias and other Essays* (Supplements to Novum Testamentum, 54), Leiden, E.J. Brill, 1980, p. 116). En fait, NESTLE-ALAND[27] signale que προσευχόμενον est omis par D, a, c, e, et sy[c]. Pour William Frederick ARNDT, *Luke* (Concordia Classic Commentary Series), Saint Louis, Concordia Publishing House, 1956, 1986[2], p. 258, Jésus « undoubtedly had prayed that the Apostles might be given true insight, and the prayer was heard ». Pour Augustin GEORGE, « La prière », dans *Études sur l'œuvre de Luc*, p. 407, « Jésus prie pour la foi de ses apôtres comme le montrera encore Lc 17,5 et 22,32 ». Pour KINGSBURY, *Conflicts in Luke*, p. 50, par cette mention de la prière de Jésus, « Luke prompts the reader to understand that divine revelation is the source of the insight into Jesus' identity the disciples will shortly express ». De même pour GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 369, « Peter was able to come to this conclusion [à savoir que Jésus est le Christ de Dieu] only as a consequence of the efficaciousness of Jesus' prayer of

que Jésus est à l'écart[66]. Comme c'était le cas lors de son dernier retrait à part (κατ' ἰδίαν) en 9,10, « ses disciples étaient avec lui » (9,18). Depuis l'envoi des Douze en mission (9,1-6), le rôle des disciples a changé. En effet, jusque là ils étaient plutôt passifs[67]. Leur rôle se limitait à suivre Jésus et, quand des adversaires leur adressaient la parole, c'est Jésus lui-même qui prenait leur défense[68]. Mais, après le retour des apôtres de mission en 9,10, ils cessent d'être des personnages plats[69]. Lors de la multiplication des pains et des poissons, ce sont eux qui font asseoir la foule (9,15) et ils servent d'intermédiaire entre Jésus et les foules pour présenter à ces quelque cinq mille hommes les cinq pains et les deux poissons (9,16). Ils vont maintenant servir d'intermédiaire entre les foules et Jésus pour rapporter à ce dernier « qui disent les foules que je suis » (9,18). On sent donc s'établir une certaine distance entre Jésus et les foules en même temps qu'une plus grande proximité entre Jésus et les disciples et qu'un rôle accru pour ces derniers.

S'il y a continuité entre les récits qui précèdent et le récit de la confession de Pierre[70], le narrateur raconte toutefois ici un événement qui tranche avec tout ce qui précède dans

---

revelation ». Toutefois, le texte ne précise en rien quel est ici l'objet de la prière de Jésus. C'est donc très prudemment que MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 366, avance l'hypothèse suivante : « The prayer here is apparently for divine guidance before making the decisive revelation which is to follow ». Enfin, pour FELDKÄMPER, « Jesus beten vor dem Petrusbekenntnis (9,18) », p. 110, le κατὰ μόνας de Lc 9,18 est « synonym mit dem κατ' ἰδίαν von 9,10b. so daß von κατὰ μόνας 9,18 her ein Rückverweis auf den Anfang der Speisungsperikope vorliegt ».

66 κατὰ μόνας est un *hapax* lucanien qui ne se trouve qu'une autre fois dans le NT, en Mc 4,10. En Lc, il est plutôt question du désert (ἔρημος : Lc 4,1 ; 5,16) ou d'un lieu désert (ἔρημος τόπος : Lc 4,42) quand il s'agit de préciser le lieu où Jésus se retire dans la solitude. Le mot ἔρημος est sans doute évité ici pour distinguer le lieu où Jésus prie et interroge ses disciples du lieu désert (Lc 9,12 : ἐν ἐρήμῳ τόπῳ ἐσμέν) où a eu lieu la multiplication des pains.

67 La seule action rapportée par le narrateur lucanien est celle de 6,1 où « ses disciples arrachaient et mangeaient les épis en les froissant de leurs mains ».

68 Voir ci- dessus, chapitre 2, p. 125.

69 Nous avons déjà précisé la différence entre personnages « plats » et « pleins ». Voir ci-dessus, chapitre 1, p. 72. Voir aussi TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume One*, p. 215.

70 Voir ci-dessus, note 60. De plus, deux points communs sont à relever entre le récit de la multiplication des pains et celui de la confession de Pierre : la mention des foules et le rôle d'intermédiaire joué par les disciples. Il y a également un lien entre les versets traitant d'Hérode (9,7-9) et 9,19 où les disciples « report almost verbatim the same sentiments that are troubling Herod's ears (9:19) » (David P. MOESSNER, « Luke 9:1-50 : Luke's Preview of the Journey of the Prophet Like Moses of Deuteronomy », dans *Journal of Biblical Literature*, 102 (1983), p. 591). La question d'Hérode en 9,9, « qui est donc celui-ci dont j'entends (dire) de telles choses ? », semble d'ailleurs

l'évangile de Luc. Le verbe utilisé pour dire la présence des disciples en 9,18[71], le fait que Jésus interroge ses disciples et que ceux-ci lui répondent, tout cela indique que le narrateur présente une scène inhabituelle. En effet, s'il n'est pas rare que Jésus s'adresse aux disciples, aux Douze, ou aux apôtres[72], 9,18 demeure la seule occasion en Lc où Jésus « interroge » ses disciples[73]. Il arrive aussi que les disciples adressent la parole à Jésus[74],

---

dominer tout le chapitre 9 de Lc. Voir Edward Earle ELLIS, « The Composition of Luke 9 and the Sources of Its Christology », dans Gerald F. HAWTHORNE (éditeur), *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation. Studies in Honour of Merril C. Tenney Presented by His Former Students*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975, p. 121-127. Voir aussi Joseph A. FITZMYER, « The Composition of Luke, Chapter 9 », dans TALBERT (éditeur), *Perspectives on Luke-Acts*, p. 143, pour qui la question d'Hérode en Lc 9,9 « serves to pinpoint the function of the following episodes in chap. 9. Herod is made to ask the crucial question, and the answer to it is provided in many ways in the episodes that follow ». Notons toutefois que ce n'est pas la première fois, en 9,9, que la question de l'identité de Jésus est soulevée dans la trame de Luc. Elle a déjà été posée par les gens de Nazareth (4,22), par les scribes et les pharisiens (5,21), par Jean Baptiste (7,19-20), par Simon le Pharisien (7,39) et ses convives (7,49), et même par les disciples lors de la traversée au pays des Géraséniens (8,25).

71 Dans tout le NT, σύνειμι ne se retrouve que dans l'œuvre de Luc, en Lc 8,4, pour indiquer que « se réunissait une foule nombreuse » avant le discours en paraboles, ici en Lc 9,18, et en Ac 22,11, où Paul déclare être venu à Damas conduit par la main « par les étant avec moi » (traduction littérale personnelle de ὑπὸ τῶν συνόντων μοι).

72 En Lc, le narrateur précise souvent que l'enseignement de Jésus s'adresse aux disciples (voir 6,20 ; 10,23 ; 12,1.22 ; 16,1 ; 17,1.22 ; 20,45). De plus, il arrive que Jésus parle aux disciples comme à des collaborateurs. Ainsi, après une nuit de prière il appelle ses disciples (6,13) et c'est parmi eux qu'il se choisit douze apôtres. En 8,22, il leur dit : « Passons de l'autre côté du lac ». Avant la multiplication des pains, il demande aux disciples : « Faites-les s'étendre par groupes d'environ cinquante » (9,14). En 10,1 il s'adresse aux soixante-douze (ou soixante-dix) autres qu'il envoie devant lui. Le texte ne dit pas explicitement que ce sont là des disciples, mais, à leur retour, ceux-ci s'adressent à Jésus en l'appelant « Seigneur » (10,17 : κύριε). C'est à deux disciples anonymes que Jésus donne instruction d'aller chercher l'ânon sur lequel il entrera à Jérusalem (19,29) tandis que c'est Pierre et Jean qu'il envoie préparer la Pâque (22,8). Il arrive aussi que Jésus parle aux disciples avec sévérité. Parce qu'ils rabrouaient ceux qui « lui présentaient même les bébés pour qu'il les touche » (18,15), il les appelle et leur dit : « Laissez les petits enfants venir à moi et ne les empêchez pas » (18,16). Au mont des Oliviers, il les invite deux fois à rester vigilants dans la prière (22,39-46). Enfin, les deux premières annonces de la passion sont explicitement adressées aux disciples (9,22.43-45). La troisième et dernière annonce de la passion est réservée aux Douze (18,31-34) à qui Jésus avait donné des instructions au moment de les envoyer en mission (9,1-6). Ce sont ces mêmes douze disciples, que le narrateur désigne alors du nom d'« apôtres », qui sont les interlocuteurs de Jésus pendant la dernière cène (voir 22,14.30).

73 Quand Jésus interroge (ἐπερωτάω), il s'adresse aux docteurs du temple de Jérusalem (2,46), aux scribes et aux pharisiens (6,9), à un esprit impur (8,30), à ses disciples (9,18), et enfin à l'aveugle de Jéricho (18,40).

74 Ainsi, après la parabole du semeur, « ses disciples l'interrogeaient (ἐπηρώτων) sur ce que pouvait être la parabole » (8,9). Mais, après la deuxième annonce de la passion, « ils ne comprenaient pas cette parole [...] et ils craignaient de le questionner (ἐρωτῆσαι) sur cette parole » (9,45). En 9,49, Jean dit à Jésus avoir vu quelqu'un chasser les démons en son nom, « et nous l'en empêchions, parce qu'il ne suit pas avec nous ». En 9,54, à cause du refus d'un village de Samaritains d'accueillir Jésus, « les disciples Jacques et Jean dirent : "Seigneur, veux-tu que nous disions au feu de descendre du ciel

mais c'est normalement Pierre qui est leur porte-parole, comme c'était le cas en 8,45. Toutefois, ce qui surprend le plus, c'est le fait que Jésus s'informe sur la question de son identité. En effet, bien que la question domine toute cette section de l'évangile de Luc[75], « Jésus ne dit jamais explicitement qu'il est prophète ou messie [...] parce qu'il laisse à ses auditeurs l'entière liberté d'accepter ou non les signes »[76]. Or, voilà qu'en interrogeant les disciples à l'écart, il vérifie comment ont été perçus sa personne et les signes qu'il a accomplis : « Qui disent les foules que je suis ? » (9,18).

La réponse des disciples

Le lecteur a déjà été témoin de la réaction des foules à l'endroit de Jésus. Il a vu les gens de Nazareth passer de l'étonnement (4,22) à la colère (4,28). Il a vu les gens de la synagogue de Capharnaüm être d'abord « frappés de son enseignement, parce qu'avec autorité était sa parole » (4,32), pour ensuite être saisis de frayeur parce que « avec autorité et puissance il

---

et de les consumer ?" ». En 11, 1, « un de ses disciples lui dit : "Seigneur apprends-nous à prier" » tandis qu'en 17,5, « les apôtres dirent au Seigneur : "augmente en nous la foi" ». À cette courte liste, on pourrait ajouter 21,7 où certains, sans doute des disciples (voir 20,45), interrogèrent (ἐπηρώτησαν) Jésus à propos de la fin du temple de Jérusalem.

Un autre indice que quelque chose d'inhabituel se passe ici est l'emploi de la construction ἀποκριθέντες εἶπαν. Jusqu'ici, cette formule a toujours été utilisée au singulier (ἀποκριθεὶς εἶπεν : 1,19.35.60 ; 4,8 ; 5,5.22.31 ; 6,3 ; 7,22.40.43 ; 8,21) et, à l'exception de 5,5 où Simon répond à la demande de Jésus d'avancer en eau profonde, jamais elle n'a servi pour montrer qu'un disciple répondait à Jésus. Or, voici que la formule apparaît au pluriel en 9,19 pour marquer la réponse des disciples à la première question de Jésus et au singulier en 9,20 pour marquer la réponse de Pierre à sa deuxième question. On retrouvera la même formule au singulier en 9,49 pour marquer une parole du disciple-apôtre Jean à l'endroit de Jésus et au pluriel en 17,37 pour marquer la réponse des disciples au discours de Jésus sur le Jour du Fils de l'homme (17,22-36). Enfin, en 24,18, on retrouvera la formule ἀποκριθεὶς εἶπεν pour marquer la réponse de Cléophas, un des deux disciples d'Emmaüs, à Jésus ressuscité.

75 C'est la conclusion à laquelle arrive ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ*, p. 108, au terme de son analyse de Lc 4,14-9,50 : « La section prolonge et vérifie l'épisode de Nazareth : la reconnaissance de Jésus comme Prophète, Envoyé et Messie devait se faire et s'est faite, par des groupes différents, sa renommée est allée au-delà même des frontières et personne n'est resté indifférent à son endroit ». Fred B. CRADDOCK, *Luke* (Interpretation : A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Louisville, Westminster / John Knox, 1990, p. 127, remarque que « The question, Who is Jesus ? has been asked twice (8:25 ; 9:9) but with no answer offered. Now Jesus raises it, and the disciples must respond with a report and a personal acknowledgement ». En fait, comme le signale DORNISCH, *A Woman Reads the Gospel of Luke*, p. 113, la question de l'identité de Jésus a également été soulevée en Lc 5,21 ; 7,49. Voir ci-dessus notre remarque à la fin de la note 70.

76 ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ*, p. 96.

commande aux esprits impurs, et ils sortent » (4,36). Il sait que « la nouvelle se répandait de plus en plus à son sujet et des foules de plus en plus nombreuses accouraient pour l'entendre et se faire guérir de leur maladie » (5,15 ; voir 4,40-41) et que « toute la foule cherchait à le toucher, parce qu'une force sortait de lui et les guérissait tous » (6,19). Il a entendu les témoins de la résurrection du fils de la veuve de Naïm s'écrier : « Un grand prophète s'est levé parmi nous » (7,16). La seule information qui manque au lecteur est celle de ce que les gens ont dit aux apôtres à propos de Jésus pendant leur mission (9,1-6). Mais il peut déjà s'en faire une idée grâce à ce qu'a rapporté le narrateur en 9,7-8.

Cependant, le lecteur a également vu l'identité de Jésus être mise en doute. Les scribes et les pharisiens se sont demandé « qui est-il, celui-là qui parle (avec) blasphèmes ? » (5,21) et ont cherché de quoi accuser Jésus (6,7) : « eux furent remplis de fureur et ils discutaient entre eux de ce qu'ils feraient à Jésus » (6,11). Jean Baptiste a envoyé ses disciples vers Jésus pour lui demander : « Es-tu celui qui vient, ou (en) attendons-nous un autre ? » (7,19.20). Lors du repas chez Simon le pharisien, le narrateur a informé le lecteur des pensées de l'hôte de Jésus : « Celui-ci, s'il était prophète, connaîtrait quelle femme est celle qui le touche, qu'elle est pécheresse » (7,39). Le lecteur a aussi entendu les convives de Simon se dire en eux-mêmes : « Qui est celui-ci, qui remet même les péchés ? » (7,49). Même les disciples se sont demandé entre eux lors de la traversée du lac : « Qui donc est celui-ci, qu'il ordonne même aux vents et à l'eau ? » (8,25).

Malgré ces points d'interrogation, la réponse que font les disciples à Jésus vient confirmer le verdict de 7,16 : « Répondant, ils dirent : "Jean le Baptiste ; d'autres, Élie ; d'autres qu'un prophète s'est levé (de la mort)" » (9,19). Cette réponse est en tout point conforme à ce qu'avait entendu Hérode[77] et qui peut se résumer ainsi : ce que les gens

---

77 Lc 9,7-8 : « il était dit par certains que Jean fut réveillé d'entre les morts ; par certains qu'Élie a paru ; par d'autres, qu'un prophète, (un) des anciens, s'est levé (de la mort) ».

disent c'est que Jésus est un prophète. En effet, Jean[78] et Élie sont prophètes. De plus, dès son discours à Nazareth, Jésus a placé son ministère dans la ligne du prophétisme[79]. Explicitement et implicitement, son ministère se fait en référence à celui d'Élie[80]. Mais, en même temps, on sent qu'une telle réponse n'arrive pas à saisir la nouveauté radicale de Jésus, elle se limite à voir en lui ce qu'ont été les autres prophètes.

La réponse de Pierre à la deuxième question de Jésus

Cette limite de l'opinion populaire est soulignée par le fait que Jésus pose une seconde question : « The question of Jesus to the disciples implies the inadequacy of the popular estimation of himself as a prophet, or even as Elijah »[81]. En effet, si la réponse des foules avait été adéquate, quel besoin Jésus aurait-il encore de demander : « Mais vous qui dites-vous que je suis ? » (9,20)[82].

Encore une fois, le lecteur est bien équipé pour répondre lui-même à cette question, il sait que Jésus est plus qu'un prophète. Depuis le récit de l'Annonciation, il sait que Jésus sera appelé « fils du Très-Haut » (1,32) et « Fils de Dieu » (1,35). Il connaît également les titres

---

78 En 7,26, Jésus demande aux foules à propos de Jean : « Mais qu'êtes-vous allés voir ? Un prophète ? Oui je vous dis et bien plus qu'un prophète ». Voir aussi 1,76.

79 À Nazareth, Jésus s'applique à lui-même le texte d'un prophète (4,18-19), puis il déclare : « aucun prophète n'est reçu dans sa patrie » (4,24).

80 « Lc évite toute identification de Jean avec Élie ; c'est plutôt Jésus qu'il compare à ce dernier (4,26 ; 7,12.15 ; 9,42.51.54.57.61-62 ; 22,43.45) » (NT édition intégrale de la *TOB*, Lc 1,17, note h, p. 191).

81 MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 366.

82 Selon RIUS-CAMPS , « La figura de Pedro », p. 65, la question de 9,20 doit être interprétée ainsi : Jésus « quiere que los discípulos revelen en su presencia lo que han ido difundiendo a sus espaldas : "¿ Quién vais diciendo (a la gente) que soy yo ?" ». Cependant, rien dans le texte ne semble autoriser une telle interprétation.

que les hommes ont donnés à Jésus jusqu'ici : maître[83] et Seigneur[84]. Le lecteur a aussi pris connaissance des titres que les démons donnent à Jésus. « Je sais qui tu es : le Saint de Dieu » (4,34). « Tu es le Fils de Dieu » (4,41). « Que me veux-tu, fils du Très-Haut ? » (8,28). Le lecteur en sait donc plus que les disciples à qui est maintenant posée la question cruciale de l'identité de Jésus.

Mais le lecteur s'attend aussi à ce que les disciples aient mieux saisi que les foules l'identité profonde de Jésus. En effet, quand « ses disciples l'interrogeaient sur ce que pouvait être la parabole » (8,9) du semeur, Jésus leur a dit : « À vous il a été donné de connaître les mystères du royaume de Dieu, mais aux autres (c'est) en paraboles, afin que regardant, ils ne regardent pas, et, entendant, ils ne comprennent pas » (8,10). De plus, pour les disciples plus que pour les foules, « Jesus had revealed himself as the giver of life, especially in the raising of Jairus's daughter, and perhaps as the provider of the messianic banquet in the feeding of the multitude, events which were revelatory only to the disciples »[85]. Comme il y a une plus grande proximité entre Jésus et ses disciples depuis l'envoi des Douze en mission (9,1-6)[86], le lecteur s'attend à ce que la réponse des disciples dépasse celle des foules.

---

83 Tandis que les disciples se sont adressés à Jésus en l'appelant ἐπιστάτης (5,5 ; 8,24.45 ; voir aussi 9,33.49 ; 17,13 et, ci-dessus, chapitre 2, p. 107, note 71), d'autres lui ont donné le titre de διδάσκαλος (7,40 ; 8,49 ; voir aussi 9,38 ; 10,25 ; 11,45 ; 12,13 ; 18,18 ; 19,39 ; 20,21.28.39 ; 21,7). Jésus ira jusqu'à s'accorder lui-même le titre de διδάσκαλος en 22,11 : « vous direz au propriétaire de la maison : 'le *Maître* te dit : Où est la salle où je mangerai la Pâque avec mes disciples ?' ».

84 κύριος. Voir 1,43 (Marie est appelée « la mère de mon *Seigneur* ») ; 5,8.12 ; 6,46 ; 7,6 ; 9,54.59.61 ; 10,17.40 ; 11,1 ; 12,41 ; 17,37 ; 18,41 ; 19,8.34 ; 22,33.38.49 ; 24,34. Parfois c'est le narrateur qui donne à Jésus le titre de Seigneur (voir 7,13.19 ; 10,1.39 ; 11,39 ; 12,42 ; 17,5.6 ; 18,6 ; 22,61 ; 24,3). On pourrait ajouter à cette liste 6,5, où Jésus déclare : « Il est *Seigneur* du sabbat, le fils de l'homme! » (traduction de sœur JEANNE D'ARC, *Évangile selon Luc*, p. 42) ainsi que 19,31, où il donne instruction à deux de ses disciples : « vous direz ainsi : 'Parce que *le Seigneur* en a besoin' ».

85 MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 364.

86 Voir ci-dessus, p. 166.

Bien que la question ait été adressée aux disciples, seul Pierre répond. Contrairement à ce qui se passe ailleurs en Lc et dans les Actes, rien ne semble indiquer ici que Pierre parle au nom de tous[87]. À la suite de la dernière intervention de Pierre auprès de Jésus en Lc 8,45, nous avons conclu à une incompréhension de sa part et à un recul de sa foi[88]. Mais ici, dans une réponse des plus brèves, il semble plutôt faire un grand pas en avant. Pour lui, Jésus est plus qu'un prophète, il est « le Christ de Dieu » (9,20).

La réponse de Pierre est conforme à ce que le lecteur sait déjà de l'identité de Jésus. Lors de la naissance de ce dernier, les anges avaient annoncé aux bergers la naissance d'« un Sauveur, qui est *Christ* Seigneur » (2,11). Syméon savait « qu'il ne verrait pas la mort avant d'avoir vu le *Christ du Seigneur* » (2,26) et c'est ce « Christ du Seigneur » qu'il reconnaît quand il reçoit l'enfant Jésus dans ses bras. Par après, le narrateur a indiqué au lecteur la véritable identité de Jésus : ce dernier admonestait les démons, « il ne leur permettait pas de parler parce qu'ils connaissaient qu'*il était le Christ* » (4,41). Mais est-il possible de préciser davantage ce que signifie la très brève réponse de Pierre ?

Pour Josep Rius-Camps, « La declaración identifica a Jesús con el Mesías nacionalista e violento de la expectación popular »[89]. On peut difficilement nier que, dans la perspective de Luc, les aspirations nationalistes des Juifs du temps de Jésus étaient partagées par les disciples et que ces aspirations viennent colorer leur attente messianique. La question que poseront les apôtres à Jésus ressuscité en Ac 1,6 montre bien que, même après Pâques, leur attente n'est pas tout à fait dénuée d'une couleur politique. Mais, dans le contexte de Lc

---

87 En Lc, quand Pierre est porte-parole, il parle à la première personne du pluriel (voir 5,5 ; 9,33 ; 12,41 ; 18,28). Dans les Actes, c'est le narrateur qui indique qu'il agit en tant que porte-parole (voir 2,37-38 ; 4,8.13 ; 5,3.29) et l'on retrouve aussi l'emploi de la première personne du pluriel (voir 2,32 ; 3,4.12 ; 4,9 ; 5,32). On ne retrouve rien de cela ici.

88 Voir ci-dessus, p. 157-159.

89 RIUS-CAMPS, « La figura de Pedro », p. 65.

9,18-22, rien ne semble indiquer qu'il faille limiter le titre « Christ de Dieu » à l'attente nationaliste des disciples.

Wolfgang Dietrich, de son côté, ne voit aucune connotation politique dans la confession de Pierre. Selon lui, le titre « Christ de Dieu » inclut déjà dans la bouche de Pierre l'idée de la passion, de la mort et de la résurrection. En se basant sur un problème de critique textuelle en Lc 23,35[90], Dietrich commence par affirmer que 9,20 marque la seule occurrence de l'expression ὁ χριστὸς τοῦ θεοῦ dans tout le NT. Cherchant ensuite à interpréter ce titre à partir de Lc 24,26.46, où Jésus ressuscité met le titre ὁ χριστός en lien avec la volonté de Dieu, il affirme : « Der "Messias Gottes" hat es bei Lukas mit einem bestimmten Abschnitt aus dem Leben Jesu zu tun, der mit den "Daten" Tod und Auferstehung gesetz ist »[91]. Tout en notant que Lc 9,45 et 18,34 témoignent d'une « "verengte" Sicht eines Christusverständnisses für die Jünger »[92], il conclut « daß Petrus für Lukas durchaus den oben skizzierten Sinn der Bezeichnung "Messias Gottes" erfaßt hat »[93]. Avec Joel Bennett Green, il faut reconnaître que, « From a narratological point of view, Dietrich [...] attributes too much to the expression "Christ of God" [...]. Up to this point in the narrative, we simply have no firm basis for imagining that the Messiah, in order to be true to his divine mandate, must suffer »[94]. De sorte que nous pouvons conclure avec John Nolland que Dietrich « is quite wrong to find already here included the suffering fate of the Messiah »[95].

Nous nous limiterons donc à affirmer qu'il est difficile de déterminer avec précision ce que signifie la réponse de Pierre. Cependant, celle-ci constitue une avancée dans sa foi.

---

90 DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 97, parlant de Lc 23,35, précise « daß die Zuordnung von τοῦ θεοῦ zu ὁ χριστός oder zu ὁ ἐκλεκτός keinesweg eindeutig entscheidbar ist ». Cependant, la tradition manuscrite de Lc 23,35 ne pose pas de réel problème : METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, ne fait même pas état de ce verset.

91 DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 98-99.

92 DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 99.

93 DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 101.

94 GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 370 note 50.

95 NOLLAND, *Luke I*, p. 453.

Conforme à ce que le rédacteur a révélé au lecteur sur l'identité de Jésus, la confession de Pierre montre bien que, pour lui, Jésus est plus qu'un prophète, il est plus qu'Élie, il est plus que Jean Baptiste, il est « le Christ de Dieu ». Mais on ne sait pas encore exactement ce que Pierre met sous ce titre.

La réaction de Jésus à la réponse de Pierre

Si la confession de foi de Pierre marque bel et bien un progrès par rapport à ce que les hommes ont dit jusqu'ici de Jésus dans la trame de Lc, comment s'explique la réaction de Jésus ? « Unlike the other Synoptists *(sic)* no praise or blessing by Jesus is accorded this insight ; no period of private correction and teaching is awarded the disciples' confession »[96], Au contraire, « leur enjoignant, il [Jésus] prescrivit de ne dire à personne cela » (9,21).

Le verbe ἐπιτιμάω, que Benoit-Boismard traduisent ici faiblement par « enjoindre », est utilisé en Lc pour indiquer que Jésus menace les esprits mauvais ou les forces du mal[97]. De plus, lorsque ce verbe a pour objet une personne, il est question chez Lc de réprimander celle-ci plutôt que de la féliciter[98]. De sorte qu'avec Delebecque[99] et sœur Jeanne d'Arc[100], il vaudrait mieux traduire ἐπιτιμάω par « rabrouer »[101].

Or, non seulement Jésus est ἐπιτιμήσας (menaçant, rabrouant, réprimandant) à l'endroit des disciples, mais il leur prescrit, il leur donne l'ordre (παραγγέλλω)[102] de ne

---

96 MOESSNER, « Luke 9:1-50 », p. 591. Voir Mc 8,31-32 ; Mt 16,17-19.21.24-28.

97 Voir 4,35.39.41 ; 8,24 ; 9,42.

98 Voir 9,55 ; 17,3 ; 18,15.39 ; 19,39 ; 23,40. Ethelberth STAUFFER, « ἐπιτιμάω », dans KITTEL (éditeur) - BROMILEY (traducteur), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. II, p. 624-625, précise que, dans la LXX, « ἐπιτιμάω becomes a technical term for the powerful divine work of rebuke and threat. [...] The NT maintains the same tradition ».

99 Voir DELEBECQUE, *Évangile de Luc*, p. 54.

100 Voir sœur JEANNE D'ARC, *Évangile selon Luc*, p. 74.

101 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 85, note 17.

102 Otto SCHMITZ, « παραγγέλλω », dans KITTEL (éditeur) - BROMILEY (traducteur), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. V, p. 763, précise que « In the Synoptic Gospels

dire cela à personne. Ailleurs en Lc, le verbe παραγγέλλω est également utilisé pour dire que Jésus interdit à quelqu'un de dire quelque chose (5,14 ; 8,56 ; 9,21). Mais, en 8,29, le terme est plus fort : Jésus « ordonnait (παρήγγειλεν) à l'esprit impur de sortir » du possédé gérasénien. Enfin, Claudel souligne avec justesse que « l'injonction de silence [...] rejoint, jusque dans l'expression, celle donnée par Jésus après la résurrection de la fille de Jaïre »[103] : 9,21 reprend presque textuellement 8,56[104]. Or, si notre analyse de 8,40-56 est exacte, l'injonction de silence de 8,56 intervient après que Jaïre s'est avéré incapable de passer de la confiance à la foi.

Dans ces conditions, comment devons-nous interpréter l'injonction de silence de Jésus en 9,21 ? Hering[105] et Vögtle[106] voient « dans cette défense rigoureuse [...] le signe que la réponse de Pierre était fausse et que Jésus la rejette »[107]. Mais, pour une raison d'ordre grammatical, le texte de Lc ne permet pas une telle interprétation. En effet, 9,21 s'ouvre avec la particule adversative, ὁ δὲ[108], de sorte que « Jesus' prohibition in 9,21 [...] can be explained only by what follows »[109], c'est-à-dire, la première annonce de la passion : « Il faut au Fils de l'homme beaucoup souffrir (παθεῖν)[110] et être rejeté

παραγγέλλειν is used only of Jesus. It denotes His word of command in His authority as the Christ. [...] Worth noting is Luke's liking for the word ». MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 369, précise que « The element of command is reinforced by the addition of παραγγέλλω ».

103 CLAUDEL, *La confession de Pierre*, p. 175.

104 Lc 8,56 : ὁ δὲ παρήγγειλεν αὐτοῖς μηδενὶ εἰπεῖν τὸ γεγονός.
Lc 9,21 : ὁ δὲ ἐπιτιμήσας αὐτοῖς παρήγγειλεν μηδενὶ λέγειν τοῦτο.

105 Voir Jean HERING, *Le Royaume de Dieu et sa venue, objet de l'espérance de Jésus et de S. Paul* (Études d'histoire et de philosophie religieuses, 35), Paris, F. Alcan, 1937, p. 122-127.

106 Voir Anton VÖGTLE, « Messiasbekenntnis und Petrusverheissung. Zur Komposition Mt 16,13-23 Par. », dans *Biblische Zeitschrift*, 1 (1957), p. 252-272 (surtout p. 255) ; 2 (1958), p. 85-103 ; repris dans *Das Evangelium und die Evangelien : Beiträge zur Evangelienforschung*, Düsseldorf, Patmos, 1971, p. 137-170 (surtout p. 139-140).

107 Jacques GUILLET, « La confession de Césarée », dans *Jésus devant sa vie et sa mort*, Paris, Aubier Montaigne, 1972, p. 131.

108 Voir ARNDT, *Luke*, p. 258. Voir aussi DENAUX, « La confession de Pierre », p. 79.

109 Schuyler BROWN, *Apostasy and Perseverance*, p. 61.

110 Dans l'œuvre de Luc, à l'exception des Galiléens dont il est question en Lc 13,1-2 et de Paul dont il est question en Ac 9,16 ; 28,5 (« Lui donc [...] ne souffrit aucun mal »), c'est toujours Jésus qui est sujet du verbe πάσχω. Outre Lc 9,22, voir Lc 17,25 ; 22,15 ; 24,26.46 ; Ac 1,3 ; 3,18 ; 17,3.

(ἀποδοκιμασθῆναι)[111] des anciens et grands prêtres et scribes et être mis à mort » (9,22). De plus, comme nous l'avons déjà indiqué au moment de délimiter le texte[112], « The passion announcement in 9:22 does not form a separate sentence but is attached with a participle to the preceding verse. This connection makes clear that the rebuke, the command to silence, and the passion announcement are all part of a single response by Jesus to Peter's confession »[113]. En annonçant sa mort pour la première fois, Jésus se place encore dans la ligne des prophètes[114], mais il ne nie pas pour autant être le Christ de Dieu. Au contraire, « Gesù qui sente il bisogno di completare, rivelandosi, che cosa per lui, in quella situazione, significhi essere *il Cristo* »[115]. C'est « la nécessité de la Passion de Jésus [qui] est le motif pour lequel sa messianité ne peut pas encore être rendue publique »[116].

> Because Jesus is a *suffering* Messiah and because *this aspect* of his Messianic dignity is hidden, even from the apostles (9,45 ; 18,34 ; 22,38.49-50), it is useless to proclaim Jesus' identity at present. [...] The apostles are aware *that* Jesus is the Messiah [...]. What they fail to grasp is the special modality of his Messiahship[117].

Comment donc interpréter la consigne de silence de Jésus en 9,21 ? « It is obvious that the command does not imply any repudiation of the confession ; it is to be kept silent not because it is false but because it is true [...], and because its content which is now to be delineated, is beyond the understanding of the people »[118]. D'ailleurs, comme le souligne avec justesse Fitzmyer, « The prohibition refers to the time of Jesus' own ministry. After

---

111 Les trois occurrences du verbe ἀποδοκιμάζω dans l'œuvre de Luc sont toujours en lien avec la passion de Jésus. Outre Lc 9,22, voir 17,25 ; 20,17.

112 Voir ci-dessus, p. 165.

113 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume One*, p. 98-99.

114 Voir 6,23 ; 13,33-35.

115 GALIZZI, *Vangelo secondo Luca*, p. 210.

116 DENAUX, « La confession de Pierre », p. 79.

117 Schuyler BROWN, *Apostasy and Perseverance*, p. 61.

118 MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 369. Voir aussi DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 101, pour qui « Die Aussage des Petrus über Jesus als τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ wird von Jesus in keiner Weise bestritten. Vielmehr setzt der Satz ἐπιτιμήσας ... μηδενὶ λέγειν τοῦτο voraus, daß das Bekenntnis eine sachlich zutreffende, wenn auch noch nicht "publizierbare" Aussage enthält (die Verkündigung des Jesus als des leidenden und auferstandenen "Messias" geschieht durch die Jünger als den "Zeugen" erst nach Pfingsten, wie die Petrusreden in Apg. 2 ; 3 usw. zeigen) ».

the resurrection he will enjoin the disciples to become witnesses of him as the crucified Messiah »[119].

L'évolution du personnage de Pierre

La confession de Pierre marque une étape importante dans l'évolution de sa foi. Par elle, il a touché, ne serait-ce que l'espace d'un moment, l'identité profonde de Jésus, mais il ne l'a pas saisie pleinement. Ce n'est qu'après la passion, la mort et la résurrection de Jésus que Pierre et les disciples pourront entrer plus à fond dans le mystère de la personne de Jésus. Seulement après avoir reçu l'Esprit Saint pourront-ils annoncer Jésus au monde[120].

Plusieurs indices signalent d'ailleurs que le titre de « Christ de Dieu » ne peut, à lui seul, définir le mystère de l'identité de Jésus. Premièrement, le fait que Jésus impose le silence aux disciples en 9, 21 indique bien que c'est un titre qui risque d'être mal interprété avant la résurrection. En second lieu, Jésus lui-même corrigera la définition du titre « Christ » en parlant de lui comme du Seigneur de David (voir 20,41-44). Troisièmement, les chefs du peuple utiliseront le titre que Pierre donne ici à Jésus pour se moquer de lui quand il sera sur la croix (23,35 : « Il en a sauvé d'autres ; qu'il se sauve lui-même si celui-ci est *le Christ de Dieu*, l'Élu ») et l'un des malfaiteurs crucifié avec lui l'insultera de la même manière (23,39 : « N'es-tu pas *le Christ* ? Sauve-toi toi-même et nous »). Enfin, il faut noter qu'à l'exception

---

119 FITZMYER, *The Gospel according to Luke (I-IX)*, p. 775.

120 C'est la conclusion à laquelle arrive aussi Ned Bernard STONEHOUSE, *The Witness of Luke to Christ*, London, Tyndale, 1951, p. 113 : « Evidently the official proclamation of the Christ had to await the consummation of the messianic death and resurrection ». Dans la même ligne, Benjamin WILLAERT, « La connexion littéraire entre la première prédiction de la passion et la confession de Pierre chez les Synoptiques », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 32 (1956), p. 26, affirme : « On a même l'impression [chez Luc] que l'ordre du silence donné aux disciples est motivé par la nécessité pour le Fils de l'homme de souffrir avant d'entrer dans sa gloire ». De même, William WREDE, *The Messianic Secret* (Library of Theological Translations ; translated by JamesC.G. GREIG), Cambridge, Clarke, 1971, p. 176-177, écrit : « The time has not yet come when Jesus can stand there as the Christ of God. He must first suffer, die, and rise ». Pour BOSSUYT - RADERMAKERS, *Jésus, Parole de la grâce selon saint Luc, 2*, p. 264, « Jésus demande impérieusement (*parangellein*) le silence à ses disciples (cfr 5,14 ; 8,56), car l'on ne peut transmettre cette révélation sur sa personne que si l'on est mû par l'Esprit du Ressuscité donnant force pour témoigner ».

de 20,41 (« Comment disent-ils le Christ être fils de David ? »), chez Lc, on ne retrouve jamais avant Pâques le titre χριστὸς sur les lèvres de Jésus. Ce n'est que lorsqu'il s'adressera aux disciples d'Emmaüs que le Ressuscité demandera : « Ne fallait-il pas que le Christ souffrît cela et (ainsi) entrât dans sa gloire ? » (24,26). Puis, aux Onze et à leurs compagnons il déclarera : « Ainsi il est écrit que le Christ souffrirait et ressusciterait des morts le troisième jour » (24,46).

Dans la perspective de Luc donc, la confession de Pierre marque une étape importante et positive dans l'évolution de la foi de Pierre. Mais ce n'est qu'une étape. C'est ce que viendra d'ailleurs confirmer le prochain épisode où Pierre entre en scène, celui de la manifestation de la gloire de Jésus.

D. La manifestation de la gloire de Jésus (Lc 9,28-36)

Contexte antérieur

Entre l'épisode de la confession de Pierre et celui de la manifestation de la gloire de Jésus, on ne compte en Lc que cinq versets :

> Or il disait à tous : « Si quelqu'un veut venir derrière moi, qu'il se renie lui-même et qu'il se charge de sa croix chaque jour et qu'il me suive. Qui veut en effet sauver sa vie la perdra mais qui perd sa vie à cause de moi celui-là la sauvera. Quel avantage en effet (a) un homme en gagnant le monde entier mais en se perdant ou en se ruinant ? Car celui qui aurait rougi de moi et de mes paroles, de celui-là le Fils de l'homme rougira quand il viendra dans sa gloire et (celle) du Père et des saints anges. Je vous (le) dis vraiment : il en est d'ici présents qui ne goûteront pas la mort qu'ils ne voient le royaume de Dieu » (9,23-27).

Il faut d'abord noter un élargissement du public auquel s'adresse Jésus en même temps qu'un changement de forme littéraire. Alors que 9,18-22 rapporte un dialogue entre Jésus et « les disciples » (9,18), Jésus adresse ici un discours à un « tous ». Après avoir annoncé : « Il faut au Fils de l'homme beaucoup souffrir et être rejeté des anciens et grands prêtres et

scribes et être mis à mort et le troisième jour se réveiller (des morts) » (9,22), Jésus signale maintenant que c'est par ce même chemin que doit nécessairement passer tout disciple.

Nous avons déjà parlé de configuration à la personne de Jésus à propos de la belle-mère de Simon (4,38-39)[121]. Nous sommes revenus sur le sujet en analysant le choix des Douze : le nom d'apôtres que leur donne Jésus (6,12-16) et le fait que ce dernier les envoie « prêcher le royaume de Dieu et guérir » (9,2) signalent une telle configuration[122]. Nous notions alors que les Douze ne sont pas les seuls à ressembler à Jésus de cette manière[123]. Voilà qu'ici, non seulement Jésus doit passer par la passion, la mort et la résurrection, mais que quiconque veut venir derrière lui, quiconque veut devenir son disciple doit se charger de sa croix chaque jour, perdre sa vie à cause de Jésus pour la sauver. La venue du royaume de Dieu ne dépend pas du choix des auditeurs, mais lorsque celui-ci adviendra, chacun devra répondre de son choix.

Cet intermède entre la confession de Pierre et la manifestation de la gloire de Jésus vient donc rappeler au lecteur que, s'il est vrai que certains se sont mis à suivre Jésus et d'autres pas, s'il est vrai que, parmi ceux qui le suivent, Jésus en a choisi douze auxquels il a donné le nom d'apôtres, s'il est vrai que, parmi les Douze, Pierre, Jean et Jacques semblent être plus près de Jésus que les autres[124], il n'en demeure pas moins que Jésus ne cesse de s'adresser à tous pour les inviter à devenir ses disciples et que le fait d'être configuré à Jésus n'est pas l'apanage des seuls apôtres ou du seul Pierre. Il faudra donc veiller à ne jamais chercher à isoler Pierre du groupe des Douze, ni les apôtres du groupe des disciples.

Enfin, entre deux épisodes où Jésus interrompt sa marche pour se retrouver en prière à l'écart, 9,23-27 insiste sur le fait de marcher derrière Jésus jusqu'à la croix. Cet intermède

---

121 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 92-93.
122 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 128-129.
123 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 130.
124 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 131.

permet donc aussi de voir dans les épisodes de la confession de Pierre et de la manifestation de la gloire de Jésus des temps d'arrêt visant un nouveau départ qui s'effectuera en 9,51, lorsque Jésus durcira sa face pour partir vers Jérusalem.

Lc 9,28-36 : délimitation et articulation du texte

Plusieurs indices signalent clairement qu'en 9,28 commence un nouvel épisode. Il y a d'abord changement de lieu. Alors que depuis 9,18 on était κατὰ μόνας, « à l'écart », le narrateur indique ici que Jésus « monta sur la montagne pour prier ». Il y a aussi un changement de temps. 9,28 s'ouvre avec la formule si chère à Luc : ἐγένετο δὲ[125] suivi d'une expression temporelle nominale[126] : μετὰ τοὺς λογοὺς τούτους ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτὼ, « après ces paroles, environ huit jours ». On note aussi un changement de personnages. Si la confession de Pierre s'est faite en présence des disciples (9,18), si les paroles de Jésus en 9,23-27 s'adressaient à un « tous » (9,23), nous assistons ici à un resserrement de l'auditoire, Jésus n'« ayant pris avec (lui) [que] Pierre et Jean et Jacques ».

Ce n'est qu'au verset 37 qu'on note des changements majeurs quant au lieu (« comme ils descendaient de la montagne »), au temps (« le jour suivant ») et aux personnages (« une foule nombreuse vint à sa rencontre »). Nous concluons donc à l'unité de 9,28-36. La présence de Jésus, Pierre, Jean et Jacques du début à la fin de ces versets plaide d'ailleurs en ce sens.

L'articulation de 9,28-36 est plus difficile à préciser. La formule καὶ ἐγένετο refait surface aux v. 29 et 33[127]. Le v. 30 s'ouvre sur un καὶ ἰδοὺ, « et voici » qui signale

---

125 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 98, note 46.

126 Dans les exemples de cette formule que nous avons rencontrés jusqu'ici, la proposition temporelle était toujours infinitive. Voir 5,1 ; 6,12 ; 9,18.

127 Toutefois, le καὶ ἐγένετο du v. 29 n'indique pas un changement de temps. DELEBECQUE, « La vivante formule KAI ΕΓΕΝΕΤΟ », p. 163, a étudié ce cas problème et en arrive à la conclusion qu'en 9,29, Luc rend « au verbe γίγνεσθαι, sans crier gare, son sens courant de "devenir" : "l'aspect de son visage *devint* ... autre" ».

l'apparition de Moïse et d'Élie. Mais déjà le v. 33 indique qu'« ils se séparaient de lui [Jésus] » tandis qu'au v. 36, « Jésus se trouva seul ». Sur le plan narratif, la nuée (v. 34) et la voix (v. 35) sont aussi des personnages, puisque toutes deux arrivent (ἐγένετο) et qu'elles font quelque chose : la nuée « les mit sous son ombre » (v. 34), tandis que la voix déclara : « Celui-ci est mon Fils élu : écoutez-le » (v. 35). Cette surabondance d'éléments susceptibles d'indiquer une césure est sans doute à l'origine de la grande diversité de divisions suggérées par les auteurs[128].

Avec Gourgues[129], nous voyons dans le v. 28 une introduction à toute la péricope, puisque les indications de lieu, de temps, et de personnages fournies par ce verset valent jusqu'au v. 36. Le v. 36b semble tenir lieu de conclusion. Le corps du récit (v. 29-36a) peut être divisé en deux. En effet, le v. 33 marque une césure importante. D'abord, on y retrouve la formule καὶ ἐγένετο suivie d'une proposition temporelle. Ensuite, ce verset marque un changement dans la forme littéraire et dans le rôle des personnages. Aux v. 29-32, c'est le narrateur qui parle. Le dialogue entre Jésus, Moïse et Élie n'est pas cité mais résumé par le narrateur : ils « parlaient de son exode qu'il allait accomplir à Jérusalem » (v. 31.). Au contraire, à partir du v. 33, l'intervention de Pierre (v. 33) et celle de la voix (v. 35) sont citées. De plus, alors qu'aux v. 29-32 Jésus est le personnage principal et que les trois disciples ne sont que des figurants, aux v. 33-36a la situation des personnages est inversée.

---

128 Certains auteurs divisent 9,28-36 en deux parties : DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 110-112 ; EVANS, *Saint Luke*, p. 414-415 (28-32.33-36) ; Xavier LÉON-DUFOUR, « Le mystère de Jésus dévoilé. Lc 9,28-36 », dans *Esprit et Vie* (2ème partie), 5, 5 mars 1998, p. 70-74 (29-34.35-38). Michel GOURGUES, « "Ils virent sa gloire". La transfiguration (Lc 9,28-36) », dans *Luc, de l'exégèse à la prédication. Carême-Pâques, année C*, (Lire la Bible, 103), Montréal - Paris, Fides - Cerf, 1994, p. 15, identifie « quatre scènes se déroulant sur la montagne et précédées, au v. 28, d'une introduction indiquant les circonstances de temps, de personnes et de lieux ». BOVON, *L'évangile selon saint Luc (1,1-9,50)*, p. 478-479, et CULPEPPER, « The Gospel of Luke », p. 205, divisent la péricope en six unités mais ne s'entendent pas sur les points de césure (BOVON : 28.29-31.32.33.34-35.36 ; CULPEPPER : 28.29.30-33a.33b.34-35.36). Pour Michel CORBIN, « Lecture des versets 28 à 36 : *la Transfiguration* », dans *L'inouï de Dieu. Six études christologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1980, p. 246, « Luc [...] enchaîne neuf unités élémentaires et marque les modalités de cet enchaînement par un emploi massif de la formule *kai egeneto* ou de ses variantes *egeneto de* et *kai idou* ».

129 Voir ci-dessus, note 128.

Jésus ne dit rien et ne fait rien, tout au plus se retrouve-t-il seul au v. 36. Pierre, lui, parle à Jésus (v. 33) et, avec ses compagnons, devient effrayé « quand ils entrèrent dans la nuée » (v. 34). Notre analyse de la péricope comptera donc quatre étapes : introduction (v. 28) ; manifestation de la gloire de Jésus (v. 29-32) ; Pierre, la nuée et la voix (v. 33-36a) ; conclusion (v. 36b).

Lc 9,28 : introduction

Le narrateur précise d'abord que l'épisode a lieu μετὰ τοὺς λόγους τούτους ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτὼ[130], « après ces paroles, environ huit jours » (9,28). Contrairement à ce qui s'est passé en 4,37 ; 5,15 ; 7,17, « ces paroles » de Jésus ne se propagent pas dans la région. « Ces paroles » se réfère à 9,22, l'annonce de la passion, de la mort et de la résurrection de Jésus et à 9,23-27, l'annonce de la nécessité pour les disciples de perdre leur vie à cause de Jésus pour la sauver. Malgré le fait qu'elles aient été adressées à un « tous » (9,23), « ces paroles » ne semblent pas devoir sortir du cercle des disciples pour le moment. Il semble donc y avoir une différence entre ceux qui ne voient en Jésus qu'un prophète et ceux qui ont reconnu en lui « le Christ de Dieu » (9,20)[131].

Or, parmi les disciples, on distingue aussi le groupe des douze apôtres. Déjà, en 9,10, Jésus avait tenté de prendre avec lui (παραλαβὼν)[132] les apôtres et de se retirer à l'écart. Mais son projet avait été contrecarré par l'arrivée des foules (9,11). Ici, Jésus prend avec lui (παραλαβὼν) Pierre, Jean et Jacques, les trois premiers appelés, les trois κοινωνοὶ de 5,10. Pierre, Jean et Jacques comptent aussi parmi les quatre premiers disciples choisis

---

130 Sur le fait que ἡμέραι ὀκτὼ est au nominatif, voir BLASS - DeBRUNNER - FUNK , *A Greek Grammar of the New Testament*, § 144, 2.

131 Voir MOESSNER, « Luke 9: 1-50 », p. 591.

132 En 9,10.28 ; 18,31 le verbe παραλαμβάνω est au participe aoriste et se réfère à Jésus qui veut prendre avec lui ou bien les apôtres (9,10) ou bien Pierre, Jean et Jacques (9,28) ou bien les Douze (18,31). Les trois autres occurrences de παραλαμβάνω en Lc (voir 11,26 ; 17,34.35) ne se rapportent pas à Jésus.

pour être apôtres en 6,14. Ils ont déjà été les témoins privilégiés de la seconde victoire de Jésus sur la mort en 8,51-56[133]. C'est avec ces trois disciples-apôtres que Jésus « monta sur la montagne pour prier » (9,28). « As Moses was accompanied by three companions (Ex. 24:1,9), so Jesus is accompanied by his three closest disciples »[134].

La mention de la montagne et de la prière constitue une analepse au récit du choix des Douze (6,12-16). Le fait que Jésus se retire pour prier indique à lui seul qu'on est sur le point de lire un épisode qui marque un tournant, tout comme c'était le cas lors du baptême de Jésus (3,21), du choix des Douze (6,12) et de la confession de Pierre (9,18). Nous avons déjà noté au chapitre 2 de notre thèse que ce n'est que lors du choix des Douze (6,12), au moment de la manifestation de la gloire de Jésus (9,28) et lors de la prière au mont des oliviers (22,39) que le narrateur précise que Jésus prie εἰς τὸ ὄρος, sur la montagne[135]. Mais, alors qu'en 6,12, Jésus était sorti (ἐξελθεῖν) sur la montagne, en 9,28, « il monta (ἀνέβη) sur la montagne ». Ce changement de verbe n'est sans doute pas fortuit puisque le narrateur lucanien utilise souvent le verbe ἀναβαίνω pour parler d'une montée à Jérusalem ou au Temple[136]. De plus, si, à la différence de 6,12, le récit de la manifestation de la gloire de Jésus ne mentionne pas que celui-ci a passé toute la nuit en prière, 9,37 précisera que ce n'est que « le jour suivant » que Jésus et ses trois disciples redescendront de la montagne. Enfin, le narrateur insiste doublement sur l'aspect prière qui est à nouveau explicitement mentionné en 9,29 (ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτὸν). Tous ces indices signalent au lecteur la grande importance de l'épisode qu'il est sur le point de lire : à quelques versets du début de

---

133 La première victoire de Jésus sur la mort a eu lieu en 7,11-16, la résurrection du fils de la veuve de Naïm, de laquelle ses disciples et une grande foule furent les témoins.

134 MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 382.

135 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 132-133.

136 Pour Jérusalem, voir 2,42 ; 18,31 ; 19,28 ; pour le Temple, voir 18,10. Voir aussi Ac 3,1 ; 11,2 ; 15,2 ; 21,12.15 ; 24,11 ; 25,1.9. Voir FELDKÄMPER, « Jesu Beten in Zusammenhang mit der Verklärung (9,28f) », dans *Der betende Jesus*, p. 135.

la montée vers Jérusalem (9,51), Jésus prie sur la montagne. Et c'est la première fois que des disciples sont pris pour partager avec lui ce temps de prière.

Lc 9,29-32 : la manifestation de la gloire de Jésus

« Et comme il priait, l'aspect de son visage devint autre, et son vêtement blanc, fulgurant » (9,29). Contrairement aux textes parallèles de Mt et de Mc, Lc ne dit pas que Jésus « fut transfiguré devant eux » (Mt 17,2 ; Mc 9,2 : μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν). Comme Mt, Lc parle du visage (τὸ πρόσωπον) de Jésus, mais il évite de dire que « son visage resplendit comme le soleil » (Mt 17,2). L'aspect du visage d'un homme peut devenir autre sans qu'il y ait lieu de parler de quelque chose de merveilleux. Et ce n'est sans doute pas par hasard que la face (τὸ πρόσωπον) de Jésus sera mentionnée à quatre reprises au moment de son départ pour Jérusalem. En Lc 9,51 Jésus « durcit la *face* » (traduction littérale personnelle de τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν)[137], en 9,52, « il envoya des messagers devant sa *face* », et en 9,53, les Samaritains « ne le reçurent pas parce que sa *face* partait à Jérusalem ». C'est aussi « devant sa *face*, en toute ville et lieu où lui-même devait aller » (10,1) que Jésus enverra soixante-douze (ou soixante-dix) autres disciples au début de la montée à Jérusalem[138].

Comme Mt et Mc, Lc parle aussi de la blancheur du vêtement de Jésus[139]. Contrairement à l'aspect du visage qui devient autre, la blancheur du vêtement signifie que

---

137 Michel COUNE, « Saint Luc et le mystère de la Transfiguration », dans *Nouvelle revue théologique*, 108 (1986), p. 7, écrit : « Le visage durci de Jésus, où nous lisons une réminiscence d'*Is 50,7*, n'oublions pas qu'il s'agit, d'après Luc, de celui-là même qui parut transfiguré aux yeux des trois disciples présents avec lui sur la montagne et qui conversait avec Moïse et Élie de la Pâque ou *exode* qu'il lui faudrait accomplir à Jérusalem, et ce pour entrer à tout jamais dans la Gloire qui lui était promise ».

138 Parmi les treize occurrences du mot πρόσωπον en Lc, 9,29.51.52.53 ; 10,1 sont les seules occasions où il est question du visage de Jésus. Voir 2,31 ; 5,12 ; 7,27 ; 12,56 ; 17,16 ; 20,21 ; 21,35 ; 24,5.

139 Cependant, contrairement à Mt et Mc qui parlent ici de τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, Lc préfère l'expression ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ.

nous entrons dans le domaine du divin[140]. Cependant, à la différence de ce qui se passe dans les textes parallèles, le narrateur lucanien évite de comparer la blancheur du vêtement de Jésus à la lumière (Mt 17,2) ou à ce que peut faire « un foulon sur la terre » (Mc 9,3). La blancheur du vêtement est plutôt qualifiée par le participe présent de ἐξαστράπτω, qui est un *hapax legomenon*[141]. Barbara Reid fait une remarque judicieuse en rapprochant Lc 9,29 de 8,44 où la « femme qui était en écoulement de sang depuis douze ans » (8,43) « toucha la frange de son vêtement » : « in the following verse, Jesus' question is, "Who touched me," [...] and again in v 46, "Someone touched me," [...] and in v 47, "she had touched him". [...] The primary symbolism conveyed by Jesus' clothing in 9:29 is that he is a heavenly being »[142]. Si Moïse ne faisait que refléter de manière passagère la gloire de Dieu avec lequel il venait de s'entretenir[143], les transformations subies par le visage et le vêtement de Jésus révèlent une gloire qui lui est propre (voir 9,32), sa véritable identité de Fils élu de Dieu (voir 9,35).

« Et voici, deux hommes s'entretenaient avec lui, lesquels étaient Moïse et Élie[144], qui, apparus en gloire, parlaient de son exode qui allait s'accomplir à Jérusalem » (9,30-31). Venue tout droit des LXX où elle traduit souvent l'idiome hébreu וְהִנֵּה [145], l'expression

---

140 Voir Lc 24,4 ; Ac 1,10 ; 10,30. De plus, en Lc 2,9, la gloire de Dieu a été associée à la lumière : « la gloire du Seigneur les enveloppa de sa clarté ».

141 Félix GILS, « Nouvelle vision inaugurale à la transfiguration », dans *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques* (Orientalia et Biblica Lovaniensia, 2), Louvain, Publications universitaires, 1957, p. 73, note 1, voit un lien possible entre Lc 9,29 et Dn 10,6 LXX où il est question du fils de l'homme : καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ ὅρασις ἀστραπῆς (même racine que ἐξαστράπτω).

142 Barbara E. REID, *The Transfiguration : A Source- and Redaction-Critical Study of Luke 9:28-36* (Cahiers de la Revue biblique, 32), Paris, Gabalda, 1993, p. 114-115.

143 Voir Ex 34,29 et 2 Co 3,7-4,6.

144 Dans le contexte de Lc 9, il est important de noter avec MEYNET, *Quelle est donc cette Parole ?*, p. 91, que, juste avant la confession de Pierre, Jésus « donne à manger comme Moïse au peuple, comme Élie à la veuve de Sarepta au temps de la famine » (9,10-17).

145 Voir Klaus BEYER, *Semitische Syntax im Neuen Testament* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, p. 57-58. Cependant Alfred PLUMMER, *The Gospel According to St. Luke* (International Critical Commentary, 42), Edinburgh, T. & T. Clark, 1906[7], p. 17, précise que « The ἰδοὺ is Hebraistic, but is not rare in class. Grk. It introduces something with new emphasis ».

καὶ ἰδοὺ, « et voici », est fréquente dans l'œuvre de Luc[146]. Mais on ne retrouve qu'à trois reprises καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο, toujours pour signifier l'apparition d'êtres appartenant à la sphère du divin[147]. Pas étonnant donc que le narrateur précise que les deux personnages sont ὀφθέντες ἐν δόξῃ, « apparus en gloire » (9,31).

La prière de Jésus sur la montagne et son entretien avec Moïse et Élie symbolisent d'abord sa recherche de la volonté de Dieu en lien avec les Écritures. Non pas que Jésus cherche à savoir si oui ou non il devait passer par la mort sur la croix[148]. Cela il l'avait déjà annoncé en 9,22. Mais, comme le signale L'Éplattenier, « l'annonce du v. 22 n'avait pas encore mis le destin du Fils de l'homme en rapport avec l'accomplissement de l'Écriture. Par la suite, Jésus le fera explicitement à plusieurs reprises »[149]. « For the reader, 9:31 reemphasizes the importance of the announcement of Jesus' death in 9:22 and interprets that event as a part of the divine purpose »[150]. De plus, le fait que Jésus parle avec Moïse et Élie « de son exode qui allait s'accomplir à Jérusalem » semble indiquer qu'il cherche ici à discerner, non pas s'il doit donner sa vie, mais si le moment est venu de se mettre en route vers son destin. Il semble bien que ce soit le cas.

---

146 Voir Lc 1,20.31.36 ; 2,25 ; 5,12.18 ; 7,12.37 ; 8,41 ; 9,30.38.39 ; 10,25 ; 11,31.32.41 ; 13,11.30 ; 14,2 ; 19,2 ; 23,14.15.50 ; 24,4.13.49 ; Ac 1,10 ; 5,28 ; 8,27 ; 10,30 ; 11,1 ; 12,7 ; 16,1 ; 27,24. Pour Lc 9,30, BAUER - ARNDT - GINGRICH - DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 370-371, précisent pour ἰδοὺ que « like הִנֵּה it somet. serves to enliven a narrative [...] by introducing something new ».

147 Ici en 9,30 pour Moïse et Élie et en 24,4 ; Ac 1,10 pour désigner les anges apparus aux femmes le jour de Pâques et aux apôtres le jour de l'Ascension.

148 C'est ce qu'affirme Barbara E. REID, « Prayer and the Face of the Transfigured Jesus », dans James Hamilton CHARLESWORTH (éditeur), *The Lord's Prayer and Other Prayer Texts from the Greco-Roman Era*, Valley Forge, Trinity Press, 1994, p. 47 : « It was during this prayer that he understood that it was precisely through his death that his mission would be accomplished ». Cette hypothèse avait déjà été émise par CONZELMANN, *The Theology of St. Luke*, p. 57, qui en reconnaissait alors la faiblesse : « on the one hand the Passion is here disclosed to Jesus as something new, but on the other hand he has already spoken of it himself ».

149 Charles L'ÉPLATTENIER, *Lecture de l'évangile de Luc*, Paris, Desclée, 1982, p. 114.

150 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume One*, p. 223.

La dernière fois que le narrateur lucanien a montré Jésus en prière sur une montagne (6,12-16), nous l'avons comparé à Moïse[151]. Lors de cette seconde sortie en montagne pour prier, il s'entretient avec Moïse et Élie, deux personnages qui, en plus de représenter tout l'Ancien Testament, ont ceci de commun qu'ils sont tous deux en lien avec le Sinaï où tous deux « rencontrèrent Dieu comme face à face »[152]. Nous avons déjà parlé de Moïse et du Sinaï au chapitre précédent[153]. 1 R 19 raconte comment Élie « se leva et partit pour sauver sa vie » (v. 3) : « il marcha quarante jours et quarante nuits jusqu'à la montagne de Dieu, l'Horeb[154] » (v. 8).

Le fait qu'un des deux hommes soit Élie ne surprend pas. À deux reprises déjà en Lc (9,8.19), la rumeur populaire avait vu en Jésus Élie réapparu. « Furthermore, the "exodus" that Jesus shares with Moses will involve being "taken up" (Luke 9:51) as Elijah was (2 Kgs 2:11) »[155]. À cause de la prophétie de Malachie, on s'attendait à ce que le prophète, qui était monté « au ciel dans le tourbillon » (2 R 2,11), revienne sur terre « avant que n'arrive le jour du Seigneur » (Ml 3,23). Le fait qu'il était monté au ciel explique bien sa présence « en gloire » auprès de Jésus. Le fait qu'il soit en train de s'entretenir avec Jésus vient montrer quant à lui que ce dernier est bien plus qu'Élie réapparu et donc que l'opinion populaire à propos de Jésus était bien en deçà de la réalité.

La présence de Moïse est plus surprenante. Il est vrai qu'en Ex 34,29, « lorsque Moïse redescendit de la montagne du Sinaï, [...] la peau de son visage rayonnait parce qu'il avait parlé avec lui [Dieu] »[156]. Mais la mort et la sépulture de Moïse sont attestées en Dt 34,5-6, de sorte qu'on s'attend moins à son retour en gloire, et ce, malgré le fait qu'il ait promis

---

151 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 133-135.
152 CORBIN, « Lecture des versets 28 à 36 : *la Transfiguration* », p. 249.
153 Voir ci-dessus, note 151.
154 Nom donné par l'école deutéronomiste au mont Sinaï.
155 TANNEHILL, *Luke*, p. 161.
156 Paul fait d'ailleurs allusion à ce rayonnement de la peau du visage de Moïse en 2 Co 3,7-4,6.

en Dt 18,15 que « ton Dieu suscitera pour toi, du milieu de toi, parmi tes frères, un prophète comme moi, que vous écouterez ». Il reste cependant que « le judaïsme connaît aussi l'assomption [de Moïse], semblable à celle d'Élie (2 R 2,11) et à celle d'Hénoch (Gn 5,24) »[157].

Quoi qu'il en soit, « ce ne sont pas les fantômes de Moïse et d'Élie qui ont apparu aux apôtres. Moïse et Élie, ce sont les Écritures, les cinq livres de la Loi et tous les prophètes »[158]. C'est, semble-t-il, l'interprétation à laquelle nous invitent les autres occurrences du nom de Moïse en Lc[159]. Dans la parabole du riche et de Lazare, on nomme à deux reprises « Moïse et les prophètes » (16,29.31) en lien avec la résurrection des morts. De plus, deux fois, Jésus ressuscité, « commençant par Moïse et tous les prophètes » expliquera « dans toutes les Écritures ce qui le concernait » (24,27 ; voir 24,44). « Il est clair que Jésus est présenté par Luc comme celui dont le message et le parcours *(l'exode)* sont pris en compte par les grands témoins de l'ancienne alliance, et qu'il n'est par conséquent,

---

157 NT édition intégrale de la *TOB*, p. 90-91, note v, portant sur Mt 17,3. Voir aussi Herbert W. BASSER, « The Jewish Roots of the Transfiguration », dans *Bible Review*, 14,3 (1998), p. 30-35 ; Joachim JEREMIAS,« Μωυσῆς », dans KITTEL (éditeur) - BROMILEY (traducteur), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. IV, p. 854-855 ; Jindrich MÁNEK, « The New Exodus in the Book of Luke », dans *Novum Testamentum*, 2 (1957-1958), p. 8 ; Wayne A. MEEKS, *The Prophet-King ; Moses Tradition and the Johannine Christology* (Supplements to Novum Testamentum, 14), Leiden, E.J. Brill, 1967, p. 111 ; 122-125 ; 140-141 ; 156-159 ; 192 ; 199 ; 200 ; 205-211 ; 241-246 ; 295-301 ; John NOLLAND, *Luke 9:21-18:34* (Word Biblical Commentary, 35B), Dallas, Word Book, 1993, p. 498.

158 Michel COUNE, « Radieuse transfiguration. Mt 17,1-9 ; Mc 9,2-10 ; Lc 8,28-36 », dans *Assemblées du Seigneur* (nouvelle série), 15 (1973), p. 53. C'est aussi l'interprétation proposée par Agustín DEL AGUA, « La transfiguración como preludio del "Exodo" de Jesús en Lc 9,28-36 : estudio derásico y teológico », dans *Salmanticensis*, 40 (1993), p. 14 : « "Moisés y Elías" [...] se entiende en Lucas como equivalente de la fórmula más corriente "Moisés y los Profetas" ». Mais, pour Margaret PAMMENT, « Moses and Elijah in the Story of the Transfiguration », dans *Expository Times*, 92 (1981), p. 338-339, cette interprétation ne va pas assez loin : « These two figures had been rejected by the people and vindicated by God. Their presence serves to confirm the validity of Jesus' prediction. God had allowed both Moses and Elijah to suffer before their vindication and Jesus' fate would be no different. Luke draws particular attention to this by picturing Moses and Elijah talking about Jesus' departure which he was to accomplish in Jerusalem (Lk 9^{31}) » (p. 339). Avec REID, *The Transfiguration*, p. 123, nous croyons que « one difficulty with this interpretation is that the dimension of suffering is not the most immediate association that one makes with the figures of Moses and Elijah ».

159 En plus de 9,30.33, voir 2,22 ; 5,14 ; 16,29.31 ; 20,28.37 ; 24,27.44. Voir GOURGUES, « "Ils virent sa gloire". La transfiguration (Lc 9,28-36) », p. 19-21.

ni le nouvel Élie, ni le Moïse *redivivus* que la tradition contemporaine estimait devoir attendre »[160]. Michel Corbin va plus loin : « puisque Moïse et Élie s'entretiennent avec Jésus comme ils s'entretenaient autrefois avec Dieu, [...] Jésus occupe devant les deux prophètes la place même de Dieu au moment précisément où il exerce sa relation au Père »[161].

Nous constatons donc qu'il y a en 9,28-31 des analepses faisant référence aux grands tournants vécus jusqu'ici par Jésus dans la trame de Lc : son baptême, l'appel de Pierre, le choix des Douze, la confession de Pierre. Mais il y aussi un nombre impressionnant de prolepses faisant référence à son départ prochain pour Jérusalem et à son « exode » qui doit s'accomplir là-bas, à savoir : sa passion, sa mort, sa résurrection et son enlèvement aux cieux[162]. « C'est la première fois qu'est révélé, dans l'évangile de Luc, le lieu où doit s'accomplir l'exode du Messie »[163].

---

160 Bernard BIDAUT, « La figure de Moïse dans le IIIe évangile », dans *Lumière et vie*, 237 (1998), p. 43.

161 CORBIN, « Lecture des versets 28 à 36 : *la Transfiguration* », p. 249.

162 Le terme τὴν ἔξοδον αυτοῦ en 9,31 « ne désigne-t-il que la passion du Christ comme l'estiment Lagrange et plusieurs commentateurs ? Ou bien au contraire l'*exodos* de Jésus comprend-il en premier lieu la passion, et en second lieu la résurrection et l'ascension, comme le soutiennent d'autres exégètes à l'exemple de la *TOB* ? » (FEUILLET, « L'"Exode" de Jésus », p. 183). Comme pour Feuillet, « C'est cette dernière interprétation qui nous semble de beaucoup la plus plausible » (p. 183). En effet, Lc 9,51 parle des événements à venir à Jérusalem en terme d'ἀνάλημψις, d'« enlèvement ». Or, Ac 1,2 parle de l'ascension comme du jour où Jésus « fut enlevé » (ἀνελήμφθη) tandis qu'en Ac 1,11, les hommes en vêtements blancs parlent de « ce Jésus qui a été enlevé (loin) de vous vers le ciel » (ὁ ἀναλημφθεὶς εἰς τὸν οὐρανὸν). Or, c'est du verbe ἀναλαμβάνω qu'est tiré le substantif ἀνάλημψις. De sorte que « son exode qu'il allait accomplir à Jérusalem » (Lc 9,31) ne sera véritablement accompli qu'après l'ascension. Voir BOVON, *L'évangile selon saint Luc (1,1-9,50)*, p. 484-485 ; Felix Harry DANIEL, *The Transfiguration (Mark 9:2-13 and Parallels). A Redaction Critical and Traditio-Historical Study* (Dissertation, Vanderbilt University), Ann Arbor, University Microfilms International, 1976, p. 177 ; DEL AGUA, « La transfiguración como preludio del "Exodo" de Jesús », p. 14-15 ; DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 106 ; ELLIS, *The Gospel of Luke*, p. 142 ; EVANS, *Saint Luke*, p. 418 ; FEUILLET, « L'"Exode" de Jésus », p. 183-192 ; FITZMYER, *The Gospel according to Luke (I-IX)*, p. 800 ; GOURGUES, « "Ils virent sa gloire". La transfiguration (Lc 9,28-36) », p. 21-23 ; Xavier LÉON-DUFOUR, « La transfiguration de Jésus », dans *Études d'évangile*, p. 101 ; LIEU, *The Gospel of Luke*, p. 75-76 ; Gerhard LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesus. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhunstexten bei Lukas* (Studien zum Alten und Neuen Testament, 26), München, Kösel, 1971, p. 213 ; Alfred LOISY, *L'évangile selon Luc*, Paris, E. Nourry, 1924, p. 273 ; MÁNEK, « The New Exodus », p. 1-23 ; MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 380 et 384-385 ; P.M. RENJU, « The Exodus of Jesus », dans *The Bible Translator*, 46 (1995), p. 213-218 ; Sharon H. RINGE, « Luke 9:28-36 : The Beginning of an Exodus », dans *Semeia*, 28 (1983), p. 92-93 ; Luis Fernando RIVERA, « El relato de la

La première partie du récit de la manifestation de la gloire de Jésus est donc d'abord et avant tout christologique. Mais le v. 32 attire tout de même l'attention du lecteur sur Pierre, Jean et Jacques. Dans cette première partie du récit, les trois disciples-apôtres sont des personnages plats. Non seulement ne prennent-ils aucunement part à la conversation à propos de l'exode de Jésus, mais ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ, ils « étaient accablés de sommeil » (9,32).

Comment doit-on interpréter ce sommeil ? Pour Baldacci, « the reference to the disciples being asleep/drowsy seems to be Luke's way of explaining why they had not seen the change in Jesus, the appearance of Moses and Elias, and/or apparently heard the conversation »[164]. Mais la seule autre occurrence du verbe βαρέω dans l'œuvre de Luc se trouve à la fin du discours que Jésus tient dans le Temple à propos de la destruction prochaine de Jérusalem. Il dira alors à ses interlocuteurs : « Prenez garde pour vous, de peur que vos cœurs *ne s'appesantissent* (βαρηθῶσιν)[165] dans la débauche et l'ivrognerie et les soucis de la vie, et que ne fonde sur vous, à l'improviste, ce jour-là comme un filet[166] »

---

transfiguración de Jesús en Lucas (9,28-36) », dans *Revista Bíblica*, 28 (1966), p. 154 ; Robert H. STEIN, *Luke* (New American Commentary, 24), Nashville, Broadman, 1992, p. 285 ; TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume One*, p. 284, note 13, et *Luke*, p. 161 ; Jean-Luc VESCO, *Jérusalem et son prophète ; une lecture de l'évangile selon saint Luc*, Paris, Cerf, 1988, p. 39. Cependant, pour SCHWEIZER, *The Good News According to Luke*, p. 160, ἔξοδος « means his death, not his departure from the tomb or his ascension ».

163 VESCO, *Jérusalem et son prophète*, p. 40.

164 Paris Richard BALDACCI , *The Significance of the Transfiguration Narrative in the Gospel of Luke. A Redactional Investigation* (Dissertation, Marquette University), Ann Arbor, University Microfilms International, 1974, p. 70. En note, il ajoute : « On this point, the commentaries and studies are in general agreement ».

165 DELEBECQUE, *Évangile de Luc*, p. 132, traduit ici plus justement μήποτε βαρηθῶσιν par « ne soient accablés ».

166 Le mot grec utilisé ici pour dire « un filet », παγίς, se trouve en Is 24,17 LXX où, parlant du jugement dernier, le prophète promet « frayeur, fosse, filet (παγίς) sur vous, habitants de la terre » (traduction personnelle). Si δίκτυον, le synonyme de παγίς déjà rencontré en Lc 5,2.4.5.6, avait pour sens premier « filet de pêche » (François-Anatole BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1963[26], p. 512), avec παγίς, « to the fore is the concept of snares for birds or game » (Johannes SCHNEIDER, « παγίς, παγιδεύω », dans KITTEL (éditeur) - BROMILEY (traducteur), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. V, p. 593). De sorte qu'il semble difficile de rapprocher l'aspect eschatologique de la mission de Pierre (déjà signalé au chapitre 2, p. 33-34 et 38) avec Lc 21,34-35.

(21,34-35). Le sommeil de Pierre, Jean, et Jacques en 9,32 peut donc difficilement être interprété de manière positive. D'autant plus qu'en 21,36, Jésus ajoutera : « ne vous endormez pas à tout moment, priant afin d'avoir la force d'échapper à tout cela qui doit arriver et de vous tenir devant le Fils de l'homme ».

Au moment même où Jésus les a pris avec lui sur la montagne pour prier, Pierre et ses compagnons sont accablés de sommeil. Pourtant, « s'étant réveillés[167], ils virent sa gloire et les deux hommes qui se tenaient avec lui » (9,32). Voir la gloire de Jésus, cela signifie contempler sa nature divine[168]. Cette note positive vient-elle réhabiliter Pierre et « ceux avec lui » ? Il est vrai qu'en insistant ici sur le voir des disciples, le narrateur fait d'une pierre deux coups. D'une part il indique la réalisation partielle de ce qu'avait promis Jésus en 9,27 : « il en est d'ici présents qui ne goûteront pas la mort qu'ils ne voient le royaume de Dieu »[169]. D'autre part il offre au lecteur une prolepse au récit de l'ascension dans les

---

167 Comme la *TOB*, nous avons préféré traduire le participe διαγρηγορήσαντες par « s'étant réveillés ». C'est ce que fait aussi la BJ : « s'étant *bien* réveillés ». BENOIT - BOISMARD traduisent διαγρηγορήσαντες par « restant éveillés ». Mais, comme le fait remarquer REID, *The Transfiguration*, p. 130, note 140, « since this is a stative verb, the aorist participle is ingressive and should be translated "becoming fully awake." Also, when Luke wants to convey "keeping awake," or watchfulness, he uses the simple form of the verb γρηγορέω [voir Lc 12,37 ; Ac 20,31]. [...] Another verb used by Luke for watchfulness is ἀγρυπνέω [Lc 21,36] [...]. The verb διαγρηγορέω, a *hapax* in the NT, does not convey in 9:32 the same connotation of watchfulness as γρηγορέω and ἀγρυπνέω, but rather that of "becoming fully awake" ». Voir LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, p. 273 ; MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 380 et 385. BOVON, *L'évangile selon saint Luc (1,1-9,50)*, p. 485, croit pour sa part que « διαγρηγορήσαντες δέ [...] signifie qu'ils ont résisté au sommeil et n'ont perdu conscience à aucun moment ». Dans la même ligne que BOVON, voir GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 383, note 103 ; NOLLAND, *Luke II*, p. 491.

168 LÉON-DUFOUR, « La transfiguration de Jésus », p. 99, précise : « La gloire n'appartient qu'à Dieu, seul être glorieux au sens propre, parce que seul saint. Or voici que ce signe théophanique éclate sur la face de Jésus, non comme un simple reflet de la gloire de Yahweh (Moïse), mais comme le resplendissement qui révèle son être intime : il est Dieu lui-même. [...] Jésus transfiguré c'est le Fils de Dieu qui transparaît à travers le charpentier de Nazareth, à travers le Maître qui forme ses disciples ».

169 Sur 9,28-36 comme réalisation partielle de la promesse faite en 9,27, voir Rufus Hollis GAUSE, *The Lukan Transfiguration Account. Luke's Pre-Crucifixion Presentation of the Exalted Lord in the Glory of the Kingdom of God*, (Dissertation, Emory University, Adviser : William A. Beardslee), Ann Arbor, University Microfilms International, 1975, p. 65-76. « The projection of this paper is that the Transfiguration supplies the essentials for the fulfillment of this promise » (p. 73). Augustin GEORGE, « Jésus Fils de Dieu dans l'Évangile selon saint Luc », dans *Revue biblique*, 72 (1965), p. 189 (repris sous le titre « Jésus Fils de Dieu » dans GEORGE, *Études sur l'œuvre de Luc*, p. 218), précise que « Luc 9,27 promet aux disciples qu'"ils verront le Règne de Dieu". Ce Règne commence souvent chez Luc avec la résurrection (22,69 ; 24,26 ; Ac 2, 36 ; cf. Lc 19,11-27), et se manifeste déjà

Actes où il sera à nouveau question du voir des disciples[170]. Il reste tout de même qu'en 9,28-36, le narrateur ne dit rien sur la capacité d'entendre des trois disciples-apôtres. La conversation à propos de l'exode de Jésus est-elle parvenue jusqu'à leurs oreilles ? Le texte ne le dit pas. Mais, au terme de la péricope, le narrateur ne parlera en rien de ce qu'ils ont entendu : « ils se turent et n'annoncèrent à personne, en ces jours-là, rien de *ce qu'ils avaient vu* » (9,36).

En conclusion, le réveil des apôtres, bien que positif, n'enlève rien à leur incompréhension du moment. D'ailleurs le sommeil dont sont accablés Pierre, Jean et Jacques sert de prolepse au fait que, lors de la prière de Jésus au mont des Oliviers, bien que ce dernier aura dit aux disciples : « Priez, pour ne pas entrer en tentation » (22,40), il les trouvera « assoupis de tristesse » (22,45) :

> Dans les deux cas, Jésus est en prière, de nuit, et entouré de ses disciples, mais ceux-ci ne résistent pas à l'assoupissement. [...] Chaque fois brille une grâce de révélation : gloire du Transfiguré, vision et voix célestes d'une part, vision de l'ange et sueur de sang dans la pénombre de Gethsémani d'autre part. Jésus est proclamé Fils de Dieu par la voix de la Transfiguration, et dans sa prière de Gethsémani il s'en remet filialement à la volonté de son Père[171].

---

par l'expansion de l'Église. Ce sens convient tout particulièrement à Lc 9,27 qui promet aux disciples de voir le Règne de Dieu avant de mourir. Ainsi Luc place-t-il la Transfiguration sous le signe de la gloire pascale plutôt que de la Parousie ». (Pour un avis contraire à celui de George à propos du lien transfiguration-parousie, voir Anton ROOSEN, « "...quand il viendra dans la gloire des saints anges" (Lc 9,26). Réflexions sur le rapport entre transfiguration et parousie dans le troisième évangile », dans Martin BENZERATH - Aloyse SCHMID - Jacques GUILLET (éditeurs), *La Pâque du Christ. Mystère de salut. Mélanges offerts au P. F.X. Durwell pour son 70e anniversaire avec un témoignage du jubilaire* (Lectio Divina, 112), Paris, Cerf, 1982, p. 147-158). Voir aussi TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume One*, p. 223. Mais pour LIEU, *The Gospel of Luke*, p. 75, « A naive reading might suggest that 'the Transfiguration' which now follows was a partial or anticipatory fulfillment of the promise of v. 27, but *about a week* would be a banal fulfilment of some not tasting death ». De même, pour Andrew Jacob MATTILL, « The Transfiguration (Luke 9:28-36) », dans *Luke and the Last Things : A Perspective for the Understanding of Lukan Thought*, Dillsboro, Western North Carolina Press, 1979, p. 59, « At most the transfiguration as a picture of the parousia of the glorified Christ could be but a partial fulfilment of Luke 9:27 ».

170 Voir Ac 1,9.10.11.11. Pour une plus ample présentation des liens qu'il y a entre Lc 9,1-34 et Ac 1,1-12, voir John Gordon DAVIES, « The Prefigurement of the Ascension in the Third Gospel », dans *Journal of Theological Studies* (nouvelle série), 6 (1955), p. 229-233.

171 COUNE, « Radieuse transfiguration », p. 77. D'autres liens peuvent être établis entre le récit de la manifestation de la gloire de Jésus (Lc 9,28-36) et le récit de la délivrance de Pierre en Ac 12,1-19. Voir Susan R. GARRETT, « Exodus from Bondage : Luke 9:31 and Acts 12:1-24 », dans *Catholic*

Dans la trame de Luc donc, avant d'avoir reçu l'Esprit, les disciples semblent incapables d'entrer dans la perspective de l'exode de Jésus « qu'il allait accomplir à Jérusalem » (9,30). Ils sont prêts à voir sa gloire[172], mais ont grand peine à s'engager à la suite de Jésus dans la voie de souffrance qui mène à cette gloire.

Lc 9,33-36a : Pierre, la nuée et la voix

Si, dans la première partie du récit, l'accent était christologique, dans la seconde partie Jésus devient un personnage plat qui ne dit rien et ne fait rien. C'est Pierre qui lui parle : « Et il arriva, comme ils se séparaient de lui, que Pierre dit à Jésus : "Maître, il est bon que nous soyons ici ; et faisons trois tentes[173], une pour toi et une pour Moïse et une pour Élie" » (9,33). Avec cette intervention de Pierre, « the focus of the narrative shifts away from Jesus and his interlocutors and moves to the disciples »[174].

Biblical Quarterly, 52 (1990), p. 656-680, surtout p. 670-677. Nous reviendrons sur ces liens entre Lc 9 et Ac 12 au moment d'analyser ce texte des Actes.

172 Le fait que le narrateur précise que « ils virent sa gloire » donne une teinte eschatologique à la scène puisqu'en 9,26, Jésus parle du jour où « le Fils de l'homme [...] viendra dans sa *gloire* ».

173 Harald RIESENFELD, *Jésus transfiguré. L'arrière-plan du récit évangélique de la transfiguration de Notre-Seigneur* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, 16), København, E. Munksgaard, 1947, a insisté sur le lien qu'il y a entre cette proposition de faire des tentes et la fête juive des Tabernacles. Mais « son souci de rattacher cette fête de pèlerinage à l'ensemble des célébrations automnales dans le cadre d'une unique fête de l'instauration royale de Yahvé qui eût été célébrée avant l'exil a cependant compliqué sa thèse et fragilisé, aux yeux de certains, sa démonstration » (GRAPPE, *D'un Temple à l'autre*, p. 164). GRAPPE, p. 167, maintient qu'il y a dans le récit de transfiguration des « indices qui plaident [...] en faveur de sa lecture sur l'arrière-plan de la symbolique de *sukkot* ». Il cherche ainsi à prouver que, « aux prérogatives du grand prêtre » se substituent « celles promises à Pierre » (p. 172) en Mt 16. Voir ci-dessus, chapitre 1, p. 37-38. La remarque de LÉON-DUFOUR, « La transfiguration de Jésus », p. 102-103, nous semble plus juste : « ne suffit-il pas d'éclairer la proposition de Pierre par la tradition juive selon laquelle la demeure céleste était symbolisée par "les tentes éternelles" (Lc 16,9), surtout si l'on se souvient que l'habitation sous la tente est un signe de la visite eschatologique de Dieu venant habiter pour toujours avec son peuple (Os 12,10) ? Pierre pense que la fin des temps est là et qu'il convient d'inaugurer le ciel sur la terre, afin que l'apparition d'un jour dure toujours ». Notre interprétation n'ira donc pas dans la ligne de l'hypothèse de Riesenfeld. Dans la même ligne que LÉON-DUFOUR, voir VESCO, *Jérusalem et son prophète*, p. 41. Notons aussi que la thèse proposée par Randall E. OTTO, « The Fear Motivation in Peter's Offer to Build τρεῖς σκηνὰς », dans *Westminster Theological Journal*, 59 (1997), p. 101-112, ne semble pas convenir au récit de Luc. Selon Otto, « the fear which the transfiguration scene generated in Peter could only have brought to mind the tabernacle in the wilderness, thus eliciting his offer to build τρεῖς σκηνὰς as a means of protection from the display of divine glory » (p. 101). Mais, dans le récit de Luc, la crainte des disciples est associée à l'entrée dans la nuée (Lc 9,34) et non à la manifestation de la gloire de Jésus.

174 REID, *The Transfiguration*, p. 133.

De nouveau, Pierre s'adresse à Jésus en l'appelant ἐπιστάτα. En étudiant 8,45, nous avions conclu que l'utilisation de ce titre par Pierre après qu'il eut donné à Jésus en 5,8 le titre de κύριε marquait un recul dans sa foi[175]. Ici, il reprend le titre ἐπιστάτα après avoir reconnu que Jésus est « le Christ de Dieu » (9,20). Il faut donc conclure à un nouveau recul : même après avoir contemplé la véritable nature de Jésus en voyant sa gloire[176], Pierre revient à la case départ et l'appelle ἐπιστάτα[177].

D'ailleurs, lorsqu'on compare la réaction de Pierre en face de la gloire de Jésus à celle des bergers en face de la gloire du Seigneur, on constate une grande différence. Après avoir raconté la naissance de Jésus, le narrateur lucanien précisait qu'« il y avait dans la même contrée des bergers » (2,8) et que « la gloire du Seigneur les enveloppa de clarté et ils craignirent d'une grande crainte » (2,9). Or, les bergers « vinrent en se hâtant » (2,16 : σπεύσαντες) vers le signe indiqué par l'ange, tout comme Marie l'avait fait en allant vers la maison de Zacharie (1,39 : μετὰ σπουδῆς). Pierre, au contraire, ayant vu la gloire de Jésus, lui propose non pas de se déplacer, de se mettre en mouvement, mais de rester sur place et même de faire trois tentes. « Telle la demande des pèlerins d'Emmaüs, elles [les paroles de Pierre] paraissent inspirées uniquement par le désir de voir se prolonger une présence bienfaisante : Restez avec nous, car nous sommes bien ici en votre compagnie »[178].

En cela, l'attitude de Pierre est à mettre en lien avec celle des foules de Capharnaüm qui recherchaient Jésus « et vinrent jusqu'à lui, et elles le retenaient de peur qu'il ne les quittât »

---

175 Voir ci-dessus, p. 158, note 41.

176 Voir ci-dessus, p. 191-192, note 169.

177 DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 115, va dans le même sens : « Die Jünger sehen Jesus in der Doxa (v. 32), aber Petrus characterisiert Jesus als Epistates. Sein Ansinnen erscheint somit als Mißgriff und wird auch als solcher herausgestellt ».

178 André FEUILLET, « Les perspectives propres à chaque évangéliste dans les récits de la transfiguration », dans *Biblica*, 39 (1958), p. 289. Voir GOURGUES, « "Ils virent sa gloire". La transfiguration (Lc 9,28-36) », p. 25-26.

(4,42). Ici, à sa manière, Pierre cherche lui aussi à retenir Jésus, ce qui aurait pour effet de retarder « son exode qui allait s'accomplir à Jérusalem ». Au moment d'analyser 4,42, nous avions conclu avec Tannehill à une incapacité des gens de Capharnaüm à passer de l'étonnement et de la frayeur à la foi[179]. Ici c'est Pierre qui semble incapable de s'élever jusque là : « l'homme, même croyant, est tenté de mettre la main sur le mystère divin, *d'immobiliser le mouvement*, [...] de différer la séparation nécessaire »[180]. « The booths Peter offered to build was [sic] a timely temptation to avert if not delay Jesus' trip on the *via dolorosa*, the way of sorrow »[181].

Non seulement l'offre de Pierre risque-t-elle de retarder l'exode que Jésus allait accomplir à Jérusalem, exode dont Pierre n'avait pas entendu parler puisqu'il dormait, mais elle témoigne d'une incompréhension fondamentale : « Peter's mistake is in placing Moses, Elijah, and Jesus on the same level »[182]. Or, Jésus est plus que Moïse et plus qu'Élie. Comme le signalait Corbin[183], Jésus occupe devant les deux prophètes la place même de Dieu. C'est pourquoi le commentaire du narrateur, à savoir que Pierre parlait en « ne sachant pas[184] ce qu'il disait » (9,33), peut difficilement être interprété comme un effort visant à excuser Pierre, comme si les paroles de ce dernier émanaient de la torpeur du sommeil dont il venait à peine de sortir. Nous y reviendrons un peu plus loin.

Aux gens de Capharnaüm, Jésus avait répondu : « Aux autres villes aussi il me faut annoncer la bonne nouvelle du royaume de Dieu, parce (c'est) pour cela (que) je fus

---

179 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 96, appel de note 43.

180 CORBIN, « Lecture des versets 28 à 36 : *la Transfiguration* », p. 250.

181 Jose B. FULIGA, « The Temptation on the Mount of Transfiguration », dans *Asia Journal of Theology*, 9 (1995), p. 334. Voir aussi MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 387.

182 Joseph B. TYSON, « Jews and Judaism in Luke-Acts : Reading as a God Fearer », dans *New Testament Studies*, 41 (1995), p. 29.

183 Voir ci-dessus, p. 188, note 161.

184 Fait à noter, les seuls autres endroits en Lc où le verbe οἶδα se réfère à Pierre sont l'annonce de son reniement (22,34) ainsi que le premier et le dernier des trois reniements (22,57.60). En Ac 12, alors qu'il est en prison, « Pierre dormait entre deux soldats » (v. 6) quand l'ange vint le libérer. Bien qu'« étant sorti, il le suivait [...], il ne savait pas qu'était vrai ce qui est arrivé par l'ange » (v. 9). Et c'est seulement après le départ de l'ange qu'il déclare : « maintenant, je sais [...] » (v. 11).

envoyé » (4,43). À Pierre qui lui propose de faire trois tentes, Jésus ne répond rien. Mais voilà que, « comme il disait cela, arriva une nuée et elle les mit sous son ombre et ils furent effrayés quand ils entrèrent dans la nuée » (9,34). La nuée (νεφέλη) rappelle les grandes théophanies du temps de l'Exode[185], principalement la présence de Dieu sur le mont Sinaï. La nuée sert aussi de prolepse au récit de l'ascension dans les Actes où il est dit de Jésus ressuscité qu'« une nuée le prit par dessous (loin) de leurs yeux » (Ac 1,9). La nuée signale enfin le retour eschatologique de Jésus dont il parlera lui-même plus loin en ces termes : « alors ils verront le Fils de l'homme venant dans *une nuée* avec puissance et grande gloire » (Lc 21,27). Dans notre récit, l'arrivée de la nuée marque l'entrée en scène d'un nouveau personnage : Dieu lui-même qui fera bientôt entendre sa voix, Dieu lui-même qui interviendra pour faire réponse à Pierre.

Non seulement la nuée arriva, mais « elle les mit sous son ombre (ἐπεσκίαζεν) » (9,34)[186]. Le verbe ἐπισκιάζω figure aussi dans les récits parallèles de Mc et Mt[187]. Mais, en dehors des trois récits de transfiguration, on ne compte que deux autres occurrences de ce verbe dans tout le NT, toutes deux dans l'œuvre de Luc. En Lc 1,35, l'ange Gabriel annonce à Marie : « la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre (ἐπεσκίασει) », tandis qu'en Ac 5,15, « dans les rues on apportait les malades et on les plaçait sur des lits et des grabats afin que, Pierre passant, au moins (son) ombre couvrît

---

185 Voir LXX Ex 13,21.22 ; 14,19.24 ; 16,10 ; 19,9.13.16 ; 24,15.16.16.18 ; 33,9.10 ; 34,5 ; 40,34.35.36.37.38. Voir aussi Dt 1,33 ; 31,15.15. Sur le lien entre la nuée et la *Shekina* dans la littérature juive extra-biblique, voir DEL AGUA, « La transfiguración como preludio del "Exodo" de Jesús », p. 16.

186 REID, *The Transfiguration*, p. 137, fait remarquer que « There is an ambiguity over the referents of the pronouns both times that αὐτούς appears in v 34. The text says that a cloud came and overshadowed them, αὐτούς, and that they became afraid, ἐφοβήθησαν, as they, αὐτούς, entered into the cloud. The question is whether αὐτούς means Jesus, Moses, and Elijah each time, or whether it includes the disciples » (Voir LIEU, *The Gospel of Luke*, p. 76). En s'appuyant sur Ex 24,15-18 (LXX), REID réfute l'argument selon lequel le fait que la voix provienne ἐκ τῆς νεφέλης (Lc 9,35) exclurait les disciples de ce αὐτούς (Voir Albrecht OEPKE, « νεφέλη, νέφος », dans KITTEL (éditeur) - BROMILEY (traducteur), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. IV, p. 908). Avec REID, nous croyons que « It is not Jesus, Moses and Elijah who are drawn into the divine presence at this point of the narrative, but rather the disciples » (p. 137).

187 Voir Mc 9,7 ; Mt 17,5.

(ἐπεσκίασῃ) l'un deux ». En Lc 9,34, on peut voir en ἐπισκιάζω une référence à Ex 40,35 (LXX) où « Moïse ne put pas entrer dans la tente du témoignage parce que la nuée étendait son ombre (ἐπεσκίαζεν) sur elle et que la tente avait été remplie de la gloire du Seigneur »[188]. Le fait que la nuée couvre de son ombre Pierre, Jean et Jacques souligne avec insistance la gloire de Dieu dans laquelle ils sont maintenant plongés ainsi que le caractère unique de l'expérience qu'ils vivent. « By contrast [with Moses], in the age of the new convenant, Peter and his companions do enter, εἰσελθεῖν, into the presence of God »[189].

Il n'est pas étonnant dans ces conditions qu'ils ressentent la même stupeur que celle ressentie « à cause de la pêche des poissons qu'ils avaient pris » (5,9) lors de l'appel de Pierre : « ils furent effrayés quand ils entrèrent dans la nuée » (9,34)[190]. Lors de la pêche miraculeuse, c'est Jésus qui avait dit à Simon : « Ne crains pas ; désormais tu prendras des hommes » (5,10). Mais ici, tout comme après la question que Pierre lui avait adressée en 9,33, Jésus ne dit rien. La réponse vient d'ailleurs. Si, après que Jésus eut été baptisé, « il y eut une voix, du ciel » (3,22), ici, « une voix arriva de la nuée » (9,35). La voix du ciel venue après le baptême de Jésus par Jean s'adressait à Jésus en lui disant : « Tu es mon Fils ; moi, aujourd'hui, je t'ai engendré » (3,22)[191]. Ici, la voix arrivée de la nuée s'adresse à Pierre, Jean et Jacques (et au lecteur) et leur dit : « Celui-ci est mon Fils élu : écoutez-le » (9,35). Pour qu'il n'y ait aucune confusion possible, le narrateur ajoute aussitôt : « Et, quand la

---

188 Traduction tirée de Alain LE BOULLUEC- Pierre SANDEVOIR (traducteurs), *L'Exode* (La Bible d'Alexandrie, 2), Paris, Cerf, 1989, p. 377.

189 REID, *The Transfiguration*, p.138.

190 Pour GAUSE, *The Lukan Transfiguration Account*, p. 115-116, « The three disciples, who until this time have been observers only, are enveloped in the cloud and thus drawn into the event as participants ».

191 La tradition manuscrite de 3,22 est incertaine. Faut-il lire comme le font *The Greek New Testament* (1993[4]) et NESTLE-ALAND[27] σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδοκησα, ou bien faut-il, comme le font la plupart des traductions françaises, choisir la variante « occidentale » : υἱός μου εἶ σὺ, ἐγω σημερον γεγεννηκα σε ? Quelle que soit la lecture choisie, le fait demeure que la voix s'adresse à Jésus lors du baptême mais aux disciples lors de la manifestation de la gloire de Jésus. Il existe une troisième variante de 3,22 où la voix utilise la troisième personne. Mais, comme le souligne METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 136 : « The use of the third person ("This is... in whom...") in a few witnesses is an obvious assimilation to the Matthean form of the saying (Mt 3.17) ».

voix fut arrivée, Jésus se trouva seul » (9,36). Le Fils élu[192], ce n'est ni Moïse, ni Élie, mais bien lui, Jésus, seul. « The Christological importance of the scene is clear. God's voice teaches the disciples, including Peter, that Jesus replaces the old sources of authority, the Law and the prophets »[193].

En face de la réponse de Pierre en 9,20 qui reconnaissait en Jésus « le Christ de Dieu », nous parlions d'une avancée dans la foi. Et c'était de fait la réponse la plus complète offerte jusque là par un homme à la question de l'identité de Jésus. Mais nous notions aussi alors que le titre « Christ de Dieu » ne pouvait, à lui seul, définir l'identité de Jésus[194]. Ici, c'est la voix arrivée de la nuée qui a le dernier mot et qui offre au lecteur la réponse la plus complète et la plus exacte à la question posée par Hérode en 9,9 : « qui est donc celui-ci dont j'entends (dire) de telles choses ? » : « Celui-ci est mon Fils élu » (9,35)[195]. Plusieurs auteurs voient dans le titre d'élu une allusion aux chants du serviteur souffrant du second Isaïe[196], de sorte que le récit lucanien de la manifestation de la gloire de Jésus semble insister une seconde fois sur le chemin de souffrance qui doit conduire à cette gloire.

---

192 CORBIN, « Lecture des versets 28 à 36 : *la Transfiguration* », p. 252. précise que « le mot "élu", que reprendront les outrages à la Croix en l'associant au titre "Christ", provient [...] du premier chant du Serviteur (Is. 42,1) ».

193 PERKINS, *Peter : Apostle for the Whole Church*, p. 85.

194 Voir ci-dessus, p. 177-178.

195 Pour O'TOOLE, « Luke's Message in Luke 9:1-50 », p. 77, « It is only in the transfiguration story that a completely satisfactory answer is given to the question of who Jesus is : "This is my son, my chosen ; listen to him" (Luke 9,35) ».

196 Le titre d'« élu » (ἐκλελεγμένος) sera de nouveau attribué à Jésus par ceux qui se moqueront de lui sur la croix en 23,35 : « Il en a sauvé d'autres ; qu'il se sauve lui-même si celui-ci est le Christ de Dieu, *l'Élu* (ὁ ἐκλεκτός) ». S'il était possible de voir dans la mention du visage de Jésus en 9,29 une réminiscence d'Is 50,7 (voir, ci-dessus, p. 184, note 137), GILS, « Nouvelle vision inaugurale à la transfiguration », voit dans le titre « élu » une nouvelle allusion aux chants du serviteur souffrant, puisque le terme ἐκλελεγμένος est « un synonyme de ἐκλεκτός, qui figure dans les traductions grecques de *Is.*, 42,1 » (p. 74). Pour Augustin GEORGE, « La transfiguration (Luc 9,28-36) », dans *Bible et vie chrétienne*, 33 (1960), p. 25, et « Jésus Fils de Dieu dans l'Évangile selon saint Luc », p. 189 (repris dans *Études sur l'œuvre de Luc*, p. 219) : « La parole du Père unit au titre de Fils celui d'Élu qui est celui du Serviteur de Yahweh (Is 49,7 ; 42,1) et qui reparaîtra dans le récit de la Passion (Lc 23,35), à côté d'autres allusions au Serviteur également propres à Luc (22,27.37) ». Voir aussi LÉON-DUFOUR, « La transfiguration de Jésus », p. 92-93.

Enfin, la voix venue de la nuée ajoute : « écoutez-le » (9,36). Cette injonction à écouter est une analepse faisant référence à Dt 18,15, où Moïse avait annoncé au peuple : « ton Dieu suscitera pour toi, du milieu de toi, parmi tes frères un prophète comme moi, *que vous écouterez* »[197]. De sorte que l'intervention de la voix divine apporte une triple précision christologique : elle reconnaît Jésus « as the Son of God (cf. 1:31-35 ; 3:21-4:13), as the Isaianic Servant of Yahweh (cf. Isa 42:1 ; Luke 23:35), and as the prophet like Moses (cf. Acts 3:22-23) »[198]. L'injonction à écouter émise par la voix venue de la nuée « is divine confirmation of the authority of Jesus' words in 9:22-27 and later »[199].

L'accent final est donc christologique, mais l'accent principal de Lc 9,33-36a porte sur Pierre et ses compagnons. En effet, l'injonction à écouter Jésus permet aussi de mieux comprendre le commentaire du narrateur que nous avions laissé en suspens au v. 33, à savoir que Pierre ne savait pas ce qu'il disait. C'est le don de l'Esprit qui permettra à Pierre de savoir quoi dire et de prendre la parole en annonçant : « Que sache donc avec certitude toute la maison d'Israël que Dieu l'a fait Seigneur et Christ ce Jésus que vous avez crucifié » (Ac 2,36). L'injonction divine à écouter Jésus signale donc que le temps n'est pas encore venu pour Pierre et « ceux avec lui » de prendre la parole. Certes, il a déjà été envoyé avec les autres apôtres « prêcher le royaume de Dieu et guérir », tout comme les soixante-douze (ou soixante-dix) autres qui seront bientôt envoyés « deux par deux devant sa face, en toute ville et tout lieu où [Jésus] lui-même devait aller » (Lc 10,1). Mais le temps pour Pierre et ses compagnons de témoigner devant le peuple n'est pas encore venu. Il faut encore que croisse leur foi. C'est pourquoi, avant que n'arrive l'exode de Jésus qu'il doit accomplir à Jérusalem, avant la passion, la mort, la résurrection et l'enlèvement dans les cieux, la tâche première de Pierre et de « ceux avec lui » est celle d'écouter Jésus, le « Fils élu ».

---

197 Ce verset sera cité par Pierre lui-même lors de son second discours devant le peuple en Ac 3,22 : « vous l'écouterez en tout ce qu'il vous dira ».

198 GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 384.

199 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume One*, p. 223.

Lc 9,36b : conclusion

Dans ces conditions, on comprend bien le commentaire du narrateur qui vient clore la péricope. Contrairement à ce qui se passe dans les textes parallèles où c'est Jésus qui (re)commande aux trois disciples de ne rien dire de ce qu'ils ont vu avant la Résurrection[200], ici ce sont Pierre, Jean et Jacques eux-mêmes qui, sans que Jésus ne leur dise rien, « se turent et n'annoncèrent à personne[201], en ces jours-là, rien de ce qu'ils avaient vu ». « This may be an indication of continued fear and lack of understanding ».[202] Mais il se peut aussi qu'en agissant ainsi les trois disciples-apôtres montrent leur disposition à suivre l'injonction donnée par la voix provenant de la nuée. Si tel est le cas, le narrateur lucanien, « en mentionnant le silence des disciples sur ce qu'ils ont vu, [...] les rend semblables à Marie, scellant dans son cœur toutes les paroles entendues (2,51) »[203]. Pour pouvoir écouter, ne faut-il pas d'abord se taire et faire silence ?

E. La figure de Pierre entre le choix des Douze et la manifestation de la gloire de Jésus

Dans les trois épisodes analysés au chapitre 2 (4,38-39 ; 5,1-11 ; 6,12-16), Pierre ne prenait la parole que dans l'épisode central, celui où il était appelé avec ses compagnons à capturer des hommes pour leur rendre la vie. Cette première prise de parole de Pierre dans l'évangile de Luc manifestait sa confiance et sa foi en Jésus. Simon fait assez confiance à Jésus pour lui prêter sa barque (5,3) et pour lâcher les filets sur sa parole (5,5). Saisi de stupeur « à cause de la pêche des poissons qu'ils avaient pris » (5,9), Simon Pierre confesse

---

200 Voir Mt 17,9 ; Mc 9,9.

201 καὶ οὐδενὶ ἀπήγγειλαν. Nous avons déjà rencontré le verbe ἀπαγγέλω en 8,47 où la femme guérie de son écoulement de sang « annonça (ἀπήγγειλεν) devant tout le peuple pour quelle raison elle l'avait touché, et comment elle avait été guérie à l'instant ». Voir ci-dessus, p. 151, note 18. Voir aussi CONZELMANN, *The Theology of St. Luke*, p. 219. Le fait que, contrairement à cette femme qui avait été sauvée par sa foi, les disciples n'annoncent pas ce qui s'est passé témoigne d'une foi qui n'est pas encore parvenue à maturité.

202 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume One*, p. 225.

203 CORBIN, « Lecture des versets 28 à 36 : *la Transfiguration* », p. 254.

son péché et sa foi, il appelle Jésus « Seigneur » et traduit cette foi en laissant tout pour suivre Jésus avec ses compagnons.

Entre deux sommets, celui où Jésus se choisit douze apôtres (6,12-16) et celui où Pierre, Jean et Jacques contemplent la gloire de Jésus (9,28-36), Pierre se montre plus bavard. Dans chacun des trois épisodes qui ont fait l'objet de notre étude dans ce chapitre, il a pris la parole pour s'adresser à Jésus. Mais, contrairement à ce qui s'était passé en 5,1-11, ces prises de parole de Pierre ne sont pas nécessairement synonymes d'une progression dans sa foi. En analysant les récits de la résurrection de la fille de Jaïre et de la guérison de la femme en perte de sang (8, 40-56), nous avons conclu à un recul de la foi de Pierre. Dans le récit de la manifestation de la gloire de Jésus (9,28-36), le narrateur précise que Pierre ne savait pas ce qu'il disait et, là aussi, nous avons conclu à un recul dans la foi de Pierre. Heureusement, en 9,20, Pierre reconnaît en Jésus « le Christ de Dieu », ce qui vient un peu sauver la situation. Mais, même s'il s'agit là d'une étape positive et importante dans l'évolution de sa foi, il n'en reste pas moins qu'à ce stade du récit Pierre n'a pas encore saisi pleinement l'identité de Jésus. Faut-il donc en conclure qu'entre le sommet du choix des Douze et celui de la manifestation de la gloire de Jésus, le lecteur de Lc constate un creux dans la courbe d'évolution de la foi de Pierre ? Ce serait là une conclusion trop hâtive.

En effet, entre le sommet du choix des Douze et celui de la manifestation de la gloire de Jésus, les apôtres sont envoyés en mission par Jésus (9,1-6). En cours d'analyse nous notions qu'après ce premier envoi en mission, les disciples commencent à servir d'intermédiaires entre Jésus et les foules et qu'il y a une plus grande proximité entre Jésus et les disciples, dont Pierre[204].

---

204 Voir ci-dessus, p. 166.

Il faut aussi noter que la réponse offerte par Pierre en 9,20 à la question de l'identité de Jésus demeure, dans la trame de Luc, la réponse la plus complète offerte par un homme à cette question-clé. Pierre a vu Jésus agir et il a su reconnaître en lui « le Christ de Dieu ». Jésus lui a même donné avec Jean et Jacques le privilège de contempler sa gloire. Mais, si Pierre voit bien la gloire, il a de la peine à entendre que cette gloire se trouve au bout du chemin qui conduit à Jérusalem. Il préférerait ne pas avoir à suivre Jésus dans l'accomplissement de son « exode », même si Jésus leur a déjà annoncé qu'il devait mourir pour entrer dans sa gloire (9,22) et que quiconque veut être son disciple doit se charger de sa croix chaque jour (9,23).

Or, cette difficulté à accepter le chemin qui passe par la croix pour conduire à la gloire n'est pas l'apanage du seul Pierre. À ce chapitre, les autres disciples semblent au même niveau que lui. Au retour de la montagne, c'est quand le père de l'enfant épileptique déclare que les disciples ont été incapables de chasser l'esprit qui secoue son fils que Jésus s'exclame : « O génération incrédule et pervertie, jusques à quand serai-je près de vous et vous supporterai-je ? » (9,41). Sa parole s'adresse autant à la foule qu'aux disciples qui en font partie. Tout de suite après la deuxième annonce de la passion, les disciples se demandent « qui d'entre eux était le plus grand » (9,46) et Jean se vante d'avoir empêché quelqu'un de chasser les démons au nom de Jésus « parce qu'il ne suit pas avec nous » (9,49). Au départ vers Jérusalem, Jacques et Jean, en face du village de Samaritains qui refuse de recevoir Jésus, demandent : « Seigneur, veux-tu que nous disions au feu de descendre du ciel et de les consumer ? » (9,54). On est loin de l'appel à tous lancé par Jésus en 9,23 : « Si quelqu'un veut venir derrière moi, qu'il se renie lui-même et qu'il se charge de sa croix chaque jour et qu'il me suive ».

En parlant plus haut de la configuration à la personne de Jésus, nous disions qu'elle n'était pas réservée aux seuls apôtres ou au seul Pierre, et nous précisions qu'il ne faudrait

jamais chercher à isoler Pierre du groupe des Douze, ni les apôtres du groupe des disciples[205]. Cela vaut aussi pour la difficulté à accueillir les paroles de Jésus à propos de sa mort sur la croix. Ce n'est pas un hasard si le narrateur lucanien, tout de suite après la deuxième annonce de la passion, précise que les disciples « ne comprenaient pas cette parole et elle était cachée d'eux, afin qu'ils ne l'entendissent pas » (9,45).

Entre deux sommets, la foi de Pierre fait donc d'importants progrès : il reconnaît en Jésus « le Christ de Dieu » et, avec Jean et Jacques, il est choisi par Jésus pour contempler sa gloire sur la montagne. Cependant, comme ses deux compagnons, comme le groupe des Douze, et comme l'ensemble des disciples, Pierre a des oreilles pour entendre mais n'entend point (voir Ez 12,2) quand il s'agit d'entendre les paroles de Jésus à propos « de son exode qu'il allait accomplir à Jérusalem » (9, 31).

Il y a dans tout cela une note positive. Pierre, Jean et Jacques obéissent à l'injonction de Jésus en 9,21 et, par le fait même, se disposent à obéir à la voix venue de la nuée : « ils se turent » (9,36). Ce silence se transformera-t-il en écoute ? Pierre et ses compagnons finiront-ils par accueillir les paroles de Jésus à propos de son « exode » ? Iront-ils avec lui jusqu'au bout de la route ? Seul le reste de la trame de l'évangile de Luc et des Actes des Apôtres nous permettra de trouver réponse à ces questions.

---

205 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 132.

Chapitre 4

Pierre monte à Jérusalem à la suite de son maître et fait face à la passion, à la mort et à la résurrection

Le troisième chapitre de notre étude s'est clos avec le silence de Pierre, Jean et Jacques à propos de ce qu'ils avaient vu sur la montagne. Jean parle à Jésus en Lc 9,49, juste avant la montée à Jérusalem. Une fois que Jésus a pris résolument la route vers la cité sainte (9,51), Jacques et Jean interviennent auprès de lui (9,54), ce qui leur vaut une réprimande (9,55). Pierre, quant à lui, n'interviendra qu'à deux reprises pendant la montée à Jérusalem (12,41 ; 18,28). Ce n'est que lors de la dernière cène, au chapitre 22, qu'il émerge à nouveau dans le fil du récit. Avant le repas, Jésus lui confie avec Jean la tâche de préparer la Pâque. Pendant le repas, Jésus lui annonce que Satan l'a réclamé ainsi que ses compagnons mais qu'il a prié pour sa foi. Après le repas, Pierre nie connaître Jésus ou faire partie de ceux qui étaient avec lui. Puis il disparaît à nouveau jusqu'au chapitre 24, où il court au tombeau vide et où son témoignage est évoqué pour affirmer la véracité de la résurrection.

C'est surtout aux récits où Pierre est nommé dans le contexte de la passion, de la mort et de la résurrection de Jésus que sera consacré ce quatrième chapitre. Mais avant d'en arriver là, nous devons rendre compte des deux interventions de Pierre pendant la montée à Jérusalem (12,41 ; 18,28). Cherchons d'abord à situer ces deux textes dans la section centrale de l'évangile de Luc.

A. Les limites et l'articulation de la montée à Jérusalem

En parlant, au chapitre 2, des grandes divisions de l'évangile de Luc[1], nous notions que la très grande majorité des critiques voit en 9,51 le début de la section centrale de cet évangile, la montée à Jérusalem. L'unanimité est beaucoup moins grande quand il s'agit de préciser où

---

1 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 81-83.

se termine cette section. « Does it end with the parable of the pounds, with the lament over Jerusalem, in the den of thieves, or elsewhere ? The choice of verse ranges from 18,14 to 19,48 with 18,30, 19,10, 19,27, 19,28, 19,44 and 19,46 in between »[2].

Notons d'abord que toutes les hypothèses qui placent la fin du voyage avant 19,41-44 se heurtent à un obstacle majeur, puisqu'en 19,41, le narrateur précise que c'est ὡς ἤγγισεν, « comme il approcha »[3], que Jésus pleura sur Jérusalem. Si Jésus approchait de la ville, c'est qu'il n'y était pas encore entré[4].

Les indices de délimitation relevés par Aletti nous semblent probants. Au niveau des indications spatiales, il note que « si, périodiquement mais avec une fréquence qui croît à partir de 17,11, le narrateur, puis Jésus, parle du voyage ou de la montée vers Jérusalem, juste après 19,44, l'espace change du tout au tout : Jésus entre et reste dans le Temple pour enseigner le peuple »[5]. Au niveau de la relation entre les acteurs, Aletti remarque aussi qu'après 19,44, les pharisiens et les foules disparaissent pour laisser la place au peuple et au groupe des anciens et des scribes. Ce dernier groupe a des intentions beaucoup plus hostiles à l'endroit de Jésus que n'en avaient les pharisiens pendant la montée à Jérusalem. De sorte qu'avec Aletti nous pouvons conclure que « les changements d'espace, d'acteurs, ainsi que la brusque détérioration des relations suggèrent donc de distinguer deux séries d'épisodes, ceux du voyage (9,51 à 19,44) et ceux qui se déroulent dans le temple (19,45 à 21,36) »[6].

---

2 Ó FEARGHAIL, *The Introduction to Luke-Acts*, p. 48-49. Nous renvoyons le lecteur aux notes de Ó FEARGHAIL pour connaître les partisans de ces diverses hypothèses.

3 Nous avons préféré ici traduire littéralement le grec plutôt que d'utiliser la traduction établie par BENOIT - BOISMARD.

4 Voir Ó FEARGHAIL, *The Introduction to Luke-Acts*, p. 49 : « the aorist ἤγγισεν of 19,41 [...] firmly locates Jesus before, if in sight of the city ».

5 ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ*, p. 113.

6 ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ*, p. 116. C'était déjà l'option retenue par Adelbert DENAUX, « Het lucaanse Reisverhall (Lc 9,51-19,44) », dans *Collationes Brugenses et Gandavenses*, 14 (1968), p. 214-242 ; 15 (1969), p. 464-501 (surtout les p. 465-475). Les arguments de DENAUX sur la délimitation du voyage sont résumés par Étienne SAMAIN, « Le récit lucanien du voyage de Jésus vers Jérusalem. Quelques études récentes », dans *Foi et vie*, 72,3 (Cahier biblique,

Si les auteurs ont peine à s'entendre quand il s'agit de déterminer le point d'arrivée de la montée à Jérusalem, le débat est encore plus vif quand il s'agit de préciser l'articulation de cette section[7], à un point tel qu'on peut classer sommairement les exégètes en deux groupes : « ceux qui n'ont pas renoncé aux études de structure et les autres, qui préfèrent aller directement à l'intention, christologique ou ecclésiologique, exprimée par Luc en ces chapitres »[8].

Les cadres de notre étude ne nous permettent pas d'entrer à fond dans ce débat. Nous nous limiterons ici à relever les interventions du narrateur qui nous semblent les plus susceptibles d'indiquer la progression du récit. Entre 9,51 et 19,44, à trois reprises, le narrateur commence un nouvel épisode en précisant que Jésus fait route vers Jérusalem (13,22 ; 17,11 ; 18,31)[9]. Il est possible de voir dans ces trois notices « a literary device providing a journey framework for the section »[10]. La montée vers Jérusalem semble alors se dérouler en quatre étapes : 9,51-13,21 ; 13,22-17,10 ; 17,11-18,30 ; 18,31-19,44[11].

---

12) (1973), p. 14-16. DENAUX a défendu à nouveau cette option dans « The Delineation of the Lukan Travel Narrative » (1993).Voir aussi, dans le même sens, ELLIS, *The Gospel of Luke*, p. 146-149 ; David P. MOESSNER, *Lord of the Banquet. The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*, Philadelphia, Fortress Press, 1989 ; Darrell L. BOCK, *Luke* (Intervarsity Press New Testament Commentary Series), New York - Wheaton, Intervarsity Press - Crossway, 1994, p. 179-180 ; KODELL, *The Gospel According to Luke*, p. 55-95 ; Charles H. TALBERT, *Reading Luke. A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel* (Reading the New Testament Series), New York, Crossroad, 1982, p. 111-113 ; TANNEHILL, *Luke*, p. 167.

7 Pour un état de la question, voir Ó FEARGHAIL, *The Introduction to Luke-Acts*, p. 52-54.

8 ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ*, p. 111-112.

9 En 19,28, le narrateur dit à propos de Jésus que, « ayant dit ces choses, il marchait en tête, montant à Jérusalem ». Mais, contrairement à ce qui se passe en 13,22 ; 17,11 ; 18,31, cette mention du voyage de Jésus vers Jérusalem par le narrateur vient conclure et non ouvrir un épisode. En effet, « ces choses » fait référence à ce qui précède et 19,29 s'ouvre sur la formule lucanienne d'introduction καὶ ἐγένετο. C'est pourquoi nous ne mettons pas 19,28 sur le même pied que 13,22 ; 17,11 ; 18,31.

10 Ó FEARGHAIL, *The Introduction to Luke-Acts*, p. 53.

11 La division que nous proposons est presque identique à celle proposée par DENAUX, « Het lucaanse Reisverhall (Lc 9,51-19,44) », p. 476-488, dont les arguments à propos de la structure du récit du voyage sont résumés par SAMAIN, « Le récit lucanien », p. 16-19. La seule différence est que, selon DENAUX, la quatrième partie commence en 18,35. Les auteurs suivants adoptent aussi une division semblable à celle que nous proposons sans nécessairement placer la fin de la montée en 19,44 : ARNDT, *Luke*, p. 272 ; CAIRD, *The Gospel of St. Luke*, p. 139 ; Frederick W. DANKER, *Luke* (Proclamation Commentaries : the New Testament Witnesses for Preaching), Philadelphia, Fortress Press, 1987^2, p. 207-310. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I-IX)*, p. 138-140. 825, ne tient pas compte de 18,31 et propose une division tripartite : 9,51-13,21 ; 13,22-17,10 ; 17,11-19,27 (division reprise par GALIZZI, *Vangelo secondo Luca*, p. 228 ; KARRIS, « The Gospel According to

Dans un tel schéma, la première intervention de Pierre (12,41) se situe vers la fin de la première étape alors que la seconde (18,28) précède immédiatement la dernière étape de la montée. Après avoir ainsi très sommairement situé les interventions de Pierre dans la section centrale de l'évangile de Luc, il reste à en faire lecture pour vérifier en quoi ces interventions font évoluer le personnage de Pierre dans la trame de Lc.

B. Pierre pose une question au Seigneur (Lc 12,41)

Présence discrète de Pierre entre 9,51 et 11,54

Plusieurs auteurs croient que la montée à Jérusalem a une tonalité plus ecclésiologique[12] que christologique[13]. Cela rend d'autant plus surprenant le fait que Pierre ne joue qu'un rôle

---

Luke », p. 677-678 ; STEIN, *Luke*, p. 295-296). ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ*, p. 120, propose lui aussi une division tripartite mais c'est de 17,11 qu'il ne tient pas compte : 9,51-13,21 ; 13,22-18,30 ; 18,31-19,44.

12 Ces auteurs soulignent qu'il est surtout question dans ces chapitres de l'histoire du salut, de l'être disciple et de la mission de l'Église. Voir, entre autres, David GILL, « Observations on the Lukan Travel Narrative and Some Related Passages », dans *Harvard Theological Review*, 63 (1970), p. 199-221 ; Michi MIYOSHI, *Der Anfang des Reiseberichts, Lk 9,51-10,24. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Analecta Biblica, 60), Roma, Pontifical Biblical Institute Press, 1974 ; Bo Ivar REICKE, « Instruction and Discussion in the Travel Narrative », dans Kurt ALAND - Frank Leslie CROSS - Jean DANIÉLOU - Harald RIESENFELD - Willem Cornelis VAN UNNIK (éditeurs), *Studia evangelica, Papers presented to the International Congress on "The Four Gospels in 1957" held at Christ Church, Oxford, 1957* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 73), Berlin, Akademie-Verlag, 1959, p. 206-216 ; William Childs ROBINSON, « The Theological Context for Interpreting Luke's Travel Narrative (9.51ff) », dans *Journal of Biblical Literature*, 79 (1960), p. 20-31 ; Johannes SCHNEIDER, « Zur Analyse des lukanischen Reiseberichtes », dans Josef SCHMID - Anton VÖGTLE (éditeurs), *Synoptischen Studien : Alfred Wickenhauser zum siebzigsten Geburstag am 22. Februar 1953 dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern*, München, Zink, 1953, p. 207-229 ; Gerhard SELLIN, « Komposition, Quellen und Funktion des lukanischen Reiseberichts (Lk ix 51-xix 28) », dans *Novum Testamentum*, 20 (1978), p. 100-135 ; Garry W. TROMPF, « La section médiane de l'évangile de Luc : L'organisation des documents », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 53 (1973), p. 141-154.

13 Parmi les auteurs qui sont d'avis que la tonalité de la montée est plus christologique qu'ecclésiologique, on note CONZELMANN, *The Theology of St. Luke*, p. 64-65 ; J.H. DAVIES, « The Purpose of the Central Section of St. Luke's Gospel », dans Frank Leslie CROSS (éditeur), *Studia evangelica* II, *Papers presented to the Second International Congress on New Testament Studies Held at Christ Church, Oxford 1961. Part I : The New Testament Scriptures* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 87), Berlin, Akademie-Verlag, 1968, p. 164-169 ; Walter GRUNDMANN, « Fragen der Komposition des lukanischen "Reiseberichts" », dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 50 (1959), p. 252-270 ; et Peter VON DER OSTEN-SACKEN, « Zur Christologie des lukanischen Reiseberichts », dans *Evangelische Theologie*, 33 (1973), p. 476-496.

mineur dans ces chapitres. En effet, depuis 9,36, Pierre, contrairement à Jacques et Jean, demeure dans le silence. Il continue ainsi à observer l'injonction émise par la voix issue de la nuée : « écoutez-le » (9,35). Cependant, son silence n'est pas synonyme d'absence. Les disciples, dont Pierre, font route avec Jésus[14]. C'est à eux que Jésus adresse une béatitude (10,23-24) et c'est « un de ses disciples » qui lui demande : « Seigneur, apprends-nous à prier, comme Jean aussi (l')a appris à ses disciples » (11,1). C'est à ses disciples que Jésus adresse la parabole de l'ami qui se laisse fléchir (11,5-8)[15] ainsi que son enseignement sur la prière de demande (11,9-13)[16]. Implicitement, Pierre est donc présent mais, se tenant avec les autres disciples, il se contente d'écouter les enseignements de Jésus sans intervenir.

Parmi les auditeurs de Jésus, le narrateur distingue deux groupes (Lc 12 et Lc 16)

Pendant la montée à Jérusalem, nous l'avons déjà dit[17], « la parole de Jésus prévaut sur les miracles »[18]. Or, jusqu'à la fin du chapitre 11, lorsque Jésus parle, il semble toujours n'y avoir qu'un seul auditoire devant lui[19]. Mais, en 12,1-13,9, le public visé est double : d'un côté on retrouve une foule hétérogène[20], de l'autre les disciples. Le narrateur précise en effet

---

14 C'est ce qu'indiquent les verbes de mouvement qui sont au pluriel ou dont le sujet est au pluriel : ἐπορεύθησαν (9,56), πορευομένων αὐτῶν (9,57), ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι ἀυτους (10,38).

15 En 11,1, « un de ses disciples lui dit : "Seigneur, apprends-nous à prier..." ». En 11,2, « Il *leur* dit » (εἶπεν δὲ αὐτοῖς) et en 11,5, de nouveau, « il *leur* dit » (καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς). Le αὐτούς de 11,5 se réfère donc certainement aux disciples.

16 κἀγὼ ὑμῖν λέγω (11,9). Le contexte indique que ce ὑμῖν se réfère aux disciples.

17 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 82-83.

18 « Introduction à l'évangile selon saint Luc », dans NT édition intégrale de la *TOB*, p. 183.

19 Il s'adresse successivement à Jacques et Jean (9,55), à trois disciples éventuels (9,57-62), aux soixante-douze (ou soixante-dix) autres qu'« il envoya devant sa face » (10,1), aux disciples (10,23-24), à un légiste (10,25-37), à Marthe et Marie (10,38-42), à nouveau aux disciples (11,1-13), à quelques gens de la foule (11,17-26), à une femme (11,27-28), aux foules (11,29-36), et enfin à un pharisien et à ses convives (11,37-54).

20 Avec Frank John MATERA, « Jesus' Journey to Jerusalem (Luke 9,51-19,46) : A Conflict with Israel », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 51 (1993), p. 68, il est intéressant de noter que si, « prior to the journey the Lukan narrator has generally portrayed the crowd in a favorable light, except for 7.31-35 which foreshadow the harsh rebuke of this discourse », dès la première mention de la foule pendant le voyage en 11,17-36, « the narrator says that some (τινές) from the crowd accused Jesus of casting out demons by Beelzebul while others (ἕτεροι) tested him by seeking a sign (11.15-16). The use of 'some' and 'others' indicates that the crowd is divided over the nature of Jesus' ministry. Thus the narrator does not portray the crowd as monolithic in its response to Jesus. Some, but not necessarily all, are in conflict with him ».

que, « la foule s'étant rassemblée par dizaines de mille, [...] il [Jésus] se mit à dire à ses disciples d'abord [...] » (12,1)[21]. « Jesus' discourse to the disciples establishes a contrast between the point of view which the disciples should espouse and the point of view of the Pharisees, described in the previous discourse »[22]. Le discours de Jésus à ses disciples contient d'ailleurs une prolepse qui indique à quel moment les disciples auront à soutenir le point de vue de Jésus en face de celui des pharisiens :

> Mais quand ils vous conduiront devant les synagogues, les magistrats et les autorités, ne vous inquiétez pas (de savoir) comment ou (avec) quoi vous vous défendrez ou quoi dire, car le Saint Esprit vous enseignera à cette heure-là ce qu'il faut dire (12,11-12)[23].

On assiste ensuite à un dialogue entre Jésus et un homme de la foule (12,13-14), après quoi Jésus « leur (πρὸς αὐτούς) dit : "Voyez et gardez-vous de toute cupidité [...]."» (12,15). « Or il leur (πρὸς αὐτούς) dit une parabole [...] » (12,16). Qui sont les gens désignés par les deux αὐτούς de 12,15-16 ? S'agit-il des disciples ou bien des gens de la foule ? Le texte ne le dit pas[24]. Quoi qu'il en soit, à partir de 12,22, Jésus se tourne à nouveau vers ses disciples. Cet autre discours aux disciples (12,22-40) s'achève avec une série de paraboles invitant à la vigilance dans l'attente du retour du Seigneur. C'est en réaction à la dernière de ces paraboles que Pierre brise le silence observé depuis 9,36 et adresse à nouveau la parole à Jésus.

---

21 Après la précision du narrateur en 12,1, Jésus insiste sur le fait qu'il parle à un ὑμῖν, à un « vous ». Voir 12,4 (ὑμῖν τοῖς φίλοις μου).5.5.8.

22 MATERA, « Jesus' Journey to Jerusalem », p. 69. Nous avons déjà parlé des cinq niveaux de point de vue établis par USPENSKY, *A Poetics of Composition* (voir ci-dessus, p. 99, note 50). Ici, ce sont des points de vue idéologiques qui s'affrontent. Comme le souligne A.G. VAN AARDE, « Narrative Point of View. An Ideological Reading of Luke 12:35-48 », dans *Neotestamentica*, 22 (1988), p. 237, « The ideological perspective (the perceptual dimension) in the communication act [... is] manipulating the reader in such a way that he/she agrees with the ideological perspective or rejects it ». Ici le lecteur est invité à adopter la perspective idéologique de Jésus et à rejeter celle des pharisiens.

23 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 125.

24 Pour MATERA, « Jesus' Journey to Jerusalem », p. 69, aux v.13-21, Jésus s'adresse à la foule.

Le même phénomène de dédoublement de l'auditoire de Jésus réapparaît un peu plus loin en Lc. « The longest speech in the journey narrative is found in 15.3-17.10. It is addressed in alterning fashion to the Pharisees and scribes, and to the disciples »[25]. Il ne s'agit donc plus de la foule et des disciples, comme c'était le cas en 12,1-13,9, mais bien des scribes et des pharisiens d'une part, et des disciples d'autre part. Ce phénomène de dédoublement de l'auditoire permet un rapprochement entre le dernier grand discours de Jésus (12,1-13,9) dans la première étape de la montée à Jérusalem (9,51-13,21) et son dernier grand discours (15,3-17,10) lors de la deuxième étape (13,22-17,10). Nous y reviendrons.

L'intervention de Pierre auprès du Seigneur (12,41)[26]

Juste après les paraboles de Jésus invitant les disciples à la vigilance (12,35-40), « Pierre dit : "Seigneur..." » (12,41). En 8,45 et en 9,33, Pierre s'était adressé à Jésus en l'appelant ἐπιστάτα, « maître ». Nous avions alors parlé d'un recul dans la foi de Pierre[27] puisque celui-ci avait auparavant donné à Jésus le titre de κύριε[28], « Seigneur » (5,8), et reconnu en lui « le Christ de Dieu » (9,20). Ici, Pierre revient au titre de κύριε qu'il avait donné à Jésus en 5,8, alors que « la stupeur [...] l'avait saisi [...] à cause de la pêche des poissons qu'ils

---

25 MATERA, « Jesus' Journey to Jerusalem », p. 72. En 15,3-32, Jésus s'adresse aux pharisiens et aux scribes qui murmuraient à cause du bon accueil réservé par Jésus aux pécheurs. En 16,1-13, il s'adresse à ses disciples. En 16,14-31, Jésus s'adresse aux « pharisiens amis de l'argent [qui] entendaient tout cela et [qui] se moquaient de lui » (16,14). Enfin en 17,1-10, il s'adresse de nouveau à ses disciples.

26 Contrairement à ce que nous avons fait jusqu'ici, nous n'avons pas pris le temps ici de préciser les limites et l'articulation de la péricope étudiée. C'est que cette péricope fait partie du long discours de Jésus qui s'étend de 12,1 à 13,9. Or, comme le signale TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume One*, p. 241, dans ce discours, « the shift of addressee may be the occasion for a shift of topic, but Jesus sometimes continues to speak on the same topic while relating it to the new audience (see 12:22-34 after 12:13-21 ; 16:14-15, 19-31 after 16,1-13), *or he may begin to speak on a new topic to the same audience (note the shift at 12:35)* » (c'est nous qui avons mis les italiques). « At 12:35 Jesus moves into eschatological exhortation without indication of a break » (p. 248). Avec la majorité des auteurs, nous voyons donc en 12,35-48 une section du long discours de Jésus, section qui traite de la vigilance et de la fidélité.

27 Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 158 et 193-194.

28 Sur l'emploi du titre κύριος en 12,41-42, voir Ignace De La POTTERIE, « Le titre κύριος appliqué à Jésus dans l'évangile de Luc », dans Albert DESCAMPS - André DE HALLEUX (directeurs), *Mélanges bibliques en hommage au R.P. Béda Rigaux*, Gembloux, Duculot, 1970, p. 141-143.

avaient pris » (5,9). Sur le plan des titres christologiques utilisés par Pierre, on peut donc parler d'une remontée dans sa foi.

À Jésus, de nouveau reconnu comme « Seigneur », Pierre demande : « (est-ce) à nous (que) tu dis cette parabole ou aussi à tous ? » (12,41). La question témoigne d'abord du sérieux avec lequel le personnage de Pierre s'est engagé dans le programme narratif proposé par la voix issue de la nuée en 9,35 : « écoutez-le ». Dans son effort d'écoute, Pierre est demeuré silencieux depuis ce temps. Voilà qu'il veut savoir si Jésus s'adresse seulement aux disciples[29] ou bien aussi à « la foule s'étant rassemblée par dizaines de mille » (12,1) ? Étant donné le dédoublement de l'auditoire dont nous avons parlé plus haut, la question de Pierre n'a rien de banal.

Il importe aussi de remarquer que la question de Pierre porte non pas sur l'ensemble des paraboles par lesquelles Jésus vient d'inviter à la vigilance, mais bien sur « cette parabole », c'est-à-dire la dernière en liste, celle de 12,39-40 : « Si le maître de maison avait su à quelle heure vient le voleur, il n'aurait pas souffert que sa maison fût percée. Vous aussi soyez prêts, parce que le Fils de l'homme vient à l'heure que vous ne pensez pas ».

Contrairement à 12,36-38, qui est plus une comparaison qu'une parabole à proprement parler[30] et où les auditeurs de Jésus sont invités à s'identifier « à des gens attendant leur maître quand il retourne des noces » (12,36), c'est-à-dire à des δοῦλοι, des « serviteurs »

---

29 Selon la note de la *Bible de Jérusalem*, et Franz PRAST, « Der Gleichniszyklus Lk 12,35-38.39-40.41-48 », dans *Presbyter und Evangelium in nachapostolischer Zeit : die Abschiedsrede des Paulus in Milet (Apg 20,17-38) in Rahmen der lukanischen Konzeption der Evangeliumsverkündigung* (Forschung zur Bibel, 29), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1979, p. 235, le « nous » de 12,41 désigne les apôtres. Mais il faut remonter à 9,10 pour retrouver la dernière mention des apôtres et à 9,12 pour retrouver la dernière mention des Douze. En revanche, il a été question à deux reprises des disciples au chapitre 12 (v. 1 et 22). Nous reviendrons plus loin sur la question de l'identité du « nous » de 12,41.

30 Joseph Augustine FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XXIV). Introduction, Translation and Notes* (Anchor Bible, 28a), Garden City, Doubleday, 1985, p. 985, note que « Bultmann (*History of the Synoptic Tradition* 118) regards vv. 37-38 as an allegorical development of the comparison made in v. 36, but he refuses to call it a parable ».

(12,37), en 12,39-40 on a l'impression que les auditeurs de la parabole sont invités à se reconnaître sous les traits du maître de maison (οἰκοδεσπότης) tandis que le Fils de l'homme semble prendre les traits d'un voleur. Si tel est bien le cas, la question de Pierre n'est pas tout à fait désintéressée. En effet, les autres occurrences de οἰκοδεσπότης en Lc (13,25 ; 14,21 ; 22,11) montrent bien que ce terme « denotes the "master of the house" who has control over the οἶκος in the widest sense. [...] The term has a Semitic parallel if not a model in the common בַּעַל־הַבַּיִת , which like the NT οἰκοδεσπότης denotes the owner of the house in the most comprehensive sense »[31]. Derrière la question de Pierre pourrait donc se dissimuler une sous-question : dans l'attente du retour du maître, qui sera le maître de maison, nous ou bien tous ?

Cependant, Jacques Dupont croit qu'en 12,39-40, « On ne compare pas le propriétaire et les disciples, le Fils de l'homme et le voleur ; la comparaison concerne deux situations, elle confronte deux rapports : les disciples doivent être prêts à la parousie comme le propriétaire par rapport à la venue du voleur »[32]. Mais, même alors, la question de Pierre peut avoir un motif intéressé. En effet, la parabole de 12,36-38 se termine avec une promesse inouïe adressée à « ces serviteurs que le maître, en revenant, trouverait veillant » (12,37) : « il se ceindra et les fera mettre à table et, passant (devant eux), les servira » (12,37). Autrement dit, le maître prendra la place de l'esclave et l'esclave la place du maître.

D'autre part, il importe de noter que la tâche du maître de maison en 12,39-40 est beaucoup plus difficile que celle des serviteurs de 12,36-38. Eux savaient que leur maître rentrerait certainement dans le courant de la nuit ; ils s'attendaient à son retour et pouvaient

---

31 Karl Heinrich RENGSTORF, « οἰκοδεσπότης », dans KITTEL (éditeur) - BROMILEY (traducteur), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. II, p. 49.

32 Jacques DUPONT, « La parabole du maître qui rentre dans la nuit (Mc 13,34-36) », dans DESCAMPS - DE HALLEUX (directeurs), *Mélanges Béda Rigaux*, p. 103. De même pour François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (9,51-14,35)* (Commentaire du Nouveau Testament, IIIb), Genève, Labor et Fides, 1996, p. 295, « Il s'agit bien, au v. 39, d'une parabole et non d'une comparaison ».

donc se tenir prêts à ouvrir dès que le maître frapperait. « Le propriétaire dévalisé ne pouvait pas savoir, lui, qu'un voleur viendrait ; il ne lui était évidemment pas possible d'être perpétuellement en alerte en prévision d'une telle éventualité »[33]. Pierre avait-il senti cette difficulté ? Sa question est-elle synonyme d'une crainte légitime envers la gravité de la tâche de celui qui doit protéger la maison ? Le texte ne le précise pas.

La réponse du Seigneur à Pierre (12,42-48)

En face de la proposition de Pierre en 9,33, Jésus était demeuré silencieux. Ici il répond à la question de Pierre et le narrateur précise que c'est à titre de Seigneur (ὁ κύριος) qu'il le fait :

> Quel est donc l'intendant fidèle et avisé (ὁ πιστὸς οἰκονόμος ὁ φρόνιμος), que le maître (ὁ κύριος) établira sur son service pour donner à temps la ration de blé ? Heureux ce serviteur (δοῦλος) que son maître en revenant trouvera agissant ainsi. Vraiment je vous dis qu'il l'établira sur tous ses biens. Mais si ce serviteur dit en son cœur : 'Mon maître tarde à revenir', et qu'il se mette à battre les serviteurs et les servantes, à manger et à boire et à s'enivrer, le maître de ce serviteur reviendra au jour qu'il n'attend pas et à l'heure qu'il ne connaît pas, et il le retranchera[34] et assignera son lot avec les infidèles (μετὰ τῶν ἀπίστων). Or ce serviteur-là qui a connu la volonté de son maître et n'a (rien) tenu prêt ou n'a (rien) fait suivant sa volonté, sera frappé de beaucoup (de coups) ; mais celui qui ne (l')a pas connu et fait (des choses) dignes de coups, (en) recevra peu. Tout (homme) à qui beaucoup a été donné, beaucoup lui sera demandé ; et à qui beaucoup a été confié, on lui réclamera davantage (12,42-48).

---

33 DUPONT, « La parabole du maître qui rentre dans la nuit », p. 110. Voir NOLLAND, *Luke II*, p. 702.

34 Littéralement : « il le coupera en deux ». Voir Otto BETZ, « The Dichotomized Servant and the end of Judas Iscariot (Light on the Dark Passages : Matthew 24,51 and parallel : Acts 1,8) » dans *Revue de Qumran*, 5 (1964), p. 43-58 ; Charles Harold DODD, *Les paraboles du Royaume de Dieu. Déjà là ou pas encore ?* (Parole de Dieu, 14 ; traduction française de *The Parables of the Kingdom* par Hélène Perret et S. De Bussy), Paris, Seuil, 1977, p. 132, note 8 ; Paul ELLINGWORTH, « Luke 12,46. Is there an Anti-Climax here ? », dans *Bible Translator*, 31 (1980), p. 242-243 ; Robert P. GORDON, « Word-Play and Verse-Order in 1 Samuel XXIV 5-82 », dans *Vetus Testamentum*, 40 (1990), p. 139-144 ; Kathleen WEBER, « Is There a Qumran Parallel to Matthew 24,51 || Luke 12,46 ? », dans *Revue de Qumran*, 16 (1995), p. 657-663.

La première impression est que Jésus ne répond pas vraiment à la question. Pourtant, sa réponse permet de conclure qu'en racontant la parabole de 12,39-40 il ne visait pas un « tous ». En effet, il ne parle pas de plusieurs intendants ou d'un intendant quelconque, mais bien de ὁ πιστὸς οἰκονόμος ὁ φρόνιμος, « le fidèle intendant, l'avisé » (12,42). Par sa réponse, « le Seigneur » indique sa volonté de se choisir un οἰκονόμος, un intendant. La tâche de ce dernier ne commence pas au moment où la parabole est racontée. C'est plus tard, au moment de son départ, que le maître l'« *établira* (καταστήσει) sur son service » (12,42). Dans la mesure où celui-ci se montrera πιστὸς et φρόνιμος, fidèle et avisé, le maître, dans un avenir encore plus éloigné, lors de son retour, « l'*établira* (καταστήσει) sur tous ses biens » (12,44) .

La tâche de cet intendant sera donc double. Dans un premier temps, entre le départ et le retour de son maître, entre l'ascension et la parousie, il aura une responsabilité envers les domestiques de la maison. La réponse de Jésus permet de corriger l'impression qui se dégageait de 12,39. Si l'οἰκοδεσπότης doit être considéré comme le propriétaire de la maison dont il est le maître, tel n'est pas le cas de l'οἰκονόμος. « Il s'agit ici de l'esclave qui distribue le travail ou la paye à ses compagnons »[35]. Son rôle n'est pas de prendre la place du maître. « As the interchangeability of οἰκονόμος and δοῦλος in Lk. 12:42, 43, 45 f. shows plainly, the reference [...] is to a בֶּן בַּיִת , a steward from among the slaves, who is over the whole household (θεραπεία) and sometimes the whole property of his master (τὰ ὑπάρχοντα) »[36]. Il demeure toutefois un serviteur, un esclave dont le maître de la parabole de 12,35-38 doit être le modèle d'action : il doit être le serviteur des serviteurs, l'esclave des esclaves. Il doit donner « à temps la ration de blé » (12,42) à chacun et chacune. En cela, la figure de l'intendant fidèle et avisé n'est pas sans rappeler celle de la

---

35 SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, p. 1094.

36 Otto MICHEL, « οἰκονόμος », dans KITTEL (éditeur) - BROMILEY (traducteur), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. V, p. 150.

belle-mère de Simon qui, après avoir été libérée d'une forte fièvre par Jésus, « se dressant à l'instant même [...] les servait » (4,39)[37]. La tâche de donner une ration de blé peut aussi être une analepse au récit de la multiplication des pains où Jésus déclare aux Douze : « Donnez-leur vous-mêmes à manger » (9,13) et où, « prenant les cinq pains [...] [il] (les) rompit et (les) donnait aux disciples pour (les) présenter à la foule » (9,16)[38].

S'il s'est acquitté correctement de cette première tâche, l'intendant en recevra une autre lors du retour de son maître. Parce que le retour du maître est en lien avec l'heure où « le Fils de l'homme vient » (12,40), parce que ce retour implique un jugement positif (12,43-44) ou négatif (12,46), on peut conclure qu'il s'agit du jour où « ils verront *le Fils de l'homme venant dans une nuée* (Dn 7,13) avec puissance et grande gloire » (21,27). L'intendance de tous les biens du maître promise à l'intendant fidèle et avisé qui se sera correctement acquitté de sa première tâche est donc une tâche eschatologique[39].

L'intendant fidèle et avisé et l'intendant injuste qui agit de façon avisée

En soulignant le fait que, en 12,1-13,9, Jésus s'adresse à un auditoire double, nous notions que le même phénomène se produisait lors du plus long discours de Jésus pendant la montée en 15,3-17,10. Nous parlions alors d'un rapprochement possible entre les deux discours[40]. Or, dans chacun de ces discours, quand il s'adresse à ses disciples, Jésus parle d'un intendant : 12,42-48 et 16,1-8 marquent les deux seuls textes de l'œuvre de Luc où l'on

---

37 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 92-93.

38 Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 163-164.

39 Andrew Jacob MATTILL, « Not a Lost Cause : Parables of Watchfulness (Luke 12:35-48) », dans *Luke and the Last Things*, p. 85, fait remarquer que « Some [...] deny that Luke in these parables has in mind the parousia at the end of the world. Rather he is exhorting to readiness for the judgement which is always in process, or to the return of Jesus at the death of each apostle ». Mattill ajoute avec justesse : « such interpretations overlook the many end-time allusions in the surrounding Lukan apocalypse (12:1-13:35) ».

40 Voir ci-dessus, p. 209-210.

retrouve le terme οἰκονόμος[41]. Il semble donc tout indiqué de comparer ces deux intendants[42].

Une première différence entre les deux personnages réside dans leur statut social. L'intendant de 12,42-48 est un esclave, un serviteur en charge des autres serviteurs et servantes. Cependant, au dire de Spicq, l'intendant de 16,1-8 « n'est pas un esclave [...] mais un homme libre ; c'est le régisseur d'une grande propriété, coupable de malversation financière »[43]. Il est vrai que le raisonnement de l'intendant en 16,3-4 laisse entendre qu'il sera libre de décider de ce qu'il fera quand il sera relevé de l'intendance. Mais 16,1 précise qu'un homme riche « avait un intendant ». L'intendant faisait-il partie de ses possessions à titre d'esclave ? De plus le titre de κύριος, « maître », est donné quatre fois à cet homme riche (16,3.5.5.8), dont deux fois par l'intendant lui-même. Enfin, dans son application de la parabole à la situation des disciples, Jésus déclare qu'« aucun domestique ne peut servir deux maîtres » (16,13). Il demeure donc difficile de savoir si 16,1-8 parle d'un esclave ou d'un homme libre. Quoi qu'il en soit, l'intendant de Lc 16 semble avoir une plus grande marge de manœuvre que l'intendant de Lc 12.

Une seconde différence est à situer au niveau des tâches respectives des intendants. La tâche de l'intendant du chapitre 12 le met en rapport avec les autres serviteurs de son maître. On lui promet la gérance des biens matériels lors du retour de son maître, à condition

---

41 Dans la structure chiasmique établie par Josep RIUS-CAMPS, « Lc 10,25-18,30 : una perfecta estructura concèntrica dins la Secció del viatge (9,51-19,46) », dans *Revista Catalana de Teologia*, 8 (1983), p. 283-358, 12,1-53 correspond à 16,1-17,10, ce qui semble favoriser le rapprochement proposé ici. Mais, dans le détail de son analyse, RIUS-CAMPS voit plutôt une correspondance entre 12,41-53 et 17,5-10 (voir p. 323-327).

42 Voir Charles H. TALBERT, *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts* (Society of Biblical Literature Monograph Series, 20), Missoula, Scholars Press, 1974, p. 52 et 55, qui met en parallèle Lc 12,1-48 et Lc 16. Ces deux sections « contain the three themes : (1) the threat of hell, (2) riches, and (3) faithful or unfaithful stewardship. These themes are found in this order in ch. 12 and in inverse order in ch. 16 » (p. 55), de sorte que, dans ce parallèle, 12,35-48 correspond à 16,1-18 (voir p. 52). Voir aussi Horbert K. FARRELL, « The Structure and Theology of Luke's Central Section », dans *Trinity Journal*, 7 (1986), p. 42-43.

43 SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, p. 1096.

qu'il se soit bien acquitté de sa première tâche. L'intendant du chapitre 16 ne semble pas avoir de contacts avec d'autres serviteurs. La gérance des biens matériels de son maître lui a déjà été confiée. Et si, comme l'intendant de 12,42-48, il manipule le blé, ce n'est pas pour que chaque serviteur reçoive à temps sa ration, mais pour s'assurer que le blé qui est dû à son maître soit remboursé. Cependant, il s'est montré indigne de la confiance de son maître puisqu'il est « dénoncé comme dissipant ses biens » (16,1). À cause de cela, l'intendance lui est retirée.

La différence la plus importante entre les deux intendants demeure la fidélité. En 12,42, le Seigneur demande : « Quel est donc l'intendant fidèle (πιστὸς), avisé (φρόνιμος), que le maître établira sur son service » ? La fidélité de ce premier intendant se manifeste en ce qu'il connaît la volonté de son maître et agit en conséquence (voir 12,47). Si tel n'est pas le cas, son maître « assignera son lot avec les infidèles » (12, 46). Comme le premier intendant, le second est capable d'agir « de façon avisée » (16,8 : φρονίμως ἐποίησεν). Mais, alors que le premier est un « intendant fidèle » (12,42), le second est « intendant de l'injustice »[44] (16, 8). Malgré cela, à la fin de la parabole, son maître fait son éloge! Après avoir raconté la parabole de l'intendant injuste, Jésus invite d'ailleurs ses disciples à la fidélité : « Si donc vous n'avez pas été fidèles (πιστοὶ) pour l'argent injuste, qui vous confiera le véritable ? et si vous n'avez pas été fidèles (πιστοὶ) pour celui d'un autre, qui vous donnera le vôtre ? » (16,11-12). Jésus invite par là tous ses disciples à être avisés bien sûr, mais à l'être dans la justice et non dans l'injustice.

Cette invitation renvoie directement à la parabole des mines qui se trouve tout à la fin de la montée à Jérusalem. Dans cette parabole, le premier des dix serviteurs à avoir reçu une mine se présente au retour de son maître en disant : « Maître, ta mine a rapporté dix mines »

---

44 Traduction littérale de τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας. Voir sœur JEANNE D'ARC, *Évangile selon Luc*, p. 134.

(19,16). Le maître lui répond : « (C'est) bien, certes, bon serviteur, puisque en très petite chose tu as été fidèle (πιστὸς), aie autorité sur dix villes » (19,17) Mais à celui qui n'a pas fait profiter ce qu'il avait reçu, le maître déclare : « De ta bouche je te juge, mauvais serviteur » (19,22). Ce lien entre la parabole du gérant malhonnête (16,1-13) et celle des mines (19,11-27) vient donc nous redire que ce que le Seigneur exige de ses serviteurs dans la gestion des biens qui leur sont confiés, c'est la fidélité.

« Quel est donc l'intendant fidèle et avisé » (Lc 12,42) ?

Les liens découverts entre la réponse de Jésus à Pierre (12,42-48), la parabole de 16,1-13 et celle de 19,11-27 peuvent-ils aider à préciser l'identité de celui à qui sera confiée l'intendance ? Qui donc « le Seigneur » vise-t-il quand il parle du « fidèle intendant, l'avisé » (12,42) ? S'agit-il d'un groupe restreint de disciples ou bien de leur ensemble ? Du fait que Jésus a déjà envoyé les Douze (9,1-6) et les soixante-douze (ou soixante-dix) disciples (10,1-20) en mission, faut-il voir dans ces deux groupes les intendants que le maître a établis « sur son service » (12,32) ? Faut-il restreindre davantage et limiter le « nous » de 12,41 aux douze apôtres ou bien au trio que sont Pierre, Jean et Jacques ? Faut-il conclure que l'intendant dont parle le Seigneur est Pierre et lui seul ?

Certains indices plaident en faveur d'une identification de l'intendant avec le seul Pierre. D'abord, la réponse de Jésus aux v. 42-46 parle toujours d'un intendant au singulier. Ensuite, si les v. 47-48 semblent opérer un élargissement en appliquant le principe énoncé aux v. 43-46 à tout serviteur, qu'il connaisse ou non la volonté de son maître, il n'en demeure pas moins que le mot δοῦλος, « serviteur » y est utilisé au singulier. Enfin, nous l'avons souligné plus haut, le service de cet intendant commencera lorsque le maître partira pour les noces (12,35) et durera jusqu'à son retour eschatologique. Cela permet un

rapprochement de plus avec Pierre. En effet la mission confiée à Pierre et ses compagnons en 5,10 a, elle aussi, une connotation eschatologique[45].

D'autres indices invitent cependant à ne pas limiter la figure de l'intendant au seul Pierre. Premièrement, la question de Pierre opposait un « nous » à un « tous » sans parler d'un « moi ». En second lieu, l'usage que fait Paul de οἰκονόμος en 1 Co 4,1-2 et en Tt 1.7 montre que, assez tôt, « Christian officebearers were called οἰκονόμοι of God »[46]. Le titre n'était pas réservé qu'au seul Pierre. De plus, le verbe καθίστημι, « établir », utilisé en 12,42.44 à propos de l'intendant fidèle et avisé, se retrouve en Ac 6,3 où il est question d'établir sept hommes pour le service des tables. En quatrième lieu, les v. 47-48 semblent indiquer un élargissement du public visé par les paroles du Seigneur. La référence au serviteur « qui a connu la volonté de son maître » est une analepse renvoyant à 8,10, où Jésus dit à ses disciples : « À vous il a été donné *de connaître* les mystères du royaume de Dieu, mais à ceux-là du dehors tout arrive en paraboles ». Enfin, il est possible de faire un rapprochement entre le sort promis à l'intendant qui se met « à battre les serviteurs et les servantes, à manger et à boire et à s'enivrer » (12,45) et le sort de Judas décrit par Pierre

---

45 Voir ci-dessus, « Une mission qui commence maintenant et qui doit durer », chapitre 2, p. 116-119. En comparant Lc 12,41-46 avec Mt 24,45-51, MUSSNER, *Petrus und Paulus*, p. 24, souligne que « bei Mt antwortet Jesus : "Wer ist nun der treue und kluge *Knecht* (δοῦλος), den der Herr über seine Dienerschaft *gesetzt hat* (κατέστησεν) ?", bei Lk : "Wer ist nun der treue und kluge *Verwalter* (οἰκονόμος), den der Herr über seine Dienerschaft *setzen wird* (καταστήσει) ?" ». De cela il conclut : « Es scheint, daß Lk hier Petrus zum speziellen Adressaten der Antwort Jesu macht ».

46 Horz KUHLI, « οἰκονόμος », dans BALZ - SCHNEIDER (éditeurs), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. II, p. 499. Voir aussi Wilfred TOOLEY, « Stewards of God. An Examination of the Terms OIKONOMOΣ and OIKONOMIA in the New Testament », dans *Scottish Journal of Theology*, 19 (1966), p. 74-86. Pour Augustin GEORGE, « L'attente du Seigneur qui revient (Lc 12) », dans *Assemblées du Seigneur* (Nouvelle série), 50 (1974), p. 68, « Deux traits propres à Luc montrent que celui-ci pense aux dirigeants de l'Église : il donne à l'intendant le titre d'*oikonomos* déjà appliqué par Paul à lui-même et à Apollos (1 Co 4,1-2) ; et il situe dans l'avenir l'institution de l'intendant ». Pour Heinz SCHÜRMANN, « Die zwei unterschiedlichen Berufungen, Dienste und Lebensweisen im Presbyterium », dans *Studia Moralia*, 15 (1977 : « "In libertatem vocati estis" (Gal 5,13). Miscellanea Bernard Häring expleto sexagesimo quinto aetatis anno a collegis et ex-alumnis in donum natalitium oblata »), p. 407 : « Es dürfte aber sicher sein, daß Lukas dabei nicht nur an die "zwölf Apostel" gedacht hat, sondern an alle, die zu seiner Zeit in eine verantwortliche Stellung über die Christusglaübigen "gesestzt" sind ».

dans les Actes[47]. À un tel intendant, le Seigneur promet que son maître « le coupera en deux » (12,46 : διχοτομήσει αὐτόν)[48]. Quant à Judas, il « acquit un champ avec le salaire de l'injustice (voir 16,8) et, [tombé] la tête en avant, il craqua par le milieu (ἐλάκησεν μέσος) » (Ac 1,18). De sorte que Judas et, avec lui, les Douze feraient partie du groupe des intendants.

Il est donc difficile de trancher. L'intendant de 12,43-46 ne vise-t-il que Pierre ou englobe-t-il aussi tous ceux à qui sera éventuellement confié un ministère dans l'Église ? Il nous semble que, comme c'était le cas en 5,1-11, la réponse de Jésus s'adresse d'abord à Pierre mais qu'elle ne se limite pas à lui. Elle concerne sûrement les Douze dont Judas faisait partie ainsi que les responsables des communautés chrétiennes qui, très tôt, seront appelés οἰκονόμοι. Comme le signale Bovon, « le v. 48b distingue celui qui a *reçu* (ᾧ ἐδόθη, « à qui a été donné »), c'est-à-dire tout serviteur, et celui à qui le maître a *confié* une direction particulière (ᾧ παρέθεντο, « à qui a été confié »), c'est-à-dire chaque responsable »[49]. Malgré ce qu'en disent Bossuyt et Radermakers[50] ainsi que Bock[51], il semble donc que le « nous » de la question de Pierre et l'intendant de la réponse du Seigneur sont des expressions qui ne désignent pas l'ensemble des disciples mais bien les éventuels responsables de la communauté chrétienne, dont Pierre et les Douze[52].

---

47 Voir BETZ, « The Dichotomized Servant », p. 49-51.

48 Voir ci-dessus, note 34.

49 BOVON, *L'évangile selon saint Luc (9,51-14,35)*, p. 288. Dans la même veine, EVANS, *Saint Luke*, p. 538, note que « *commit, paratithenai*, in the sense of 'to entrust for safe keeping', is found elsewhere in the NT only in connection with Christian ministers (1 Tim 1,18 ; 2 Tim 2,2, 'entrust these things to faithful men' ; for the corresponding noun, *parathêke* = 'the deposit of teaching', cf. 1 Tim 6,20 ; 2 Tim 1,12-14) ».

50 Pour BOSSUYT - RADERMAKERS, *Jésus, Parole de la grâce selon saint Luc, 2*, p. 312, la réponse à la question de Pierre se trouve en Lc 12,45-48 : « il s'agit bien de "tous" (cfr. v. 48 : *panti dé hôi* = "tout homme à qui") ».

51 Pour BOCK, *Luke*, p. 232, « It would appear that Jesus has in mind all the disciples, not just the leaders and not all humanity ».

52 C'est aussi la position prise par Stephen G. WILSON, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (Society for New Testament Studies Monograph Series, 23), Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p. 74 : « by means of Peter's question, Luke 'contemporizes' his material ; the answer given to Peter is used by Luke as a warning to all the Church leaders of his time ».

Les conséquences de cette question sur l'évolution de la figure de Pierre

En quoi la question de Pierre et la réponse du Seigneur font-elles progresser la figure de Pierre dans la trame de Lc ? La question de Pierre marque d'abord une avancée dans sa foi. Après lui avoir donné à deux reprises le titre de « maître » (ἐπιστάτα : 8,45 ; 9,33), Pierre appelle maintenant Jésus « Seigneur » (κύριε). La perception que Pierre manifeste de Jésus en lui donnant ce titre se trouve sanctionnée positivement par le narrateur omniscient qui, au v. 42, l'appelle lui aussi « le Seigneur ». La question de Pierre manifeste aussi qu'il prend au sérieux le devoir qui lui incombe depuis 9,35, à savoir : écouter Jésus. Dans le contexte de Lc 12, où Jésus s'adresse à un public varié, cette question est loin d'être inutile. Ce sont là autant d'éléments positifs à mettre au crédit de la figure de Pierre.

D'autre part, la question de Pierre n'est pas tout à fait désintéressée. Ou bien Pierre veut savoir si la récompense promise par Jésus en 12,37 est réservée au « nous » dont il fait partie, ou bien il veut vérifier si c'est bien ce « nous » qui prendra la place du maître de maison après son départ. Quoi qu'il en soit, la question de Pierre souligne aussi le fait que le maître de maison de 12,39 est en face d'un défi plus sérieux que les serviteurs de 12,36-38.

La réponse de Jésus, quant à elle, invite Pierre et ce « nous » dont il fait partie à se rappeler qu'ils sont des serviteurs. Leur rôle d'intendance n'en est pas un de substitution du maître de maison ; ils demeurent des serviteurs, des esclaves. À ce propos, le parallèle entre 12,37, qui fait partie d'une parabole adressée à tous les disciples, et 12,43-44, qui fait partie de ce que Jésus dit à propos de l'intendant fidèle et avisé, est éloquent :

12,37 : Heureux ce*s* serviteur*s*	12,43 : Heureux ce serviteur
que *le* maître, en revenant	que *son* maître, en revenant
trouvera *veillant*.	trouvera *agissant ainsi*.
En vérité je vous dis que	12,44 : *Vraiment* je vous dis que
il se ceindra et les fera mettre à table	*il l'établira sur tous ses biens.*
et, passant (devant eux), les servira.	

Ce sont donc tous les serviteurs qui doivent veiller. Mais, parmi eux, ceux qui sont choisis pour être οἰκονόμοι ont, en plus de cela, une double mission. Entre le départ du Seigneur et son retour, ils doivent veiller sur les autres serviteurs et servantes, pour leur donner en temps leur ration de blé. Quand le maître reviendra, s'ils ont été trouvés fidèles et avisés, on leur confiera une autre tâche, une tâche eschatologique.

En 5,10, Jésus avait confié à Pierre la mission de capturer des hommes pour leur rendre la vie. Il est maintenant question de maintenir la vie en distribuant en temps voulu à chacun et chacune la ration de blé. De sorte que se dessinent maintenant deux pôles de la mission de Pierre : un pôle missionnaire (capturer des hommes pour leur rendre la vie) et un pôle pastoral (maintenir la vie des autres serviteurs). Une troisième dimension de la mission de Pierre semble réservée pour la fin des temps : être établi sur tous les biens de son maître.

Comme c'était le cas pour le pôle missionnaire, Pierre n'est pas seul dans le pôle pastoral de sa mission. Il fait partie d'un « nous » qui ont une charge plus lourde que les autres disciples et de qui seront exigées une grande vigilance et une grande fidélité. En effet, « Tout (homme) à qui beaucoup a été donné, beaucoup lui sera demandé ; et à qui beaucoup a été confié, on lui réclamera davantage » (12,48). « L'économe, si étendus que soient ses pouvoirs, n'est pas le propriétaire des trésors de vérité et de grâce qui lui sont confiés ; il doit les gérer en gardant conscience de cette dépendance et de la reddition des comptes qui lui sera demandée. D'où son obligation d'être fidèle »[53].

Or, pour acquérir cette haute fidélité, ceux qui sont appelés à l'intendance et, avec eux, les autres disciples sont invités à adopter le point de vue de Jésus plutôt que celui des pharisiens et des scribes. Comme le signale Matera à propos du discours de Jésus en 15,3-17,10, l'alternance entre les pharisiens et les disciples comme public visé par ce discours

---

53 SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, p. 1099.

« invites the reader to compare two groups. [...] There is a sharp contrast between the evaluative point of view of Jesus and that of the Pharisees »[54]. Cela s'applique aussi au chapitre 12, que le narrateur lucanien a fait précéder du commentaire suivant : « les scribes et les pharisiens commencèrent à lui en vouloir terriblement et à le provoquer sur beaucoup (de points), lui tendant des pièges pour surprendre quelque chose (sortant) de sa bouche » (11,53-54). D'où la première intervention de Jésus auprès de ses disciples au chapitre 12 : « Prenez garde pour vous-même au levain - qui est l'hypocrisie - des pharisiens » (12,1). « The purpose of a part of the central section is to show forth two ideological points of view in conflict with each other »[55]. Le lecteur, tout comme Pierre et ses compagnons, est confronté à un choix.

La petite question posée par Pierre au Seigneur en 12,41 fait donc faire un grand pas à la figure de Pierre dans l'œuvre de Luc. Mais elle annonce aussi que Pierre et ceux qui, avec lui, constituent le « nous » à qui Jésus confiera l'intendance, n'ont pas fini de lutter pour acquérir et adopter le point de vue idéologique de Jésus.

C. L'intervention de Pierre en Lc 18.28

Du bon usage des richesses

Nous venons tout juste de parler d'une confrontation de points de vue entre Jésus et les pharisiens. Or, un des sujets importants à propos duquel les deux points de vue se confrontent est celui des possessions. Le thème des possessions est d'ailleurs récurrent tout au long de la montée à Jérusalem.

---

54 MATERA, « Jesus' Journey to Jerusalem », p. 72-73.

55 James L. RESSEGUIE, « Point of View in the Central Section of Luke (9:51-19:44) », dans *Journal of the Evangelical Theological Society*, 25 (1982), p. 44. Voir ci-dessus, p. 209, note 22.

Ainsi, juste avant les paraboles sur la vigilance, quelqu'un de la foule dit à Jésus : « Maître (διδάσκαλε), dis à mon frère de partager avec moi l'héritage » (12,13). Jésus refuse (12,14) et profite de l'occasion pour inviter ses auditeurs à se garder de toute cupidité (12,15). Pour illustrer cette invitation, il raconte la parabole du riche insensé (12,16-21) et, en 12,22-32, il invite ses disciples à ne pas s'inquiéter « pour la vie de ce que vous mangerez, ni pour le corps de quoi vous vous vêtirez » (12,22). Il ajoute : « Vendez ce qui vous appartient et donnez(-le) en aumône. Faites-vous des bourses qui ne s'usent pas [...]. Car là où est votre trésor, là aussi sera votre cœur » (12,33-34).

Au chapitre 14, dans les déclarations qu'il fait aux foules nombreuses qui faisaient route avec lui (v. 25-35), Jésus précise que « tout (homme) d'entre vous qui ne renonce pas à tous ses biens ne peut être mon disciple » (v. 33)[56].

Au chapitre 16, après avoir raconté la parabole de l'intendant de l'injustice dont nous avons parlé plus haut (v. 1-8), Jésus avertit ses disciples : « Aucun domestique ne peut servir deux maîtres. [...] Vous ne pouvez pas servir Dieu et l'Argent » (v. 13). Le narrateur enchaîne : « Or les pharisiens *amis de l'argent* entendaient tout cela et ils se moquaient de lui » (v. 14). La réponse de Jésus aux moqueries des pharisiens se termine avec la parabole du riche et de Lazare (v. 19-31).

Le thème des possessions réapparaît au chapitre 18 dans la rencontre entre Jésus et un notable[57]. Celui-ci « l'interrogea disant : "Bon maître (διδάσκαλε), ayant fait quoi hériterai-je de la vie éternelle ?" Or Jésus lui dit : "Pourquoi m'appelles-tu bon ? Nul (n'est)

---

56 Cette affirmation demande toutefois à être tempérée. En Lc 19, Zachée, qui « était chef de publicains et [...] riche » (v. 2), « dit au Seigneur : "Voici la moitié de ce qui m'appartient, Seigneur, je (la) donne aux pauvres, et si j'ai fait quelque tort à quelqu'un, je (lui) rends le quadruple" » (v. 8). Le narrateur n'indique pas que Zachée soit devenu disciple de Jésus. Mais, bien qu'implicitement il conserve la moitié de ce qu'il possède, « Jésus lui dit : "Aujourd'hui (le) salut est arrivé à cette maison, puisque lui aussi est fils d'Abraham" » (v. 9).

57 Jean-Pierre GÉRARD, « Les riches dans la communauté lucanienne », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 71 (1995), p. 86, parle de Lc 18,18-30 et de Lc 19,1-10 comme de deux textes « qui semblent cristalliser les éléments du débat sur les possessions ».

bon sinon Dieu seul" » (v. 18-19). Jésus lui cite alors cinq commandements du décalogue (v. 20)[58]. Après que le notable lui eut déclaré avoir gardé tout cela dès la jeunesse[59], Jésus lui lance une invitation : « tout ce que tu as, vends(-le) et distribue(-le) aux pauvres[60], et tu auras un trésor dans (les) cieux ; et viens, suis-moi » (v. 22). « Mais lui, ayant entendu cela, devint tout triste, car il était fort riche » (v. 23).

Contrairement à ce qui se passe dans les textes parallèles de Mt 19,22 et de Mc 10,22, le narrateur lucanien ne précise pas que le notable « s'en alla ». Le fait qu'il « devint triste » n'implique pas nécessairement qu'il refuse l'invitation de Jésus. Mais, à partir de là, il ne joue plus un rôle actif dans le récit de sorte que le lecteur ne connaît pas la fin du programme narratif que Jésus propose au notable. En face de cette tristesse, Jésus déclare : « Combien difficilement ceux qui ont des richesses pénétreront dans le royaume de Dieu! » (v. 24).

Le narrateur attire alors l'attention sur la réaction des auditeurs qui s'exclament : « Et qui peut être sauvé ? » (18,26). La présence du notable parmi « ceux qui avaient entendu »[61] (18,26) incite la plupart des auteurs à ne pas identifier ceux-ci avec les disciples[62]. Cette

---

58 Voir Ex 20,12-16 et Dt 5,16-20.

59 Ce détail rapproche le notable des petits enfants dont Jésus vient à peine de dire : « (c'est) à de tels (qu')est le royaume de Dieu » (18,16).

60 Comme l'indique Vittorio FUSCO, *Povertà e sequela. La pericope sinottica della chiamata del ricco : Mc 10,17-31 parr.* (Studi biblici, 94), Brescia, Paideia, 1991, p. 112, « nel contesto generale del tema in *Lc.-At.*, è evidente che per Luca il ricco - con l'intervento dell'onnipotenza di Dio - si salva non necessariamente col difarsi di tutto in un solo colpo, ma attraverso un atteggiamento nuovo di condivisione ». C'est ce que semblent indiquer les termes διαδίδωμι (18,22) et τὰ ἴδια (18,28) que l'on retrouvera en Ac 4,32-37, le sommaire des Actes traitant du partage des biens. De même, pour Simon LÉGASSE, « L'interprétation de Luc (*Lc* 18,18-30) », dans *L'appel du riche (Marc 10,17-31 et parallèles). Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux* (Verbum Salutis, 3, collection annexe, 1), Paris, Beauchesne, 1966, p. 104, ce que Luc veut « ce n'est pas tant le dépouillement total que la renonciation à ce qui est *propre* au profit de la κοινωνία ecclésiale ».Voir aussi GÉRARD, « Les riches dans la communauté lucanienne », p. 71-106.

61 En 18,24, c'est ἰδὼν [...] αὐτὸν, « l'ayant vu », c'est-à-dire ayant vu le notable, que Jésus dit : « Combien difficilement ceux qui ont des richesses pénétreront dans le royaume de Dieu ! ».

62 Ainsi, pour Wolfgang TRILLING, « Tout quitter et suivre Jésus (Luc 18,18-30) », dans *L'annonce du Christ dans les évangiles synoptiques* (Lectio divina, 69), Paris, Cerf, 1971, p. 125, « Il ne s'agit pas du tout des disciples. Ce que Jésus dit ici ne s'adresse pas spécialement à eux mais à tout le monde ». De même, pour Jacques DUPONT, « Le riche notable (Lc 18,18-30) », dans *Les*

conclusion est sans doute motivée par une comparaison synoptique avec Mc 10,23-24 et Mt 19,23.25, versets qui mentionnent explicitement les disciples[63]. Mais comme ceux-ci sont explicitement mentionnés par le narrateur lucanien dans l'épisode précédent, qui traite aussi de l'entrée dans le Royaume de Dieu (18,15-17), et comme il n'y a pas de changement majeur de personnages, si ce n'est l'entrée en scène du notable au v. 18, les disciples font donc implicitement partie de « ceux qui avaient entendu » (v. 26).

Pierre intervient auprès de Jésus[64]

En 8,45, Pierre s'était démarqué des foules qui accompagnaient Jésus. Pendant que Jésus allait vers la maison de Jaïre, « les foules l'étouffaient » (8,42) et, après qu'« une femme, qui était en écoulement de sang » (8,43), « toucha la frange de son vêtement » (8,44), il demanda : « Qui (est) celui qui m'a touché ? » (8,45). C'est alors que, « Tous s'en défendant, Pierre dit : "Maître (ἐπιστάτα), les foules te serrent et te pressent" » (8,45).

Béatitudes, tome III, les évangélistes, Paris, Gabalda, 1973, p. 155, « Jésus parle aux "auditeurs" (οἱ ἀκούσαντες : 18,26) sans autre précision : des gens anonymes qui se trouvent là, aux côtés du riche notable. Les disciples n'entrent en scène qu'avec la question posée en leur nom par Pierre, au v. 28 ». Voir aussi, dans la même ligne, FUSCO, *Povertà e sequela*, p. 108 ; SCHWEIZER, *The Good News According to Luke*, p. 286 ; TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume One*, p. 121.

63 Voir LÉGASSE, « L'interprétation de Luc (*Lc* 18,18-30) », p. 98 et 103.

64 Comme dans le cas de 12,41 (voir ci-dessus, p. 210, note 26), nous ne passons que brièvement sur les limites et l'articulation de ce passage. En 18,18-23, un notable s'entretient avec Jésus. En 18,24-25, le notable est encore présent (voir ci-dessus, p. 225, note 61) mais il n'y a plus de dialogue, c'est Jésus qui parle à un public encore non identifié. 18,26-27 est parallèle à 18,28-30. Dans les deux cas, quelqu'un réagit à ce qu'a dit Jésus aux v. 24-25 et, en réponse, Jésus dit quelque chose d'autre. Ce parallèle invite à comparer la réaction de « ceux qui avaient entendu » (v. 26) à celle de Pierre. L'unité de 18,18-30 est soulignée par l'inclusion de ζωὴν αἰώνιον (v. 18 et 30). Le v. 31 marque d'ailleurs le début d'une autre péricope puisque Jésus s'y adresse aux Douze. Notre division correspond à peu de choses près à celle proposée par Claude COULOT, « La structuration de la péricope de l'homme riche et ses différentes lectures (Mc 10,17-31 ; Mt 19,16-30 ; Lc 18,18-30) », dans *Revue des Sciences Religieuses* (Strasbourg), 56 (1982), p. 241. Voir aussi COULOT, *Jésus et le disciple*, p. 103-106 ; Pauli HUUHTANEN, « Die Perikope vom 'reichen Jüngling' unter Berücksichtigung der Akzentuierungen des Lukas », dans Albert FUCHS (éditeur), *Theologie aus dem Norden* (Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Serie A, Band 2), Linz, Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, 1976, p. 79-98 ; Audax MUKANDARA, *Detachment in View of the Kingdom. A Biblical Theology of Lk 18:18-30* (Extractum ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate s. Theologiae), Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1992, p. 31. Pour une structure différente, voir DUPONT, « Le riche notable (Lc 18,18-30) », p. 154 ; Silvano FAUSTI, *Una comunità legge il Vangelo di Luca* (Lettura pastorale della Bibbia, 18), Bologna, Dehoniane, 1994, p. 610 ; GALIZZI, *Vangelo secondo Luca*, p. 360.

En Lc 18, Pierre se démarque encore de ceux qui, avec lui, avaient entendu Jésus déclarer : « il est plus facile (à) un chameau (d')entrer par un trou d'aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu » (v. 25). Alors que les autres auditeurs soulèvent la question de la possibilité du salut, Pierre affirme : « Voici (que) nous, ayant quitté nos biens, nous te suivîmes » (v. 28).

Contrairement à ce qui se passait en 12,41, Pierre ne donne ici aucun titre à Jésus. Mais, tout comme en 12,41, Pierre s'adresse à Jésus en utilisant la première personne du pluriel. Nous avons conclu notre étude de 12,41 en identifiant le « nous » de la question de Pierre avec les éventuels responsables de la communauté chrétienne, dont Pierre et les Douze[65]. Est-ce le cas ici ?

Notons d'abord que ceux dont parle Pierre en 18,28 ont quitté leur biens pour suivre Jésus : ἡμεῖς ἀφέντες τὰ ἴδια ἠκολουθήσαμέν σοι. Nous sommes donc en présence d'une analepse faisant référence à 5,11, où les pêcheurs, « ramenant les barques à terre, laissant tout (ἀφέντες πάντα), [...] le suivirent (ἠκολούθησαν αὐτῷ) ». Mais il demeure difficile d'identifier avec précision le sujet de ἠκολούθησαν en 5,11. « Simon-Pierre » (5,8), ainsi que « Jacques et Jean, les fils de Zébédée » (5,10), font sûrement partie de ceux qui, laissant tout, suivirent Jésus ce jour-là. Mais 5,7 signale aussi la présence de « leurs associés, dans l'autre barque ». Ces associés anonymes font sans doute aussi partie de ceux qui suivirent Jésus après la pêche miraculeuse. De sorte que cette analepse ne nous aide pas vraiment à préciser l'identité du « nous » de 18,28.

D'autre part, les pêcheurs de 5,11 ne sont pas les seuls à tout abandonner pour suivre Jésus. En 5,28, Lévi qui, chez Luc, ne fait pas partie des Douze, « quittant tout (καταλιπὼν πάντα), [...] le suivait (ἠκολούθει αὐτῷ) ».

---

65 Voir ci-dessus, p. 218-220.

De plus, en 9,23-25 c'est à tous que Jésus adresse une invitation qui ressemble à celle qu'il fera au notable en 18,22 :

> Si quelqu'un veut venir derrière moi, qu'il se renie lui-même, et qu'il se charge de sa croix chaque jour et qu'il me suive. Qui veut en effet sauver sa vie la perdra mais qui perd sa vie à cause de moi celui-là la sauvera. Quel avantage en effet (a) un homme en gagnant le monde entier mais en se perdant ou en se ruinant ?

Le fait de tout quitter ou de quitter ses biens pour suivre Jésus n'est donc pas l'apanage de Pierre et de ses compagnons. C'est une invitation qui est lancée par Jésus à quiconque désire le suivre. Il n'en demeure pas moins que le « nous » de l'intervention de Pierre en 18,28 invite à distinguer deux groupes de disciples[66].

D'un côté, il y a « ceux qui avaient entendu » (18,26) la réaction de Jésus à la tristesse du notable et qui posaient la question de la possibilité du salut. De l'autre côté, il y a ceux qui sont désignés par le « nous » de 18,28. À cause de l'analepse à 5,11, il est possible que ce « nous » désigne Pierre, Jean et Jacques, le trio dont nous avons déjà parlé[67]. À cause de la péricope qui suit où Jésus adresse la parole aux Douze (18,31-34), il est aussi possible que

---

66 En distinguant ici deux groupes de disciples, nous indiquons simplement qu'à ce moment dans la trame de Lc, il y a des disciples qui ont adopté le point de vue idéologique de Jésus concernant les possessions, tandis que d'autres ne l'ont pas adopté encore. Cependant, nous croyons que tous y sont appelés. Nous ne voulons donc pas reprendre la thèse mise de l'avant par Hans-Joachim DEGENHARDT, *Lukas Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften ; eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1965, selon laquelle Luc sépare les disciples en deux groupes : ceux qui continuent à posséder, pourvu qu'ils exercent la miséricorde, et ceux qui renoncent à tout, les itinérants et les sympathisants. Comme le signale GÉRARD, « Les riches dans la communauté lucanienne », p. 78, « Degenhardt faisait même remonter à l'existence terrestre de Jésus ce double mode d'adhésion au message salvifique. Cette thèse a reçu une approbation enthousiaste des uns et suscité l'indignation et le rejet des autres » (voir les notes 28 et 29 de GÉRARD). Nous ne voulons pas non plus reprendre l'exégèse classique de ce passage qui, en distinguant entre précepte et conseil, a vu ici un des fondements scripturaires de l'état monastique ou religieux. Avec Simon LÉGASSE, « L'appel du riche », dans En collaboration, *La pauvreté évangélique* (Lire la Bible, 27), Paris, Cerf, 1971, p. 67, nous croyons que « il semble impossible d'y voir l'indication d'un double degré de vie chrétienne, de deux états distincts au sein de l'Église, donc de faire de ce texte le fondement proprement dit de l'institution monastique ou religieuse ». Enfin, nous ne prenons pas position ici en face de la thèse de Gerd THEISSEN, « Wanderradikalismus. Literatur soziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum », dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 70 (1973), p. 245-271, pour qui il y avait dans l'Église primitive des charismatiques itinérants.

67 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 131.

ce « nous » désigne les apôtres[68]. Quelle que soit la solution retenue, il reste que Pierre fait partie de ce « nous ». Il fait partie de ce groupe de disciples qui ont déjà opté pour le point de vue idéologique de Jésus en ce qui a trait aux richesses. En cela, Pierre est, avec ses compagnons, un modèle à suivre pour tous les disciples de Jésus. Ce que Jésus exige de tout disciple et ce qu'il met lui-même en pratique[69], ils s'y sont conformés. L'invitation que Jésus vient de lancer au notable en 18,22, Pierre et ses compagnons l'ont accueillie. Ils ont relevé le défi : « Voici (que) nous, ayant quitté nos biens, nous te suivîmes » (18,28).

La réponse de Jésus à l'intervention de Pierre est d'ailleurs une sanction positive de cette affirmation : « En vérité, je vous dis qu'il n'est personne qui aura quitté maison[70] ou femme ou frères ou parents ou enfants à cause du royaume de Dieu[71], qui ne reçoive de nombreuses fois autant en ce temps-ci et dans le siècle à venir la vie éternelle » (18,29-30). En Lc 14, s'adressant aux foules nombreuses qui faisaient route avec lui (v. 25), Jésus avait déclaré : « Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père et sa mère et sa femme et ses enfants et ses frères et ses sœurs et même encore sa propre vie, il ne peut être mon disciple » (v. 26)[72]. C'est une recommandation qu'il avait lui-même mise en pratique (voir 8,19-21). Plus loin en Lc, Jésus verra même dans les familles naturelles des disciples une source possible de persécution (voir 21,16).

---

68 C'est la solution préconisée par TRILLING, « Tout quitter et suivre Jésus », p. 129 : « C'est une question particulière qui concerne les Apôtres et leur situation spéciale ».

69 Voir Lc 9,58.

70 Le fait d'abondonner sa maison peut être vu comme une prolepse de Ac 4,34.

71 Le royaume de Dieu est au cœur de l'enseignement de Jésus : voir Lc 4,43 ; 8,10 ; 9,11 ; 11,20 ; 13,18.20.28.29 ; 16,16 ; 17,20-21 ; 18,16-17.24-25.29 ; 21,31 ; 22,16.18 ; Ac 1,3. Il fait aussi partie de l'enseignement des Douze (Lc 9,2), des disciples (Lc 9,60 ; 10,9.11) et de l'Église (Ac 8,12 ; 14,22 ; 19,8 ; 28,23.31).

72 Comme c'était le cas pour 14,33 (voir ci-dessus, p. 224, note 56), on peut tempérer ces déclarations de Jésus à propos de haïr ou de quitter ses frères. En effet, quand il choisit douze disciples pour leur donner le nom d'apôtres (6,12-16), Jésus choisit à deux reprises des frères de sang : « Simon [...] et André son frère, et Jacques et Jean » (6,14), que 5,10 avait déjà identifiés comme « les fils de Zébédée », et donc implicitement comme des frères.

En abandonnant leurs biens et leurs familles et en suivant Jésus, Pierre et ceux qu'il représente ont pris au sérieux cette invitation, ils ont adopté le point de vue idéologique de Jésus. C'est pourquoi ce dernier leur promet de recevoir « de nombreuses fois autant en ce temps-ci » (18,30). Leur nouvelle famille sera celle de Jésus : « Ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et (la) pratiquent » (8,21)[73]. Et une fois Jésus parti, Pierre aura une responsabilité envers cette nouvelle famille : « quand tu seras revenu, affermis tes frères » (22,32). Nous reviendrons plus loin sur ce verset.

Pour le moment, nous nous limitons à signaler que ceux qui, comme Pierre et ses compagnons, ont tout quitté pour suivre Jésus, en plus de recevoir « de nombreuses fois autant en ce temps-ci » (18,30), recevront « dans le siècle à venir la vie éternelle » (18,30), cela même qu'avaient demandé le notable en 18,18 et, avant lui, un légiste en 10,25.

Les conséquences de cette intervention sur l'évolution de la figure de Pierre

En 8,45, lorsque Pierre s'était démarqué de ceux qui suivaient Jésus, nous avions conclu à un recul de sa foi[74]. Ce ne semble pas être le cas ici. En effet, Pierre et ses compagnons sont plutôt présentés comme des modèles. Tout comme en 12,41, on peut parler d'une avancée dans la foi de Pierre ou, tout au moins, d'un bilan positif. Cette évaluation positive faite par Pierre lui-même en 18,28 est confirmée par la réponse de Jésus en 18,29-30.

Comme c'était le cas avec l'intendant fidèle et avisé de 12,42-48, deux temps futurs sont ici envisagés par Jésus, un futur rapproché désigné par « ce temps-ci » et un futur plus éloigné désigné par « le siècle à venir » (18,30)[75]. Cependant, alors qu'en 12,42-48, les paroles de Jésus laissaient entrevoir pour Pierre et ses compagnons un mandat d'intendance

---

73 Notons cependant qu'en Ac 1,14, la mère et les frères de Jésus font partie de ceux et celles qui « étaient assidus ensemble dans la prière ». Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 145.

74 Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 157-159.

75 Voir FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, p. 1206.

qui commencerait avec le départ du maître et qui se poursuivrait sous une autre forme après son retour selon que la première partie du mandat aurait été bien remplie, ici aucune allusion n'est faite à une responsabilité ecclésiale pour Pierre et ses compagnons. C'est plutôt une double rétribution positive qui leur est promise en échange du fait que, ayant quitté tout ce qui était leur, ils ont suivi Jésus. « Du fait que Luc ne mentionne la récompense terrestre que brièvement et en termes généraux, la récompense de la "vie éternelle" à la fin des temps en reçoit un plus grand poids »[76].

Tout au plus peut-on relever une très subtile allusion au service. En effet, avant 5,11, Pierre et ses compagnons avaient un rang social respectable. Ils étaient « the kind of people who had their own boat and can earn their living with their own labour »[77]. Mais, à partir du moment où ils ont adopté le point de vue idéologique de Jésus, tout cela a changé : « Voici (que) nous, ayant quitté nos biens, nous te suivîmes » (18,28). Ce faisant, ils sont implicitement devenus des pauvres et sont donc visés par la première béatitude : « Heureux les pauvres, car vôtre est le royaume de Dieu » (6,20). À cause de cela, leur statut est devenu semblable à celui d'un esclave ou d'un enfant[78]. Ils peuvent ainsi se reconnaître sous les traits de l'intendant de 12,42-48, qui n'est en fait qu'un esclave ayant la responsabilité d'autres esclaves. Mais ce qui est davantage mis de l'avant par l'intervention de Pierre et la

---

76 TRILLING, « Tout quitter et suivre Jésus », p. 126.

77 Sjef VAN TILBORG, « An Interpretation from the Ideology of the Text », dans *Neotestamentica*, 22 (1988), p. 214-215.

78 « *Le petit* (gr. *païs* et son diminutif *païdion*) serait le garçon de 7 à 14 ans, celui en qui Jésus voit le type du vrai disciple, probablement en ce qu'il est, tel le pauvre, pleinement dépendant et qu'il reçoit tout comme un don et non pas comme un dû. [...] Terme signifiant aussi serviteur » (LÉON-DUFOUR, « enfant», dans *Dictionnaire du Nouveau Testament*, p. 231). Il est intéressant de remarquer que, juste avant sa rencontre avec le notable en 18,18, Jésus rappelle aux disciples qui rabrouaient les bébés (18,15 : τὰ βρέφη) : « Laissez les petits enfants (τὰ παιδία) venir à moi, et ne les empêchez pas, *car (c'est) à de tels (qu')est le royaume de Dieu* » (18,16). Comme le signale DUPONT, « Le riche notable (Lc 18,18-30) », p. 154, « dans l'esprit de Luc, l'épisode du riche notable, comme celui des petits enfants, se rapporte à la question de savoir qui "entrera dans le Royaume de Dieu" (18,17.24.25) ou, ce qui revient au même, qui "héritera de la vie éternelle" (18,18.30) ».

réponse de Jésus en 18,28-30, c'est le fait que Pierre et ses compagnons se sont résolument engagés sur le chemin que doit emprunter quiconque veut suivre Jésus en tant que disciple.

Il importe cependant de noter que, si une partie du chemin a été faite, il en reste encore à faire. Si Pierre et ses compagnons ont adopté le point de vue idéologique de Jésus concernant les possessions, ils sont loin d'avoir adopté son point de vue concernant la nécessité de sa mort. C'est ce qu'indique très clairement l'épisode qui suit immédiatement l'échange entre Pierre et Jésus :

> Or, ayant pris avec (lui) les Douze, il leur dit : « Voici que nous montons à Jérusalem et que sera accompli tout ce qui a été écrit par les Prophètes au sujet du Fils de l'homme. Car il sera livré aux païens et bafoué et outragé et couvert de crachats ; et, (l')ayant flagellé, ils le tueront et le troisième jour il se lèvera (des morts) ». *Et eux ne comprirent rien à cela ; et cette parole était cachée d'eux, et ils ne savaient pas ce qui était dit* (18,31-34).

Ce faisant, ils sont dans une situation semblable à celle de Marie et Joseph lorsqu'ils retrouvèrent le jeune Jésus dans le temple : « Et eux ne comprirent pas la parole qu'il leur dit » (2,50)[79]. Cette incompréhension et ce non-savoir des Douze se manifestent aussi dans les textes qui parlent de Pierre dans le cadre de la passion.

D. Pierre à l'heure de la Passion (Lc 22-23)

Le ministère de Jésus dans le temple (Lc 19,45-21,38)

En cherchant plus haut à préciser les limites de la montée à Jérusalem, nous avons parlé de 19,45-21,36 comme d'événements se déroulant dans le temple de Jérusalem. Bien que les disciples soient mentionnés à trois reprises pendant la procession d'entrée à Jérusalem (19,29.37.39), une fois Jésus dans le temple, le narrateur ne signale pas leur présence avant 20,45-46 (« Or, comme tout le peuple l'écoutait, il [Jésus] dit aux disciples : "Méfiez-vous

---

79 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 90, note 23.

des scribes..." »), versets dont la formulation ne manque pas de nous rappeler celle de 12,1 (« Sur ces entrefaites, la foule s'étant rassemblée [...] il se mit à dire à ses disciples d'abord : "Prenez garde pour vous-même au levain – qui est l'hypocrisie – des pharisiens" »)[80].

Il n'est ensuite plus explicitement question des disciples pendant le ministère de Jésus au temple. Le discours de Jésus sur la ruine de Jérusalem (21,5-36) s'adresse à « certains [qui] disaient à propos du temple qu'il était orné de belles pierres et d'offrandes votives » (21,5). Qui sont alors les interlocuteurs de Jésus ? Peut-être s'agit-il des disciples. Ce sont eux qui sont les derniers interlocuteurs de Jésus que le narrateur a clairement identifiés en 20,45[81]. Peut-être s'agit-il également du peuple puisque, toujours en 20,45, le narrateur a précisé que « tout le peuple l'écoutait »[82]. Il est impossible de préciser davantage. Quoi qu'il en soit, dans les deux derniers versets du chapitre 21, le narrateur offre un résumé de l'activité de Jésus depuis son entrée à Jérusalem : « pendant les jours, il enseignait dans le temple, mais, les nuits, sortant, il séjournait au mont dit des Oliviers. Mais à l'aurore, de nouveau, il arrivait au temple et tout le peuple venait vers lui et, assis, il les enseignait » (v. 37-38). Ce résumé vient clore une première partie de la dernière section de l'évangile de Luc : le ministère de Jésus dans le temple, partie pendant laquelle Pierre demeure présent sans être nommé.

---

80 Voir ci-dessus, p. 208-210.

81 Un détail plaide cependant contre cette hypothèse : le fait que les interlocuteurs de Jésus s'adressent à lui en l'appelant διδάσκαλε. En Lc, ce titre ne se trouve pas sur les lèvres des disciples qui l'appellent plutôt ἐπιστάτα (5,5 ; 8,24.45 ; 9,33.49). Toutefois, cette règle n'est pas rigoureusement suivie par le narrateur lucanien : en 17,13, ce sont dix lépreux qui s'adressent à Jésus en l'appelant ἐπιστάτα. Et en 22,11, Jésus donne à Pierre et Jean l'instruction de dire au maître de maison : « Le Maître (ὁ διδάσκαλος) te dit : "Où est la salle..." ». Voilà pourquoi nous maintenons notre hypothèse, à savoir que les premiers destinataires du discours de Jésus en Lc 21 sont les disciples.

82 C'est sans doute à cause de cela que la note v du NT édition intégrale de la *TOB*, p. 265, affirme : « Chez Mt et Mc, ce discours est réservé aux disciples, sur le mont des Oliviers ; chez Lc, il s'adresse au peuple, dans le Temple ». Voir aussi 21,38.

Unité et articulation de Lc 22-23

Comme le remarque Ó Fearghail à propos des derniers chapitres de Lc, « given the setting of these chapters in and about Jerusalem a geographical principle of arrangement seems unlikely. Temporal indications [...] represent a more promising avenue »[83]. Or, le chapitre 22 s'ouvre sur une telle indication temporelle : « approchait la fête des Azymes appelée la Pâque » (v. 1). 22,2-6 fait ensuite état du complot contre Jésus entre les grands prêtres, les scribes et « Judas, appelé Iscariote, du nombre des Douze » (v. 3), en qui « Satan entra » (v. 3). Au v. 7, la fête qui approchait (v. 1) est maintenant arrivée : « Or vint le jour des Azymes où il fallait immoler la Pâque ». Il importe de rappeler à nouveau ici que, pour les Juifs du temps de Jésus, « la journée commençait avec l'apparition de la lune et durait jusqu'au lendemain soir »[84]. Donc, bien que Lc 22,66 précise que « le jour fut arrivé », la journée qui commence en 22,7 ne se termine qu'en 23,54, moment où « le sabbat commençait à luire ».

Avec Ó Fearghail[85], nous pouvons donc voir en 22,1-23,56, la deuxième partie de la dernière section de l'évangile de Luc : « le jour des Azymes où il fallait immoler la Pâque » (22,7)[86]. Ce jour des Azymes est présenté par le narrateur en deux temps. En 22,7-65, tout se passe de nuit, « c'est la puissance des ténèbres » (22,53). Ce n'est que pendant la partie nocturne de la fête que le narrateur nous montre Pierre en train d'agir. En 22,66-23,54, tout se passe de jour, mais un jour marqué par les ténèbres puisque, à compter de la sixième

---

83 Ó FEARGHAIL, *The Introduction to Luke-Acts*, p. 63.

84 LÉON-DUFOUR, « jour », dans *Dictionnaire du Nouveau Testament*, p. 327. Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 87, note 20.

85 Voir Ó FEARGHAIL, *The Introduction to Luke-Acts*, p. 64-66.

86 C'est aussi la division proposée par Simon LÉGASSE, *Le procès de Jésus. II. La passion dans les quatre évangiles* (Lectio Divina, Commentaires, 3), Paris, Cerf, 1995, p. 324 : « La troisième partie [de l'évangile de Luc] comprend d'abord l'arrivée à Jérusalem et le ministère au Temple (19,28-21,38) ou, selon un autre choix des critiques, seulement ce dernier (19,45-21,38), puis le récit de la passion (22,1-23,56), enfin les épisodes consacrés à la Résurrection et à l'Ascension (24,1-53) ».

heure, « l'obscurité se fit sur le pays tout entier, jusqu'à la neuvième heure, le soleil s'étant éclipsé » (23,44-45)[87].

La préparation de la Pâque (Lc 22,7-13)[88]

« Or vint le jour des Azymes, où il fallait immoler la Pâque » (22,7)[89]. Le narrateur souligne la nécessité d'immoler la Pâque par ἔδει, l'imparfait de δεῖ. Or, « in the NT statements with δεῖ are normally understood more or less as divine decrees »[90]. Cela est particulièrement vrai en Lc où « Jesus sees His whole life and activity and passion under this will of God comprehended in a δεῖ. [...] It [δεῖ] has its basis in the will of God concerning Him which is laid down in Scripture and which He unconditionally follows »[91]. Le ἔδει de 22,7 ne vient donc pas seulement souligner la prescription juridique qui oblige à

---

87 Avec François BOVON, « Le récit lucanien de la passion de Jésus (Lc 22-23) », dans Camille FOCANT (éditeur), *The Synoptic Gospels : Source Criticism and the New Literary Criticism* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 110), Leuven, Leuven University Press, 1993, p. 395, nous notons qu'il y a correspondance entre 22,7-65 et 22,66-23,54 sur le plan de « la désignation concrète de l'espace ». Dans les deux cas on passe d'un espace intérieur (22,14-38 : la maison où se célèbre la dernière Cène ; 22,54-65 : la maison du Grand Prêtre ; 22,66-71 : leur Sanhédrin ; 23,1-7 : devant Pilate ; 23,8-12 : devant Hérode ; 23,13-25 : de nouveau devant Pilate) à un espace extérieur (22,39-53 : au mont des Oliviers ; 23,33-54 : au lieu appelé du Crâne). Voir aussi BOSSUYT - RADERMAKERS, *Jésus, Parole de la grâce selon saint Luc, 2*, p. 460.

88 22,7 marque un changement de temps (« vint le jour... ») et de personnages : on passe de Judas, les grands prêtres et les chefs des gardes (22,2-4) à Jésus, Pierre et Jean. 22,14 indique aussi un changement de lieu (on passe à table), de temps (« lorsque l'heure fut venue ») et de personnages : on passe de Pierre et Jean préparant la Pâque (22,13) à Jésus prenant place à table avec les apôtres. Nous voyons donc en 22,7-13 une péricope bien délimitée ayant pour sujet la préparation de la Pâque.

89 Comme le fait remarquer Frank John MATERA, *Passion Narratives and Gospel Theologies. Interpreting the Synoptics through Their Passion Stories*, New York - Mahwah, Paulist Press, 1986, p. 159, « Luke views the two festivals, Unleavened bread and Passover, as one. Strictly speaking, the Day of Unleavened Bread began after Passover on the fifteenth of Nisan, but Luke dates it with the beginning of Passover. Preparations for Passover began on the fourteenth. At midday of the fourteenth the lambs for the Passover supper were slain. The supper, eaten after sunset, would then be celebrated on the fifteenth since the Jewish day began after sundown ».

90 Wiard POPKES, « δεῖ », dans BALZ - SCHNEIDER (éditeurs), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. I, p. 279.

91 Walter GRUNDMANN, « δεῖ, δέον ἐστί », dans KITTEL (éditeur) - BROMILEY (traducteur), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. II, p. 22. Voir CONZELMANN, *The Theology of St. Luke*, p. 153-154. Voir aussi Erich FASCHER, « Theologische Beobachtungen zu δεῖ », dans Walther ELTESTER (éditeur), *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20. August 1954* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 21), Berlin, Töpelmann, 1954, p. 228-254 ; Charles H. COSGROVE, « The Divine ΔEI in Luke-Acts. Investigations into the Lukan Understanding of God's Providence », dans *Novum Testamentum*, 26 (1984), p. 168-190.

immoler un agneau pour célébrer la Pâque[92]. C'est parce qu'« il faut (δεῖ) au Fils de l'homme beaucoup souffrir et être rejeté des anciens et grands prêtres et scribes et être mis à mort et le troisième jour se réveiller (des morts) » (9,22) pour réaliser le plan de salut établi par Dieu qu'« il fallait immoler la Pâque » (22,7). Il est significatif qu'après 22,7 il n'est plus question de l'agneau pascal. « Le récit de la dernière Cène de Lc 22,7-20ss. décrit donc le dernier repas de Jésus comme un repas pascal sans agneau, comme un repas où le nouveau don eucharistique de Jésus remplace l'agneau pascal »[93]. Par le ἔδει de 22,7, le narrateur indique donc au lecteur que ce qui va se jouer dans ce jour des Azymes, c'est la pleine réalisation du plan de Dieu qui passe par l'immolation de Jésus, véritable agneau pascal[94]. C'est aussi ce qu'indiquera le ressuscité aux disciples d'Emmaüs : « Ne fallait-il (ἔδει) pas que le Christ souffrît cela et (ainsi) entrât dans sa gloire ? » (24,26).

C'est Jésus qui prend l'initiative de mettre en marche la réalisation du plan divin[95] : « Et il envoya (ἀπέστειλεν) Pierre et Jean, disant : "Étant allés (πορευθέντες), préparez (ἑτοιμάσατε)-nous la Pâque, afin que nous (la) mangions" » (22,8). Notons d'abord que la tâche confiée à Pierre et Jean est celle de préparer un repas, une tâche de service semblable à celle accomplie par la belle-mère de Simon (maintenant appelé Pierre) après que Jésus l'eut libérée de la forte fièvre dont elle était la proie (4,38-39)[96]. Il est aussi possible de voir dans cette tâche confiée aux deux disciples une analepse faisant référence au début de la montée à Jérusalem, quand Jésus « *envoya* (ἀπέστειλεν) *des messagers devant sa face* (Ml 3,1). Et, étant partis (πορευθέντες), ils entrèrent dans un village de Samaritains pour (tout) lui

---

92 Voir Ex 12,6.21 ; Dt 16,1-7.

93 Heinz SCHÜRMANN, *Le récit de la dernière cène, Luc 22,7-38. Une règle de célébration eucharistique, une règle communautaire, une règle de vie* (Lumières bibliques, 1), Le Puy - Lyon, Xavier Mappus, 1966, p. 87.

94 Voir Donald SENIOR, *The Passion of Jesus in the Gospel of Luke* (Passion Series, 3), Wilmington, Glazier, 1989, p. 37-39 ; 51-53.

95 Avec la plupart des commentaires, GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 755, signale que Jésus « is no helpless victim but actually sets into motion a chain of events that will lead to his segregation from the crowds (and, thus, to the very condition for which Judas was seeking [v 6]) ».

96 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 93-94.

préparer (ἑτοιμάσαι) » (9,52). Cette tâche de service en lien avec un repas n'est pas non plus sans rappeler celle confiée à l'intendant fidèle et avisé de la parabole qui doit « donner à temps la ration de blé » (12,42) aux autres serviteurs et servantes[97]. « Or ce serviteur-là, qui a connu la volonté de son maître et n'a (rien) tenu prêt (καὶ μὴ ἑτοιμάσας) [...] sera frappé de beaucoup (de coups) » (12,47). Enfin, cette tâche sert de prolepse à la déclaration que Jésus fera aux apôtres pendant le repas pascal : « Or moi, je suis au milieu de vous comme celui qui sert » (22,27).

À cause de son lien avec la parabole de l'intendant fidèle et avisé (12,42-48), la tâche ici confiée à Pierre et Jean semble faire référence au rôle que Pierre et les éventuels responsables des communautés chrétiennes auront à jouer après le départ de leur maître[98]. Le service dont il est question suggère aussi une configuration des mandatés à la personne de Jésus qui est déjà au milieu d'eux « comme celui qui sert » (22,27)[99] et qui, au moment de son retour, s'il retrouve ses serviteurs en train de veiller, « se ceindra et les fera mettre à table et, passant (devant eux), les servira » (12,37).

Or, cette tâche et ce service ne sont pas confiés qu'au seul Pierre, mais bien à Pierre et Jean. Jésus n'envoie pas un disciple seul ou des disciples anonymes, comme c'était le cas au

---

97 Il est intéressant de noter au passage que 12,35-48 fait indirectement allusion à la Pâque. En 12,35, Jésus demande aux disciples : « Que vos reins soient ceints... ». Comme le signale Jacques DUPONT, « Vivere nell'attesa del Signore (Lc 12,35-48) », dans *Parola, spirito e vita. Quaderni di lettura biblica*, 8 (1983), p. 148, « Fra i venticinque passi dell'AT che evocano questa tenuta, quella *(sic)* di Es 12,11 attira l'attenzione in modo particolare. Si tratta del rito per mangiare l'agnello pasquale : "Lo mangerete con le cinture ai fianchi, i sandali ai piedi, il bastone in mano" ». Envoyés pour préparer un repas, Pierre et Jean ont dû se ceindre les reins et attendaient effectivement l'arrivée de leur maître « lorsque l'heure fut venue » (22,14 ; voir 12,35).

98 Voir ci-dessus, p. 220.

99 Comme le signale Joel Bennett GREEN, « Preparation for Passover (Luke 22:7-13) : A Question of Redactional Technique », dans *Novum Testamentum*, 29 (1987), p. 313, « in naming these two disciples as those who prepare the meal, Luke presents the "leaders" as "servants" of the others, illustrating in an ironic way the point of one segment of Jesus' farewell address : the one who rules should be as the one who serves (22:24-27) ». Voir aussi Heinz SCHÜRMANN, « Der Dienst des Petrus und Johannes », dans *Trierer theologische Zeitschrift*, 60 (1951), p. 99-101 ; repris dans *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament* (KBANT), Düsseldorf, 1970, p. 274-276.

chapitre 19. Alors, avant d'entrer à Jérusalem, « il envoya deux des disciples » (19,29)[100] détacher un ânon. Pour préparer la Pâque, Jésus envoie deux des trois κοινωνοὶ qui, en 5,11, « laissant tout [...] le suivirent ». Pierre et Jean sont aussi du nombre des douze disciples choisis par Jésus, ceux « qu' il nomma aussi apôtres » (6,13) et, à ce titre, ils furent déjà envoyés avec les dix autres apôtres « prêcher le royaume de Dieu et guérir » (9,2). Ils ont aussi été avec Jacques, le frère de Jean, les témoins privilégiés du relèvement de la fille de Jaïre (8,51-56) et de la manifestation de la gloire de Jésus (9,28-36). Jésus envoie maintenant « le couple Pierre-Jean [qui] sera un trait caractéristique de l'Église de Jérusalem dans les Actes (3,1ss ; 4,13ss ; 8,14 [...]) »[101].

Qu'il s'agisse de détacher un ânon, ou de préparer la Pâque, qu'il s'agisse de disciples anonymes ou de Pierre et Jean, les instructions de Jésus à l'endroit des envoyés sont très précises. Dans le cas de Pierre et Jean, les instructions de 22,10-12 sont données en réponse à une question de leur part : « Ils lui dirent : "Où veux-tu que nous préparions ?" » (22,9). Ce scénario rappelle celui de la multiplication des pains où « les Douze, s'approchant, lui dirent : "Renvoie la foule pour que, allant [...] ils [...] trouvent des provisions" » (9,12). Jésus invita alors les Douze à nourrir la foule en leur donnant des instructions très détaillées (voir 9,13-17)[102]. Cette accumulation de précisions dans les instructions de Jésus à ceux à qui il confie une tâche de service vise sans doute à souligner qu'ils n'ont pas encore la compétence requise pour ce service, une compétence qui leur sera donnée par l'Esprit Saint au jour de la Pentecôte.

---

100 De même, en 10,1, « le Seigneur en désigna soixante-douze autres et *il les envoya deux par deux* devant sa face en toute ville où lui-même devait aller ». Le fait d'envoyer des disciples deux par deux semble donc une constante pour le Jésus de Luc. Cependant, voir 9,1-6.52, où le narrateur ne précise pas si les envoyés partent deux par deux.

101 BROWN - DONFRIED - REUMANN, *Saint Pierre*, p. 140. Voir Ac 3,1.3.4.11 ; 4,13.19 ; et surtout Ac 8,14 où « les apôtres qui (étaient) à Jérusalem, ayant entendu (dire) que la Samarie avait accueilli la parole de Dieu, leur *envoyèrent* (ἀπέστειλαν) Pierre et Jean ».

102 TALBERT, *Literary Patterns*, p. 26, voit d'ailleurs un lien entre 9,10-17 et 22,7-20.

En réponse à la question de Pierre et Jean, Jésus leur dit : « Voici, comme vous entrerez dans la ville, viendra à votre rencontre un homme portant une cruche d'eau. Suivez-le dans la maison où il pénétrera » (22,10). Deux éléments surprennent. Il y a d'abord la mention d'« un *humain* portant une cruche d'eau »[103]. Il faut se rappeler qu'à cette époque et dans ce milieu, « habituellement, ce sont les femmes qui vont chercher l'eau »[104]. S'il s'agit d'un homme, il y a de fortes chances pour que ce soit un esclave[105]. Que l'ἄνθρωπος en question soit un homme ou une femme importe peu. Ce qui importe, c'est que Jésus donne à Pierre et Jean l'ordre de le suivre : ἀκολουθήσατε αὐτῷ. Le verbe ἀκολουθέω est un terme technique pour désigner le fait d'être disciple de Jésus et ce n'est qu'ici en Lc qu'il sert à indiquer autre chose qu'une marche à la suite de Jésus[106]. Le narrateur souligne sans doute encore subtilement par là l'aspect service de la tâche qui est confiée à Pierre et Jean. Cela rapproche encore Pierre et Jean de la figure de l'intendant fidèle et avisé de 12,42-48 qui est nommé δοῦλος à quatre reprises (12,43.45.46.47).

Si Pierre et Jean doivent suivre un esclave pour trouver la maison que leur indique Jésus, c'est au propriétaire de la maison (22,11 : τῷ οἰκοδεσπότῃ τῆς οἰκίας)[107] qu'ils doivent dire : « Le Maître (ὁ διδάσκαλος) te dit : "Où est la salle où je mangerai la Pâque avec mes disciples ?" » (22,11).

---

103 Comme le signale FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, p. 1383, il s'agit littéralement d'un « human being *(anthrôpos)* ». Mais, pour FITZMYER, « to use the latter meaning would deprive the saying of its intent, since the meeting of a person with a jug of water would not necessarily be as out of the ordinary as the saying seems to imply, a "man" carrying a jug of water ».

104 NT édition intégrale de la *TOB*, note « y » en Mc 14,13, p. 171. Voir aussi Pierre GRELOT, « L'institution du "repas du Seigneur". Pour une lecture des textes parallèles », dans *Esprit et Vie*, 106 (1996), p. 474, qui remarque « qu'en milieu juif la corvée d'eau était accomplie par des hommes dans les milieux esséniens ».

105 C'est à cette conclusion qu'arrive aussi DA SPINETOLI, *Luca*, p. 664 : « Entrati a Gerusalemme i due avrebbero incontrato un uomo, un servo evidentemente, con una brocca d'acqua in testa ». De même, pour FAUSTI, *Una comunità legge il Vangelo di Luca*, p. 714, il s'agit d'« un servo che porta l'acqua ».Voir LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, p. 541 ; PLUMMER, *The Gospel According to St. Luke*, p. 492.

106 Voir 5,11.27.28 ; 7,9 ; 9,11.23.49.57.59.61 ; 18,22.28.43 ; 22,39.54 ; 23,27.

107 Voir 12,39 et ci-dessus, p. 211-212.

Un premier regard sur le mandat de préparer la Pâque confié par Jésus à Pierre et Jean pouvait faire croire qu'il s'agissait là d'un détail sans grande importance. Mais un regard plus attentif permet de constater que, par de fines allusions, le narrateur lucanien indique par là le service auquel sont appelés Pierre et ses compagnons, un service qui prend sa source dans la Pâque de Jésus qui est sur le point de s'accomplir, un service qui prendra son essor au lendemain de la résurrection. Ce service de préparation permettra également au maître de préparer ses disciples à sa Pâque. « De cet intérieur, [...] lui et ses disciples [iront] vers le mont des Oliviers, un lieu (τόπος, 22,40) extérieur où se déroulent l'ultime tentation (22,39-46 ; cf 4,1-13) et la rencontre de l'adversaire (arrestation, 22,47-51) »[108].

Enfin, il est important de noter que 22,1-6 et 22,7-13 permettent d'établir un parallèle entre Judas d'une part, et Pierre et Jean d'autre part. Les deux épisodes s'ouvrent sur une mention des Azymes (v. 1 et 7). Dans les deux cas, une distance est établie entre Jésus et un ou des disciples qui sont « du nombre des Douze » (22,3). Mais, si c'est poussé par Satan qui est entré en lui que Judas, « s'en étant allé (ἀπελθὼν), [...] parla avec les grands prêtres et les chefs des gardes (pour savoir) comment le leur livrer » (22,4), au contraire, c'est envoyés par Jésus lui-même que Pierre et Jean, « s'en étant allés (ἀπελθόντες), [...] préparèrent la Pâque » (22,13). Judas est seul, mais Pierre est accompagné de Jean[109]. Les deux envoyés « *trouvèrent* (εὗρον) comme il (le) leur avait dit » (22,13) tandis que Judas « *cherchait* (ἐζήτει) le bon moment de le leur livrer à l'insu de la foule » (22,6). Ce parallèle antithétique nous incite à conclure avec Green à un « explicit contrast established between Judas (vv 3-6) on the one hand, and Peter and John on the other [... :] whereas the former becomes an agent of Satan to betray Jesus in exchange of money, the latter are presented as

108 François BOVON, « Le récit lucanien de la passion », p. 395.
109 Voir ci-dessus, p. 237-238.

exemplary disciples »[110]. Il nous faudra revenir plus loin sur ce lien établi par le narrateur entre les figures de Pierre et de Judas.

La dernière Cène (Lc 22,14-38)

« Et lorsque l'heure fut venue, il [Jésus] se mit à table et les apôtres avec lui » (22,14). C'est ainsi que le narrateur lucanien indique le début du repas qui avait été préparé par Pierre et Jean selon les ordres reçus de la bouche même de Jésus. Le fait que le narrateur insiste sur la présence des apôtres surprend. En effet, le message confié par Jésus aux deux envoyés pour le propriétaire de la maison était le suivant : « Où est la salle, où je mangerai la Pâque *avec mes disciples* ? » (22,11). Et, au sortir de ce repas, « étant sorti, il partit comme de coutume vers le mont des Oliviers ; et *les disciples aussi le suivirent* » (22,39). Mais en 22,14-38, Jésus s'adresse exclusivement aux douze apôtres.

Il commence par leur déclarer : « J'ai désiré d'un (grand) désir manger cette Pâque avec vous avant de souffrir » (22,15). Puis il leur annonce qu'il ne mangera plus la Pâque (22,16) ni ne boira « du produit de la vigne jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit venu » (22,18). Après l'institution de l'eucharistie (22,19-20), Jésus annonce aussi la trahison d'un des Douze, sans toutefois préciser qu'il s'agit de Judas (22,21-22). En plaçant cette annonce après le récit de l'institution, contrairement à ce qui se passe chez Mt et Mc, le narrateur lucanien « marque [...] que Judas a participé comme les Douze au repas de la Nouvelle Alliance »[111].

Cette annonce et surtout le fait que Jésus garde le silence sur l'identité de celui qui allait le trahir créent une distance entre Jésus et les apôtres. En analysant plus haut la visite de Jésus chez Simon, nous soulignions le parallèle qu'il y a entre cet épisode (4,38-41) et celui

---

110 GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 756.
111 Note k du NT édition intégrale de la *TOB*, p. 269-270.

de la synagogue de Capharnaüm (4,31-37). Nous signalions alors qu'une des différences entre les deux récits était que, après l'exorcisme dans la synagogue, « la frayeur les saisit tous et ils se parlaient entre eux » (4,36), tandis qu'après la guérison chez Simon les gens sont servis par celle qui vient d'être libérée de la fièvre, ce qui crée une communion de table autour d'un repas[112]. Ici, malgré le fait qu'il y ait communion de table entre Jésus et les apôtres, on assiste à un phénomène semblable à celui survenu dans la synagogue de Capharnaüm : « Et eux se mirent à se demander entre eux lequel donc d'entre eux était (celui) qui allait faire cela » (22,23).

Le fait de « se demander entre eux » qui serait le traître crée donc une distance entre eux et Jésus puisque ce dernier est par le fait même exclu de la conversation. Mais cela vient également mettre une distance entre eux : « il arriva aussi une contestation parmi eux (pour savoir) qui d'entre eux passe pour être le plus grand » (22,24). Jésus profite de leur dispute pour reprendre la parole. En 22,25-27, il propose aux apôtres son point de vue idéologique sur la question du plus grand, comme il l'avait fait sur les richesses avec l'ensemble des disciples en Lc 18[113]. De plus, comme les apôtres sont ceux « qui sont demeurés avec [lui] dans [ses] épreuves » (22,28) Jésus leur promet le royaume en récompense ainsi qu'une fonction royale de jugement (22,29-30), ce qui n'est pas sans rappeler le sort promis à l'intendant fidèle et avisé qui aura bien agi jusqu'au retour de son maître (voir 12,44).

Le discours de Jésus adressé aux Douze en 22,25-30 et celui de 22,35-38 qui vient clore l'épisode de la dernière Cène encadrent les versets 31-34, où Jésus annonce à Simon qu'il a prié pour lui pour que sa foi ne cesse pas et où il prédit le reniement de Pierre. 22,31-34 marque donc une péricope bien délimitée et c'est elle qu'il nous faut maintenant étudier avec plus d'attention.

---

112 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 90.
113 Voir ci-dessus, p. 224-226.

Le dialogue entre Jésus et Simon pendant la dernière Cène (Lc 22,31-34)

Après s'être adressé à un ὑμεῖς (22,28-30) que 22,14 permet d'identifier avec les apôtres[114], Jésus s'adresse au v. 31 à un seul de ses convives : « Simon, Simon... »[115]. C'est la première fois depuis 6,14 que Pierre est appelé par son nom plutôt que par le surnom que lui a donné Jésus au moment du choix des douze apôtres. C'est aussi la première et l'unique occasion dans l'œuvre de Luc où Jésus s'adresse à Pierre en l'appelant Simon[116]. Dès le v. 34, Jésus déclarera : « Je te (le) dis, *Pierre*... »[117], ce qui permet de distinguer « Simon-Pierre » (5,8) de « Simon surnommé Zélote » (6,15), qui fait lui aussi partie du groupe des douze apôtres mais qui n'a pas été explicitement mentionné depuis 6,15. C'est au premier des deux Simon que Jésus s'adresse en 22,31.

Le fait que Pierre soit ici appelé Simon est aussi une prolepse à 24,34 où « les Onze et ceux (qui étaient) avec eux » (24,33) déclareront aux disciples d'Emmaüs « que réellement le

---

114 Malgré ce qu'en dit ELLIS, *The Gospel of Luke*, p. 256, nous croyons avec FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, p. 1424, que ce ὑμεῖς désigne « all the apostles, including Simon Peter and not just Judas and Peter ».

115 Dans les manuscrits ℵ A D W Δ Θ Ψ f^1 f^{13} 157 180 205 565 579 597 700 892 1006 1010 1071 1243 1292 1342 1424 1505 *Byz* [E F G H N Q] *Lect* $it^{(a),\ aur,\ b,\ c,\ d,\ (e),\ f,\ (ff^2),\ (i),\ (l),\ q,\ (r^1)}$ bf $syr^{(c),\ (p),\ h\ (pal)}$ ($cop^{bo^{mss}}$) arm (eth) slav Basil$^{1/2}$ (Cyril^{lem}) ; Tertullian^{vid} Cyprian^{vid} Augustine, les mots Σίμων Σίμων sont précédés par εἶπεν δὲ ὁ κύριος·, alors qu'ils ne le sont pas en $\mathfrak{P}^{75}$ B L T 1241 syr^{s} cop $^{sa,\ bo}$ geo Basil$^{1/2}$. C'est en suivant la première variante que le NT édition intégrale de la *TOB*, p. 270, traduit ce verset : « *Le Seigneur dit* : Simon, Simon... ». Avec Benedetto PRETE, *Il primato e la missione di Pietro. Studio esegetico-critico del testo di Lc 22,31-32* (Supplementi alla Rivista biblica, 3), Brescia, Paideia, 1969, p. 75, nous croyons que, « Nonostante che la formula introduttiva trovi un largo appoggio nei codici, essa tuttavia non può essere criticamente accolta, poiché la sua inserzione nel testo è dovuta alla tendenza di renderlo più chiaro ». Voir METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 150-151.

116 Pour LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, p. 552-553, Jésus s'adresse ici à Pierre en l'appelant Simon « parce que Jésus lui parle comme à un homme faible qui ne mérite pas alors le nom de Pierre ». Pour MATERA, *Passion Narratives and Gospel Theologies*, p. 165, en 22,31, Jésus « employs Peter's old name, Simon, perhaps to indicate that Peter will temporarily fall back to his former way of life (cf. 5:8) ». Pour SENIOR, *The Passion of Jesus in the Gospel of Luke*, p. 77, le retour au nom de Simon est « perhaps an indication that Peter's identity as a follower is at stake ». Pour GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 772, « Reversion to the former name, together with its doubling in v. 31, may signal for Luke's reader that Peter's identity and vocation as an apostle are at stake in the coming conflict, that Peter's faithfulness will be endangered ».

117 Lc 22,34 est aussi la seule occasion où le narrateur lucanien place le nom de « Pierre » sur les lèvres de Jésus.

Seigneur s'est réveillé (des morts) et est apparu à Simon ». Dans l'évangile de Luc, après 6,14, ce sont les deux seules occasions où Pierre est appelé Simon[118]. Autre fait à noter, Jésus prononce le nom de Simon à deux reprises comme il l'avait fait avec Marthe en 10.41. « La ripetizione del nome (Simone, Simone) è dovuta molto probabilmente all'accentuazione solenne che l'evangelista ha inteso dare al *logion* »[119]. Mais cette répétition est aussi « reminiscent of the voice to Saul on the way to Damascus (Acts 9:4) »[120].

Après avoir appelé Pierre par son nom de Simon, Jésus lui déclare : « voici que Satan vous a réclamés pour (vous) cribler comme le froment » (22,31). Le parallèle établi par le narrateur entre Pierre et Judas se poursuit. En 22,3, le narrateur avait signalé au lecteur que « Satan entra en Judas appelé Iscariote, du nombre des Douze ». Après avoir tenté Jésus au désert pendant quarante jours (4,1-12), « ayant achevé toute tentation, le diable s'éloigna de lui, jusqu'au temps (marqué) » (4,13). L'entrée de Satan en Judas indiquait donc le début du temps marqué, celui de la passion. Et l'offensive de Satan contre Jésus continue de toucher son entourage : il « vous a réclamés pour (vous) cribler comme le froment » (22,31)[121].

Encore une fois, nous nous retrouvons devant un texte concernant Pierre où il y a alternance entre le singulier et le pluriel. Mais, contrairement à ce qui se passait avec le « nous » de 12,41[122], il est clair que le « vous » de 22,31 désigne les douze apôtres. Satan les a réclamés (ἐξητήσατο, du verbe ἐξαιτέω) pour les cribler. ἐξαιτέω est un *hapax legomenon*. Stählin croit qu'il faut préférer le sens de « to demand the surrender of » à ceux

---

118 Dans les Actes, il sera aussi question d'« un certain Simon, qui est surnommé Pierre » (10,5), de « Simon qui est surnommé Pierre » (10,18.32 ; 11,13) et de « Syméon » (15,14).

119 PRETE, *Il primato e la missione di Pietro*, p. 76. Pour d'autres répétitions de noms propres, voir Lc 6,46 ; 8,24 ; 10,41 ; 13,34 ; Ac 9,4 ; 22,7 ; 26,14, ainsi que la variante du codex D de Lc 7,14.

120 CULPEPPER, « The Gospel of Luke », p. 427.

121 MEYNET, *Quelle est donc cette Parole ?*, p. 182, signale que « Satan rentre en scène, c'est son temps : non plus directement contre Jésus, mais en attaquant ce que Jésus a de plus cher, ses disciples ».

122 Voir ci-dessus, p. 218-220. Voir aussi David Michael CRUMP, « For Whom Does Jesus Pray ? », dans *Jesus the intercessor ; Prayer and Christology in Luke-Acts* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 49), Tubingen, J.C.B. Mohr, 1992, p. 158-162.

de « to require » ou de « to demand the freedom of » : « the devil demands the test, as in Job 1 f. to which Jesus clearly alludes[123]. [...] Jesus opposes His request (ἐδεήθην, v. 32) to the devilish demand [...]. The latter is conceded but Jesus sees to it that Peter survives the test »[124].

La déclaration de Jésus à Simon fait donc état d'une confrontation antérieure, non rapportée par le narrateur, entre Jésus et Satan. Les deux ont adressé à Dieu une prière concernant les apôtres[125]. Satan a demandé de pouvoir les cribler comme du blé. La demande de Satan surprend puisque la déclaration des soixante-douze (ou soixante-dix) disciples à leur retour de mission (10,17 : « Seigneur, même les démons nous sont soumis en ton Nom! ») ainsi que la réponse de Jésus à cette déclaration (10,18 : « Je regardais Satan tomber du ciel comme un éclair ») semblaient indiquer une victoire définitive sur Satan qui pourtant semble maintenant avoir le pouvoir de cribler les apôtres[126]. Mais, comme en Am 9,9[127], ce dont il est question ici, c'est d'une rude épreuve pour les apôtres.

---

123 Cependant, pour SENIOR, *The Passion of Jesus in the Gospel of Luke*, p. 76, note 47, alors que « in Job God is the one who gives permission to Satan for a testing of Job », dans le récit lucanien de la passion, « the power of evil is presented in much more aggressive terms ». Dans la même ligne que SENIOR, voir Jerome NEYREY, *The Passion According to Luke. A Redaction Study of Luke's Soteriology* (Theological Inquiries. Studies in Contemporary Biblical and Theological Problems), New York-Mahwah, Paulist Press, 1985, p. 33. Par contre, selon Brian E. BECK, « '*Imitatio Christi*' and the Lucan Passion Narrative », dans William HORBURG - Brian McNEIL (éditeurs), *Suffering and Martyrdom in the New Testament. Studies Presented to G.M. Styler by the Cambridge New Testament Seminar*, Cambridge, Cambridge University Press. 1981, p. 38-39, il y a non seulement ici une référence à Jb 1-2, mais aussi à Za 3,1-5. François REFOULÉ, « Primauté de Pierre dans les évangiles », dans *Revue des Sciences Religieuses*, 38 (1964), p. 23-24, voit dans Za 3,1-9, le substrat vétéro-testamentaire de Lc 22,31-32.

124 Gustav STÄHLIN, « ἐξαιτέω », dans KITTEL (éditeur) - BROMILEY (traducteur), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. I, p. 194. Dans la même ligne, voir Thorlief BOMAN, « Der Gebetskampf Jesu », dans *New Testament Studies*, 10 (1963-1964), p. 269.

125 Voir BECK, « '*Imitatio Christi*' », p. 38-39.

126 Sur les liens entre 10,17-20 et 22,31-32, voir David Michael CRUMP, « Jesus, the Victorious Scribal-Intercessor in Luke's Gospel », dans *New Testament Studies*, 38 (1992), p. 51-65.

127 Il est à noter cependant que le verbe utilisé en 22,31 (σινιάσαι) n'est pas le même que celui utilisé en Am 9,9 (LXX) (λικμᾶται). Il y a peut-être aussi une référence à Si 27,4. Voir PRETE, *Il primato e la missione di Pietro*, p. 81-83 ; REFOULÉ, « Primauté de Pierre », p. 24-25.

« Cette épreuve, c'est [d'abord] le scandale de la mort de Jésus, de l'échec apparent de son œuvre, de l'indifférence des hommes et de la fragilité de ceux qu'il a choisis »[128]. Cette épreuve, comme l'indiquent les paroles de Jésus en 22,35-38, c'est aussi la situation radicalement nouvelle dans laquelle ils se trouveront à partir de maintenant. « Con l'inizio della passione del Maestro infatti si chiude per i discepoli un periodo di sicurezza e di successo e si apre un periodo di incertezze, di ostilità e di persecuzione [...]. L'anno della grazia si è concluso, il periodo del dominio di Dio [...] è terminato »[129].

En face d'une pareille menace à l'endroit de ceux à qui il vient tout juste de dire : « Vous êtes (ceux) qui sont demeurés avec moi dans mes épreuves » (22,28), Jésus a adressé à Dieu sa propre requête. C'est ce qu'il déclare à Pierre : « moi, j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne cesse[130] pas » (22,32). Luc est l'évangéliste qui nous montre le plus souvent Jésus en prière[131]. Mais 22,32 est la seule occasion en Lc où Jésus est sujet du verbe δέομαι[132] qui exprime une prière de demande et d'intercession[133].

« J'ai prié [...] afin que ta foi ne cesse pas » (22,32). Notre lecture de l'évangile de Luc nous a permis de suivre l'évolution de la foi de Pierre avec ses avancées et ses reculs. Jésus a déjà demandé aux disciples : « Où (est) votre foi ? » (8,25). Les apôtres lui ont déjà

---

128 Denis MARION, « Textes évangéliques sur l'Eucharistie. Luc 22,7-38 : Le testament de Jésus », dans *Esprit et Vie (deuxième partie)*, 106 (1996), p. 357.

129 PRETE, *Il primato e la missione di Pietro*, p. 148. Dans la même ligne, SCHÜRMANN, *Le récit de la dernière cène*, p. 52, écrit : « il eût été facile de croire que le temps des épreuves était passé ; or, de fait, il ne commença pour de bon qu'avec la passion de Jésus ».

130 Nous avons préféré suivre la traduction du NT édition intégrale de la *TOB*, p. 270, plutôt que celle établie par BENOIT - BOISMARD. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, p. 622, propose de traduire la forme intransitive du verbe ἐκλείπω par « manquer, cesser, disparaître ». BAUER - ARNDT - GINGRICH - DANKER , *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 242, proposent la traduction : « fail, die out ».

131 Voir ci-desssus, chapitre 2, p. 132-133.

132 Le narrrateur lucanien utilise plus souvent ce verbe pour montrer des gens qui prient Jésus : 5,12 ; 8,28.38 ; 9,38. En 9,40, ce sont les disciples qui ont été priés de chasser un démon tandis qu'en 10,2 ; 21,36, c'est Jésus qui invite ses disciples à la prière.

133 Voir Heinrich GREEVEN, « δέομαι, δέησις », dans KITTEL (éditeur) - BROMILEY (traducteur), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. II, p. 40-41. Voir aussi FELDKÄMPER, « Jesu Fürbitte für Petrus (22,32) », dans *Der betende Jesus*, p. 216.

demandé : « Augmente-nous la foi » (17,5). Mais c'est la première fois qu'il est explicitement fait mention de la foi de Pierre[134]. Par cette parole, Jésus vient confirmer que la foi de Pierre existe. Mais il annonce aussi que la foi de Pierre aura à passer par l'épreuve de la passion et de la mort de Jésus. Ce sera une épreuve si difficile qu'il faudra le soutien de la prière de Jésus pour que la foi de Pierre ne cesse pas (ἐκλείπω) comme l'argent injuste qui peut venir à manquer (16,9 : ἐκλείπω) ou comme le soleil qui s'éclipsera (ἐκλείπω) avant la mort de Jésus (23,45). Grâce à la prière de Jésus, la foi de Pierre se maintiendra. « His sin will be a sin of cowardice but not a loss of faith »[135].

Jésus n'a rien demandé pour lui-même dans sa prière. Il a demandé quelque chose pour Pierre[136]. Mais cette demande ne vise pas à obtenir un privilège qui ne servirait qu'à Pierre : « moi, j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne cesse pas. Et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères » (22,32). Les ultimes bénéficiaires de la prière de Jésus sont donc les frères de Pierre. Si Jésus « a prié spécialement pour Pierre, ce n'est pas simplement parce que sa foi était plus exposée [...], mais parce qu'elle importait au salut des autres »[137]. Dans le contexte de ces versets, il est certain que l'expression « tes frères » vise en tout premier lieu les autres apôtres, Judas inclus. Mais l'expression vaut sans doute pour tous les disciples de Jésus, présents ou à venir. C'est la façon dont Pierre s'acquittera de cette nouvelle tâche qui lui est confiée par Jésus qui permettra d'identifier clairement les frères de Pierre dont

---

134 Il y a ici un problème de traduction : comment doit-on rendre le substantif πίστις ? S'agit-il de la fidélité ou de la foi ? Avec PRETE, *Il primato e la missione di Pietro*, p. 90, nous croyons que « La πίστις di cui parla *Lc.* 22,32 ha un'ampia ricchezza di senso ; essa non designa semplicemente una fiducia, né un convincimento soltanto, ma indica la piena accettazione del fatto cristiano [...]. Il senso quindi dell'espressione è il seguente : Pietro rimarrà saldo in quest'atteggiamento religioso di accettazione del fatto cristiano (πίστις) in virtù della preghiera di Cristo ».

135 Schuyler BROWN, *Apostasy and Perseverance*, p. 70.

136 Nous prenons ici une position légèrement différente de celle de CRUMP, « For Whom Does Jesus Pray ? ». Cet auteur demande pourquoi Jésus a-t-il prié pour le seul Pierre ? Est-ce à dire que les autres apôtres pouvaient être criblés par Satan tout en ne perdant pas la foi et ce, en comptant sur leur propre force ? Non, répond Crump : « it is suggested that the full intention of Jesus' words be read as : "Satan has demanded all of you that he might sift you as wheat, but I have prayed for you all that your faith will not fail ; and furthermore, for you Peter I have prayed with the intention that when you have turned back you will strengthen your brothers » (p. 161).

137 LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, p. 553.

parle ici Jésus. Nous y reviendrons. Pour le moment, il est important de noter avec Crump que la demande de Jésus « was not that they be saved from the trial, but that they be protected through it »[138].

Jésus annonce d'abord une nouvelle conversion pour Pierre : « quand tu seras revenu », ποτε ἐπιστρέψας[139]. Déjà dans le grec profane, le verbe ἐπιστρέφω signifie « to convert », « to change » (someone)[140]. Dans la LXX, quatre cent huit fois sur cinq cent soixante-dix neuf, ἐπιστρέφω traduit l'hébreu שׁוּב, verbe par excellence pour exprimer la conversion[141]. En Lc et dans les Actes, il arrive aussi que ἐπιστρέφω soit synonyme de conversion[142]. En parlant à Pierre du moment où il reviendra, Jésus semble donc indiquer

---

138 David Michael CRUMP, « Satan's Demand (Lk. 22:31-32) », dans *Jesus the intercessor*, p. 157. N'est-ce pas aussi le sens d'une des demandes du *Pater* : « Et ne nous introduis pas en tentation » (Lc 11,4) ? « En effet [...], Dieu ne nous tente pas, mais il nous met à l'épreuve en permettant à Satan de nous tenter » (Marcel DUMAIS, « Quel est le sens de la sixième demande ? », dans *Le Sermon sur la montagne. État de la recherche, interprétation, bibliographie*, Paris, Letouzey & Ané, 1995, p. 253).

139 Parlant de ἐπιστρέψας, FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, p. 1425, précise : « Theoretically, it could be taken in a trans. sense, as in Luke 1:16,17 (cf. Sir 48:10) and mean "turn (i.e. convert) your brothers and strengthen them." [...] The vb. *epistrephein*, however, is used quite frequently in the Lukan writings in an intrans. sense [...]. This is the more common interpretation of the ptc. in this verse ». Une autre possibilité est signalée par Bruno CORSANI, « La tua fede non venga meno », dans « 'Primato di Pietro' e 'ministero petrino' nel Nuovo Testamento », dans Bruno CORSANI - Paolo RICCA, *Pietro e il papato nel dibattito ecumenico odierno* (Piccola collana moderna. Serie teologica, 35), Torino, Claudiana, 1978, p. 24 : « C'è chi ha voluto vedere nel participio greco *epistrépsas* [...] una cattiva resa in greco di un termine aramaico che vorrebbe dire semplicemente "di nuovo" oppure "a tua volta" ». Avec LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, p. 554, et malgré ce qu'en pense Benedetto PRETE, « Il senso di ἐπιστρέψας in Luca 22,32 », dans Giovanni CANFORA (éditeur), *San Pietro* (Atti della XIX Settimana Biblica : Associazione Biblica Italiana), Brescia, Paideia, 1967, p. 113-135, nous croyons qu'ici, « ἐπιστρέφειν signifie se retourner (Apoc. 1,12), et spécialement se retourner vers Dieu, se convertir ». Dans la même ligne que PRETE, voir Edmund Felix SUTCLIFFE, « "Et tu aliquando conversus," St. Luke 22,32 », dans *Catholic Biblical Quarterly*, 15 (1953), p. 305-310. Pour un résumé de la position des auteurs sur cette question, voir GEORGE, *Études sur l'œuvre de Luc*, p. 358, note 1.

140 Voir Georg BERTRAM, « ἐπιστρέφω, ἐπιστροφή », dans KITTEL (éditeur) - BROMILEY (traducteur), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VII, p. 722.

141 Beverly Roberts GAVENTA, « Conversion », dans David Noel FREEDMAN (éditeur), *The Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday, 1992, vol. 1, p. 1131, écrit : « The word "conversion" and the related noun "convert" and verb "to convert" appear infrequently in English translations of the Bible. When they do, they translate the Heb word *sūb* ("to turn") and the Gk *epistrephein* ».

142 Voir Lc 1,16.17 ; 17,4 ; Ac 3,19 ; 9,35 ; 11,21 ; 14,15 ; 15,19 ; 26,18.20 ; 28,27. CRUMP, « Satan's Demand (Lk. 22:31-32) », p. 156, précise : « The verb is commonly used by Luke either neutrally or geographically with this sense [of turning back] (Lk. 2:39 ; 8:55 ; 17:31 ; Acts 9:40 ; 15:36 ; 16:18), and it is also regularly intransitive when used with a moral/religious significance (Lk.

que Pierre sortira victorieux et converti de l'épreuve qui l'attend. Au retour de l'épreuve, une nouvelle tâche lui incombera. Lui qui a déjà reçu la mission de capturer des hommes pour leur rendre la vie (5,10) s'entend maintenant dire : « quand tu seras revenu, affermis (στήρισον) tes frères ». (22,32). Il est difficile de préciser ici le sens du verbe στηρίζω[143], de sorte que, comme pour la question de l'identité des frères de Pierre, il faudra attendre la réalisation de cette tâche par Pierre pour connaître la portée exacte de ce verbe. Quoi qu'il en soit, le fait que ce soit la foi de tous les apôtres qui soit en jeu mais que Jésus ne prie que pour la foi de Pierre indique bien que « Peter will have a key role in the restoration of Jesus' followers to faithful discipleship following Jesus' death »[144].

Pierre répond en disant : « Seigneur, je suis prêt à aller avec toi et en prison et à la mort » (22,33). Comme en 5,8 ; 12,41, Pierre s'adresse à Jésus en l'appelant κύριε, ce qui est un signe de foi[145]. De plus, comme le signale Green, « this is the first time that one of Jesus' followers had perceived that Jesus is about to die »[146]. Lors de la confession de foi de Pierre en 9,20, nous constations avec S. Brown que « The apostles are aware *that* Jesus is the Messiah [...]. What they fail to grasp is the special modality of his Messiahship »[147]. Pierre semble enfin reconnaître cette modalité, qui passe par la mort de Jésus. Il se déclare même prêt à aller à la mort avec lui.

17:4 ; Acts 3:19 ; 9:35 ; 11:21 ; 14:15 ; 15:19 ; 26:18, 20 ; 28:27 ; 8 out of 11 occurrences in Acts) ». Voir aussi TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume One*, p. 264.

143 Les deux autres occurrences de στηρίζω dans l'œuvre de Luc ne sont pas ici d'un grand secours. En 9,51, le narrateur utilise ce verbe pour dire de Jésus qu'il a durci sa face pour partir vers Jérusalem. Mais comme il s'agit là d'une action de Jésus sur lui-même, cela n'éclaire en rien la tâche qui attend Pierre en rapport avec ses frères. De même, le fait qu'en 16,26, « un grand abîme a été fixé (ἐστήρικται) » entre l'Hadès et le sein d'Abraham ne précise pas davantage la nouvelle mission de Pierre. Par contre, comme le souligne PRETE, « Il senso di ἐπιστρέψας in Luca 22,32 », p. 127, « La formula στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου [...] trova un parallelo in *Act.* 18,23 » où Paul « partit [...] affermissant tous les disciples » (ἐπιστηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς). Voir aussi Ac 14,22 ; 15,32.41.

144 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume One*, p. 264.

145 Voir ci-dessus, p. 210-211, surtout la note 28.

146 GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 774.

147 Schuyler BROWN, *Apostasy and Perseverance*, p. 61. Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 176, note 117.

Juste avant que Pierre ne lui demande : « Seigneur, (est-ce) à nous (que) tu dis cette parabole ou aussi à tous ? » (12,41) , Jésus avait recommandé : « soyez prêts, parce que le Fils de l'homme vient à l'heure où vous ne pensez pas » (12,40). Dans le contexte de 22, Jésus est sur le point de partir : « le Fils de l'homme part selon ce qui a été arrêté » (22,22). Mais, pour le moment, il est toujours avec les siens. Pourtant, Pierre se dit prêt non pas à veiller pour attendre le retour de son maître mais plutôt à partir avec lui. À Jésus, à nouveau reconnu comme Seigneur, il déclare : « je suis prêt à aller avec toi et en prison et à la mort » (22,33). Parlant de son retour et des signes qui l'accompagneront, Jésus avait précisé : « avant tout cela, ils porteront sur vous leurs mains et (vous) persécuteront (vous) livrant aux synagogues et *prisons*, emmenés devant des rois et des gouverneurs à cause de mon nom. (Cela) vous arrivera en témoignage » (21,12-13). Cette mention du témoignage laisse entendre que le temps de persécution aura lieu une fois Jésus parti, au moment où les apôtres seront les témoins du ressuscité « et à Jérusalem et dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1,8). Grâce à ces indices, le lecteur comprend déjà que le moment où Pierre sera prêt n'est pas encore venu.

C'est d'ailleurs ce qu'indique la réponse que lui fait Jésus de manière solennelle : « Je te (le) dis, Pierre, le coq ne chantera pas aujourd'hui que trois fois tu n'aies renié me connaître » (22,34). Ce n'est pas dans l'« aujourd'hui » de la passion de son maître que Pierre se montrera prêt à aller avec lui « et en prison et à la mort » (22,33). Lors des tentations (4,1-13), Jésus avait résisté trois fois au tentateur. Pierre lui, à trois reprises, reniera (ἀπαρνέομαι) connaître Jésus. C'est un geste qui est lourd de conséquence puisqu'en 12,8-9, Jésus avait dit : « quiconque me reconnaîtrait devant les hommes, le Fils de l'homme aussi le reconnaîtra devant les anges de Dieu. Mais celui qui m'a renié (ἀρνέομαι) devant les hommes, sera renié (ἀπαρνέομαι) devant les anges de Dieu ». Ici, toutefois, l'expression est quelque peu adoucie. Contrairement à ce qui se passe en Mt

26,34 (ἀπαρνήσῃ με) ou en Mc 14,30 (με ἀπαρνήσῃ), Jésus prédit ici non pas que Pierre le reniera , mais qu'il reniera le connaître (με ἀπαρνήσῃ εἰδέναι), ce qui est moins grave[148]. Toutefois, le narrateur ne maintiendra pas cet adoucissement en 22,61. Après le chant du coq, « Pierre se souvint de la parole du Seigneur, comme il lui avait dit : "Avant qu'un coq chante aujourd'hui, tu m'auras renié (ἀπαρνήσῃ με) trois fois" ». Malgré cela, avec Schuyler Brown, nous croyons que la transgression commise par Pierre est moins grave en Lc qu'en Mt et Mc. « Peter's sin will consist not in refusing to acknowledge Jesus for what he is, i.e. the Christ (cf. 12,9), but simply in falsely denying his personal acquaintance »[149]. De plus, en 12,10 Jésus avait déjà un peu corrigé le tir de sa déclaration du v. 9 : « quiconque dira une parole contre le Fils de l'homme, (cela) lui sera remis ; mais à celui qui a blasphémé contre le Saint Esprit (cela) ne lui sera pas remis ».

Contrairement à ce qui passe chez Mt et Mc, chez Lc ni Pierre ni les autres convives ne répondent à l'annonce du reniement de Pierre faite par Jésus. Leur silence vient souligner davantage la gravité de ce qui a été annoncé. Le geste que posera Pierre à trois reprises avant que ne chante le coq a par avance été condamné par Jésus et mériterait normalement que Pierre soit éventuellement renié devant les anges de Dieu. Seule la prière de Jésus transforme un geste qui conduirait normalement à une condamnation irrévocable en un chemin de conversion qui permettra à Pierre de revenir et d'affermir ses frères.

De tout cela on peut conclure que le désir de Pierre d'aller avec Jésus « et en prison et à la mort » (22,33) est un désir sincère. Mais c'est un désir qui ne sera pas accompli dans

---

148 C'est ce qu'affirme aussi JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 346 : « Luke once more softens this slightly by inserting "knowing me" rather than the absolute "denying me" of Mark 14:30 ; Matt 26:34 and John 13:38 ». Cependant, pour TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume One*, p. 264-265, « It is unlikely that the narrator is trying to distinguish between the denial mentioned in 12:9 and Jesus' prediction that Peter will "deny to know me," as if this were a lesser offense. In the recall of Jesus' words in 22:61, we simply find "deny me," and the unique placement in Luke 12:10, with its promise of forgiveness to the one who speaks against the Son of Man, probably indicates that the narrator is aware that 12:9 applies to a case like Peter's ».

149 Schuyler BROWN, *Apostasy and Perseverance*, p. 70.

l'aujourd'hui de la passion de Jésus. Au moment de donner sa vie, Jésus, « ayant pris du pain, ayant rendu grâces, [...] (le) rompit et (le) leur donna, disant : "Ceci est mon corps qui est donné pour vous [...]" » (22,19). Avec les autres apôtres, Pierre est « l'intendant fidèle, avisé, que le maître établira sur son service pour donner à temps la ration de blé » (12,42). En lui annonçant que « Satan vous a réclamés pour (vous) cribler comme le froment » (22,31), Jésus semble indiquer que la ration de blé qu'ils auront à donner, c'est aussi leur propre personne. Jésus passé au tamis de la croix devient « corps donné pour vous ». Le blé que Pierre aura à donner, c'est Jésus. Ce faisant, il se donnera aussi lui-même. Avant que cela ne se produise, toutefois, il faut encore que le blé que sont Pierre et les autres apôtres, criblé à l'heure de la passion, devienne de la farine, de la pâte et du pain. C'est le reste de la trame de l'œuvre de Luc qui nous permettra de voir comment cela se réalisera et comment Pierre offrira sa vie tout comme son maître.

Entre l'annonce et le reniement (Lc 22,35-53)

Comme nous le disions plus haut, le dialogue entre Jésus et Pierre (22,31-34) est encadré d'une part par un discours de Jésus aux Douze les incitant à prendre la place de celui qui sert et leur promettant un rôle de juge dans le Royaume (22,25-30) et, d'autre part, par un dialogue entre Jésus et les Douze à propos de l'imminence de l'épreuve qui les attend (22,35-38). 22,39 présente un changement de lieu : « Et, étant sorti, il partit comme de coutume vers le mont des Oliviers ». Il y a aussi élargissement du groupe de ceux qui accompagnent Jésus. Depuis 22,14, les interlocuteurs de Jésus étaient les apôtres. Or, voici que maintenant, « les disciples aussi le suivirent » (22,39).

Dans les textes parallèles de Mt 26,36 et de Mc 14,32, une fois arrivé à Gethsémani, Jésus invite ses disciples à s'asseoir tandis qu'il priera. Puis il prend avec lui Pierre, Jacques et Jean et les invite à veiller avec lui. Chez Lc, il n'y a rien de tout cela. « Arrivé en (ce) lieu,

il leur dit : "Priez, pour ne pas entrer dans (la)[150] tentation" » (22,40). En 22,31, Jésus avait déclaré à Pierre que les apôtres avaient été réclamés par Satan pour être criblés comme du blé. C'est pourquoi Jésus a prié pour Pierre. Dans sa prière, il n'a pas demandé que les Douze soient préservés de l'épreuve que leur réservait Satan. Il a simplement demandé que la foi de Pierre ne cesse pas dans l'épreuve et qu'ainsi, une fois revenu, celui-ci puisse affermir ses frères. Comme il a lui-même prié et comme il le fera de nouveau en 22,41-44, il invite maintenant ses disciples à prier « pour ne pas entrer dans (la) tentation » (22,40). Lui-même « s'éloigna d'eux [...] et, ayant fléchi les genoux, il priait » (22,41). Tant que Jésus et ses disciples demeurent sur le mont des Oliviers (22,39-53), « the entire focus [is] on Jesus rather than on the disciples [...], the reader's attention is fixed on Jesus »[151].

Cette mention de la prière de Jésus sur le mont des Oliviers constitue une analepse au récit du choix des Douze (6,12-16) et au récit de la manifestation de la gloire de Jésus (9,28-36). Nous avons déjà noté au chapitre 2 que ce n'est que lors du choix des Douze (6,12), au moment de la manifestation de la gloire de Jésus (9,28-29), et lors de la prière au mont des Oliviers (22,39) que le narrateur précise que Jésus prie εἰς τὸ ὄρος, sur la montagne[152]. Comme en 6,12, et contrairement à 9,28 où c'était le verbe ἀναβαίνω qui était utilisé, en 22,39 on retrouve le verbe ἐξέρχομαι pour indiquer la sortie de Jésus en montagne. Enfin, comme l'indique Green, « the Mount of Olives is no ordinary locality, vested as it is in Zech 14:4 with eschatological significance »[153].

---

150 Nous avons modifié légèrement la traduction établie par BENOIT - BOISMARD pour traduire plus littéralement l'expression εἰσελθεῖν εἰς. Voir NT édition intégrale de la *TOB*, p. 271, note f.

151 JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 354.

152 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 132-133.

153 GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 779. Cependant, pour Hans CONZELMANN, *A Commentary on the Acts of the Apostles* (Hermeneia), Philadelphia, Fortress Press, 1987, p. 9, « Contrary to widespread opinion (based especially on Zech 14:4), there is no evidence for a Jewish view that the Messiah would reveal himself on the Mount of Olives ».

Lors de la manifestation de sa gloire, Jésus, pour la première fois, prenait des disciples avec lui pour prier. Mais le nombre des disciples se limitait alors à trois : « Pierre et Jean et Jacques » (9,28) et ceux-ci « étaient accablés de sommeil » (9,32). Ici, « les disciples aussi le suivirent » (22,39) et il leur enjoint de prier « pour ne pas entrer dans (la) tentation » (22,40). Mais, « s'étant levé de la prière, étant venu vers ses disciples il les trouva assoupis de tristesse » (22,45). La grande majorité des commentateurs pensent qu'avec la mention de la tristesse, « Luc évite non seulement de souligner mais même de mentionner des choses qui pourraient être accablantes pour les disciples »[154]. Si tel est bien le cas, comment expliquer la dureté de la parole que Jésus adresse alors aux disciples ? Alors qu'en Mc 14,37, « il dit à Pierre : "Simon, tu dors ? Tu n'as pas pu veiller une heure ?" », en 22,46, « il leur dit : "Pourquoi dormez-vous ? Debout, priez pour ne pas entrer dans (la)[155] tentation ». Comme le signale Tannehill, à ce stade du récit,

> The apostles still have a chance to escape Satan's temptation, for at the Mount of Olives Jesus commands them [et, avec eux, tous les disciples], "Pray not to enter into temptation" (22:40 ; see 22:46). Instead they fall asleep and lose their chance. They are trapped by Satan's temptation, as their behavior shows. So when Jesus says to the arresting crowd, "This is your hour and the power (ἐξουσία) of darkness" (22:53), it is not only Satan's work in Judas which demonstrates the power of darkness but also Satan's power to "sift" the other apostles and expose their faithlessness[156].

L'intervention de Jésus indique donc que « i discepoli non debbono essere tristi, ma debbono alzarsi e pregare per non entrare in tentazione »[157]. « La notation [de la tristesse] n'excuse donc pas les disciples comme on l'imagine souvent. Ceux-ci contreviennent à la consigne de prier ; leur sommeil d'hommes abattus exprime leur incompréhension de ce qui

---

154 GOURGUES, « La passion (Lc 22,24-23,56). "Ce qui s'est passé à Jérusalem ces jours-ci" », dans *Luc, de l'exégèse à la prédication*, p. 122.

155 Voir ci-dessus, p. 253, note 150.

156 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume One*, p. 264-265.

157 Benedetto PRETE, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca. Vol. 1. I racconti della passione. L'arresto* (Studi biblici, 112), Brescia, Paideia, 1996, p. 101.

va arriver »[158], comme c'était le cas lors de la manifestation de la gloire de Jésus (9,28-36). Comme l'indique Galizzi, on est peut-être ici en présence d'une analepse à Is 50,11 (LXX) où « Dio dice a chi si oppone al suo Servo e non ascolta la sua voce : "*Dormirete nella tristezza*" »[159] (ἐν λύπῃ κοιμηθήσεσθε). Et Johnson de faire remarquer : « the emotion of "sorrow" (*lypè*) [...] is associated in Hellenistic moral literature with fear and cowardice as well as envy »[160]. « λύπη is the opposite of manly courage »[161].

Parce qu'il a prié, Jésus a été capable de se relever (22,45 : « s'étant levé de la prière », ἀναστὰς ἀπὸ τῆς προσευχῆς) et d'affronter la passion qui le conduira à un relèvement définitif. Il invite aussi les disciples à entrer déjà dans le mystère de la résurrection pour pouvoir vaincre la tentation et l'épreuve : « Vous étant levés[162] (ἀναστάντες)[163], priez pour ne pas entrer dans (la) tentation » (22,46). « There is a conscious play on the word for ressurection here »[164]. Mais ce n'est pas immédiatement que les disciples, dont Pierre, accueilleront effectivement cette invitation à se configurer à la personne de Jésus. Comme la belle-mère de Simon (4,38), ils sont en proie à une forte fièvre : l'instinct de sauver sa peau. Comme la belle-mère de Simon, ce n'est qu'une fois que Jésus sera « se tenant au-dessus » (4,39) d'eux en étant enlevé aux cieux qu'il pourront eux-même se relever, entrer dans la prière, et attendre la puissance du Saint Esprit qui viendra sur eux (Ac 1,8-14).

---

158 COUSIN, *L'Évangile de Luc*, p. 301.

159 GALIZZI, *Vangelo secondo Luca*, 444. Voir Jerome NEYREY, « The Absence of Jesus' Emotions. The Lucan Redaction of Lk 22,39-46 », dans *Biblica*, 61 (1980), p. 169 ; *The Passion According to Luke*, p. 65-67.

160 JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 354. Voir KINGSBURY, *Conflicts in Luke*, p. 21, 131, 138 ; NEYREY, « The Absence of Jesus' Emotions », p. 154-157 ; *The Passion According to Luke*, p. 65-67.

161 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume One*, p. 271.

162 Nous avons modifié légèrement la traduction établie par BENOIT - BOISMARD pour traduire plus littéralement le grec.

163 Sur ἀνίστημι comme terme technique désignant la résurrection, voir ci-dessus, chapitre 2, p. 92-93, note 30.

164 KARRIS, « The Gospel According to Luke », p. 717. Voir L'ÉPLATTENIER, *Lecture de l'évangile de Luc*, p. 260 ; MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 833.

Suit le récit de l'arrestation de Jésus (22,47-53), où le glaive dont il avait été question en 22,36.38 réapparaît : « l'un d'eux frappa le serviteur du Grand Prêtre et lui arracha son oreille droite. Mais, prenant la parole, Jésus dit : "Laissez ; cela suffit." Et ayant touché l'oreille, il le guérit » (22,50-51). Après une brève déclaration de Jésus à « ceux qui s'étaient portés contre lui » (22,52), « L'ayant saisi, ils le menèrent et le firent entrer dans la maison du Grand Prêtre. Or Pierre suivait (de) loin » (22,54).

Le reniement de Pierre (Lc 22,54-62)

Depuis la déclaration choc que Jésus lui avait faite en 22,34, le narrateur lucanien n'avait plus souligné explicitement la présence de Pierre. Implicitement, cependant, il faisait partie de ceux à qui Jésus adressait la parole en 22,35-38. Il faisait aussi partie des disciples qui le suivirent vers le mont des Oliviers (22,39) et qu'il « trouva assoupis de tristesse » (22,45). Chez Mt et Mc, quand Jésus est arrêté, « tous les disciples, l'abandonnant, s'enfuirent » (Mt 26,56 ; voir Mc 14,50). Chez Lc, le narrateur ne parle pas de la fuite des disciples. Au contraire, après la mort de Jésus, il précisera que « toutes ses connaissances, d'autre part, se tenaient debout à distance, ainsi que les femmes, celles qui l'accompagnaient depuis la Galilée » (23,49)[165]. Cela donne à croire qu'ils ne l'ont pas abandonné et qu'ils ne se sont pas enfuis. Et pourtant, entre 22,54 et 23,49, le seul disciple dont il sera question est Pierre. Le fait qu'il suive Jésus, même s'il le fait μακρόθεν, « (de) loin »[166], indique qu'il n'a pas cessé d'être disciple[167] et manifeste sa sincérité quand il déclarait à Jésus : « je suis prêt à aller avec toi et en prison et à la mort » (22,33).

---

165 Nous avons préféré ici la traduction de DELEBECQUE, *Évangile de Luc*, p. 146, qui est plus près du grec que celle établie par BENOIT - BOISMARD.

166 Comme l'indique Raymond E. BROWN, *The Death of the Messiah : from Gethsemane to the Grave : A Commentary on the Passion Narratives in the four Gospels, Volume I* (Anchor Bible Reference Library), New York, Doubleday, 1994, p. 593, μακρόθεν peut ici avoir des « theological overtones » puisque le « Ps 38:12 portrays the kin of the sufferingg just one standing at (from) a distance » (note 1).

167 Herman HENDRICKX, *The Passion Narratives in the Synoptic Gospels* (Studies in the Synoptic Gospels), Manila, East Asian Pastoral Institute, 1977, p. 59-60, notte que, contrairement à Mc, qui

« Comme ils avaient arrangé du feu au milieu de la cour et qu'ils étaient assis ensemble, Pierre s'assit au milieu d'eux » (22,55). Ce faisant, Pierre vient pratiquement de changer de camp. Le mouvement s'est arrêté et Pierre a donc cessé de suivre Jésus. Alors qu'au mont des Oliviers il était au milieu des disciples, dans la cour de la maison du Grand Prêtre il est au milieu de « ceux qui s'étaient portés contre » Jésus (22,52)[168]. C'est alors que l'épreuve commence.

« Or une servante, le voyant assis à la flambée et l'ayant dévisagé (ἀτενίσασα, du verbe ἀτενίζω) dit : "Celui-là aussi était avec lui (σὺν αὐτῷ)" » (22,56)[169]. Premier de la liste des douze apôtres (6,14), Pierre avait été « avec lui » (8,1 : σὺν αὐτῷ) plus que ne l'aurait été un autre disciple. Avec Jean et Jacques, il avait été de ceux que Jésus avait laissé « entrer avec lui » (8,51 : σὺν αὐτῷ) chez Jaïre. Lors du dernier repas, Pierre et les autres apôtres se mirent à table « avec lui » (22,14 : σὺν αὐτῷ). Pourtant Pierre « nia (ἀρνέομαι) en disant : "Femme[170], je ne le connais pas" » (22,57).

---

utilise l'aoriste, Lc utilise ici l'imparfait du verbe ἀκολουθέω, dénotant ainsi une « *continuous* action » (p. 59). Il en conclut que « Luke gives the clause the same theological significance as Lk 22:28, "You are those who have continued with me in my trials." Peter's present following of Jesus is a continuation of the close relationship with Jesus which has brought him from Galilee to Jerusalem » (p. 59-60). Voir MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 841.

168 Comme le signale GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 787, « Peter's sitting "among them" by the fire [...] isolates Peter in the company of Jesus' enemies inside the courtyard of their leader, the high priest ». Pour FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, p. 1464, « The "they" is not easily determined ; it is scarcely the same as the subj. of v. 54 ; more likely it is to be understood of those to be named in v. 63, "the men who were holding Jesus," the underlings of the threesome named in v. 52 ». Sur le plan narratif, toutefois, les derniers à avoir été nommés par le narrateur sont bien « ceux qui s'étaient portés contre lui, grands prêtres et chefs (des gardes) du Temple et anciens » (Lc 22,52).

169 Selon DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 145, cette déclaration de la servante est en fait une accusation à l'endroit de Pierre devant ceux qui se tenaient là : « Das Wort der Magd ist also bei Lukas in der Form der Anklage gehalten ; die Magd denunziert Petrus vor dem Forum der Umhersistenden ».

170 Pour DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 145-146, l'utilisation du vocatif aux v. 57, 58 et 60 permet d'insister sur le fait que les interlocuteurs de Pierre sont une femme et deux hommes, ce qui a des incidences au niveau du droit ancien. Voir ci-dessous, p. 260, note 181.

Lorsque Jésus était en route vers la maison de Jaïre et qu'il demanda : « Qui (est) celui qui m'a touché ? » (8,45), alors que « tous nient » (8,45)[171], « Pierre dit : "Maître (ἐπιστάτα), les foules te serrent et te pressent" ». Contrairement à ses compagnons de route d'alors, Pierre ne nia pas. Mais, comme nous l'avons déjà dit en analysant ce passage[172], alors que la femme guérie de son écoulement de sang « annonça devant tout le peuple pour quelle raison elle l'avait touché et comme elle avait été guérie à l'instant » (8,47), Pierre, lui, s'est montré incapable d'un tel témoignage parce que, contrairement à Jésus et à la femme guérie, il n'a pas connu qu'une force est sortie de Jésus (voir 8,46).

Dans les Actes des apôtres, après la guérison de l'infirme de la Belle Porte, c'est tout le peuple qui dévisagera Pierre et Jean comme la servante dévisage maintenant Pierre se chauffant à la flambée. Alors Pierre ne niera pas mais il témoignera de sa foi : « Hommes d'Israël, [...] pourquoi nous regarder fixement (ἀτενίζετε) comme si (nous) l'avions fait marcher par notre propre puissance ou piété ? [...] celui-ci, que vous voyez et connaissez, son Nom [le nom de Jésus] (l')a affermi » (Ac 3,12.16).

Mais, à l'heure de la puissance des ténèbres (Lc 22,53), Pierre est incapable d'un tel témoignage. Voilà pourquoi il nie connaître Jésus.

> En réalité, cette négation : *je ne le connais pas* prend un accent de vérité dans l'esprit de Pierre, car Jésus n'est plus celui qu'il croyait connaître, un maître, un chef, un vainqueur, un homme qui sait surmonter les obstacles. Il ne connaît plus, il ne comprend plus cet homme abandonné au pouvoir de ses ennemis, il ne sait plus ce que désire Jésus qui est devenu tout à fait étranger à celui dont il se faisait l'idée auparavant. Pierre ne réussit vraiment plus à le rejoindre[173].

---

171 Nous avons préféré ici la traduction de sœur JEANNE D'ARC, *Évangile selon Luc*, p. 69, qui est plus près du grec (ἀρνουμένων δὲ πάντων) que celle établie par BENOIT - BOISMARD (« Tous s'en défendant »).

172 Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 158-159.

173 Carlo Maria MARTINI, *L'évangélisateur en saint Luc* (Maranatha, 5), Paris, Médiaspaul, 1985, p. 126. Voir MEYNET, *Quelle est donc cette Parole ?*, p. 184 ; *L'Évangile selon saint Luc*, tome II, p. 224 : « Pierre dit vrai aussi quand il dit ne pas connaître Jésus. C'était pourtant lui qui, le premier, avait reconnu en lui le Christ. Sans le vouloir, il reconnaît cependant qu'il est étranger à ce Jésus qui va être mis à mort. Parce que, en dépit de ses serments quelques heures auparavant, il n'est pas encore prêt à le suivre jusque là ».

Comme nous le signalions à propos de 8,45[174], le concept de reniement lié au verbe ἀρνέομαι « relates primarily to a person, so that properly one can speak only of denying someone and not something. [...] ἀρνεῖσθαι implies a previous relationship of obedience and fidelity. It can take place only where there has first been acknowledgement and commitment »[175]. Par conséquent, ἀρνέομαι « refers to the dissolution of this bond »[176]. En niant connaître Jésus, « Peter not only rejects Jesus' command to fear God rather than those who kill the body (12:4-5) and ignores his threat to those who "deny me before humans" (12:9), but he [...] fails to make good on his pledge to Jesus »[177]. Il confirme ainsi la prédiction de Jésus : « le coq ne chantera pas aujourd'hui avant que [...] tu n'aies renié me connaître » (22,34).

La formulation du second reniement diffère de celle du premier. Quand, « peu après, un second, l'ayant vu, déclara : "Toi aussi tu es d'entre eux" [...] Pierre déclara : "Homme, je n'en suis pas" » (22,58). Ce faisant, il ne renie pas directement Jésus, mais ce « eux » que sont les disciples. Toutefois, avec Meynet, il faut reconnaître que « renier les disciples, c'est renier le maître »[178]. En 9,23, Jésus avait déclaré : « Si quelqu'un veut venir derrière moi, qu'il se renie (ἀρνέομαι) lui-même, et qu'il se charge de sa croix chaque jour et qu'il me suive ». En entrant dans la cour de la maison du Grand Prêtre, Pierre s'est assis, il a cessé de suivre Jésus. Au lieu de se renier lui-même, il nie connaître Jésus. Mais, ce faisant, il renie aussi son être-disciple[179]. En refusant de se charger de sa croix et de suivre Jésus

---

174 Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 157-158.

175 SCHLIER, « ἀρνέομαι », dans KITTEL (éditeur) - BROMILEY (traducteur), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. I, p. 469-470.

176 SCHENCK, « ἀρνέομαι », dans BALZ - SCHNEIDER (éditeurs), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. I, p. 153.

177 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume One*, p. 264.

178 Roland MEYNET, *Avez-vous lu saint Luc ? Guide pour la rencontre* (Lire la Bible, 88), Paris, Cerf, 1990, p. 105. Dans *L'Évangile selon saint Luc*, tome II, p. 224, MEYNET écrit : « Il est vrai qu'il n'est pas, qu'il n'est plus, d'entre eux ; il est séparé de Jésus et les autres disciples sont loin. Il ne fait plus partie de leur groupe ; au contraire, il s'est agrégé à un autre groupe, il s'est assis avec ceux qui ont arrêté Jésus ».

179 Raymond E. BROWN, *The Death of the Messiah, Volume I*, p. 603, précise : « The words of Luke's Peter, "I am not [*ouk eimí*]," besides denying discipleship, form by anticipation an interesting contrast

« et en prison et à la mort » (22,33), il renie une partie importante de son identité. « Qui veut en effet sauver sa vie la perdra mais qui perd sa vie à cause de moi celui-là la sauvera » (9,24).

Le troisième et dernier reniement se produit « environ une heure plus tard » (22,59). Ici le temps du récit est plus petit que le temps de l'histoire. « Although the pacing of these three denials may be prolongued by these time references at one level, however, there is no sluggishness at the level of the narrative presentation of these encounters, where one denial follows rapidly on the other »[180]. C'est ainsi qu'« un autre[181] insistait en disant : "En vérité, celui-ci aussi était avec lui (μετ' αὐτοῦ), et en effet il est Galiléen" » (22,59). « Ironically in 22:33 Peter had insisted, "Lord, I am ready to go with [*meta*] you both in prison and to death" »[182]. Alors que le deuxième interlocuteur de Pierre s'était adressé à lui à la deuxième personne, le troisième, tout comme la servante qui a provoqué le premier reniement, parle de Pierre et non pas à Pierre : il utilise la troisième personne. De même, comme lors du premier reniement et contrairement au second, où il était question de son lien avec les disciples de Jésus, ce qui est mis en cause ici c'est le lien personnel de Pierre avec Jésus. Enfin, notons que la réponse de Pierre à ce troisième interlocuteur ressemble plus au premier reniement qu'au deuxième. Il avait dit à la servante : « Femme, je ne le connais pas »

---

with the words Jesus will speak (22:70) before the chief priests who challenge him about being the Son of God : "You yourselves say that I am [*eimí*]." [...] The wording in [...] Luke [...] shows the readers that Peter's behavior is the opposite of Jesus' ». Schuyler BROWN, *Apostasy and Perseverance*, p. 71, parle ici d'un « denial of Peter's own identity ».

180 GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 787.

181 Contrairement à ce qui se passe chez Mc et Mt, où ce sont deux servantes et ceux qui se tenaient là qui confrontent Pierre, chez Lc ce sont « une servante » (22, 56), « un second » (22,58) et « un autre » (22,59) qui s'adressent à Pierre. « Some authors see a forensic element here, that is, the witness of two women did not count in court whereas that of two men did » (MATERA, *Passion Narratives and Gospel Theologies*, p. 171). Voir Dt 19,15. Voir aussi, dans le même sens, DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 139-157 (surtout 145-157) ; FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, p. 1460 ; Josephine Massingberd FORD, *My Enemy is My Guest : Jesus and Violence in Luke*, Maryknoll, Orbis Book, 1984, p. 122 ; KARRIS, « The Gospel According to Luke », p. 717 ; MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 839 ; RIUS-CAMPS , « La figura de Pedro », p. 70 ; SCHWEIZER, *The Good News According to Luke*, p. 347.

182 Raymond E. BROWN, *The Death of the Messiah, Volume I*, p. 604. Voir GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 788.

(22,57), il dit maintenant à cet autre qui insistait : « Homme, je ne connais pas ce que tu dis » (22,60).

Jésus avait prédit que Pierre renierait trois fois le connaître (22,34). Il ne s'était pas trompé quant au nombre de reniements. Mais Pierre ne renie qu'une fois connaître Jésus (22,57). Les deux derniers reniements semblent moins sévères que le premier : « la portée et la gravité des négations [de Pierre] vont en s'atténuant d'une fois à l'autre »[183]. Quand Pierre répond au troisième interlocuteur, « à l'instant, comme il parla encore un coq chanta » (22,60). Jésus avait aussi raison quant au temps des trois reniements : « le coq ne chantera pas aujourd'hui avant que trois fois tu n'aies renié [...] » (22,34).

Au chant du coq, « s'étant retourné, le Seigneur regarda Pierre » (22,61). « This not only adds to the dramatic impact of the moment of recognition but also heightens the sense of personal betrayal »[184]. Comme en 12,42[185], le narrateur présente ici Jésus en l'appelant « Seigneur ». Mais alors qu'en 12,42-48 le Seigneur répondait à une question de Pierre, ici il se contente de le regarder en silence. Ce n'est pas la première fois que Jésus pose son regard sur Pierre. En 5,2, dans un épisode où la parole de Jésus occupe une grande place, ce dernier vit « les pêcheurs [dont Simon ... qui] lavaient leurs filets ». À cette occasion, « à cause de la pêche des poissons qu'ils avaient pris » (5,9), « Simon-Pierre [...] tomba aux genoux de Jésus en disant : "Éloigne-toi de moi, Seigneur, car je suis un homme pécheur" » (5,8). En 22,61, il n'y a pas de dialogue entre Jésus et Pierre, mais, après que le regard d'une servante (22,56 : « le voyant ») et celui d'un second (22,58 : « un second, l'ayant vu ») eurent provoqué les deux premiers reniements de Pierre, le regard du Seigneur provoque son

---

183 GOURGUES, « La passion (Lc 22,24-23,56) », p. 126. C'est ce que soulignait déjà BENOIT, « Le reniement de Pierre », dans *Passion et Résurrection du Seigneur* (Lire la Bible, 6bis), Paris, Cerf, 1966, 1985[2], p. 78 : « Dans les trois reniements, Luc a complètement négligé l'effet de crescendo, il y a même chez lui un decrescendo ».

184 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume One*, p. 265.

185 Voir ci-dessus, p. 213.

souvenir : « le Seigneur regarda Pierre et Pierre se souvint (ὑπεμνήσθη, du verbe ὑπομιμνῄσκω) de la parole du Seigneur comme il lui avait dit : "Avant qu'un coq chante aujourd'hui tu m'auras renié trois fois" » (22,61). Le souvenir de Pierre le rend cruellement conscient de son péché[186].

Cette mention du regard du Seigneur et cette citation de la parole du Seigneur font en sorte que, bien qu'il n'ait pas agi en tant que personnage depuis 22,53, Jésus demeure le personnage principal de cet épisode (22,54-62) où les faisceaux étaient pourtant dirigés sur Pierre : « most of all, the reader once more perceives Jesus as the prophet, whose predictions unfailingly come true »[187]. C'est d'ailleurs en traitant Jésus de prophète que les hommes qui le gardaient le maltraiteront (22,63-65). Mais, comme le souligne Green, « even if this scene is only secondarily concerned with Peter, it nonetheless contributes to Luke's characterization of this one who would exercise leadership in the opening chapters of Acts »[188].

Ainsi, le regard du Seigneur provoque le réveil de la mémoire de Pierre. Faut-il faire un lien entre cette expérience de Pierre et l'expérience des femmes qui découvriront le tombeau vide au matin de Pâques ? À ces femmes, « deux hommes [...] en habit éclatant » (24,4) déclareront : « rappelez-vous (μνήσθητε, du verbe μιμνῄσκομαι) comme il [Jésus] vous a parlé étant encore en Galilée, disant du Fils de l'homme qu'il doit être livré aux mains des hommes pécheurs, et être crucifié, et ressusciter le troisième jour » (24,6-7). Des différences importantes subsistent entre les deux réveils de la mémoire. Les femmes se rappelleront les paroles de Jésus (24,8) et annonceront « tout cela aux Onze et à tous les autres » (24,9). Quant à Pierre, au moment où il « se souvint de la parole du Seigneur » (22,61), « sortant

---

186 DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 155, croit qu'il y a un lien entre 22,61 et 5,8 : « Die Analogie zu Luk. 5,8 ist unübersehbar : Petrus erfährt sich zum zweiten Mal im Angesicht Jesu als ein ἀνὴρ ἁμαρτωλός, wie im jetzigen Fall sein Reaktion (V. 62) ausweist ».

187 JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 362.

188 GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 786.

dehors, il pleura amèrement » (22,62)[189]. La distance que Pierre avait réclamée à Jésus en 5,8 est maintenant établie : Pierre est dehors et Jésus est resté seul à l'intérieur de la cour de la maison du Grand Prêtre.

Amorce du retour de Pierre et prise de distance par rapport à l'institution juive

Sur le plan narratif, la sortie de Pierre semble jouer un double rôle. D'un côté, elle marque l'amorce du retour de Pierre que Jésus avait prédit en 22,32. Nous parlons d'amorce car les larmes amères de Pierre ne sont pas le signe qu'il est totalement revenu du criblage imposé par Satan. En effet, le réveil de la mémoire de Pierre n'est pas complet. Pour le moment, il semble ne pouvoir se rappeler que ce que le Seigneur lui a prédit pendant son dernier repas.

D'autre part, la sortie de Pierre lui évite aussi d'être complice de ceux qui se moqueront de Jésus et qui le jugeront. Nous avions interprété l'entrée de Pierre dans la cour de la maison du Grand Prêtre comme un passage de Pierre du côté des adversaires. En s'asseyant autour du feu avec les autres, il avait cessé de suivre Jésus et fraternisait pour ainsi dire avec « ceux qui s'étaient portés contre [Jésus], grands prêtres, chefs du temple et anciens » (22,52). Sa sortie hors de la cour apparaît donc comme un mouvement positif. Contrairement aux autres évangélistes, « Luke places all three of Peter's denials (22:56-62) before the mocking (22:63-65) and the trial (22:66-71) »[190] de sorte que, chez Lc

---

189 Albert VANHOYE, « Les récits de la Passion dans les évangiles synoptiques », dans Étienne CHARPENTIER (éditeur), *La Passion selon les quatre Évangiles* (Lire la Bible, 55), Paris, Cerf, 1981, p. 32, note 5, signale que « Un doute plane sur l'authenticité de Lc 22,62 ». Voir BENOIT, « Le reniement de Pierre », p. 80. Le comité de UBSGNT[3] avait donné la cote C à ce verset, mais celui de UBSGNT[4] lui a donné la cote A. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 151, écrit : « Although it is possible that the verse has come into the Lukan text from the parallel passage in Mt 26.75, a majority of the Committee regarded it as more probable that the words were accidentally omitted from several witnesses (0171^{vid} it$^{a, b, e, ff^2, i, l^*, r^1}$) than added without substantial variation (only ὁ Πέτρος is added in several witnesses after ἔξω) in all other witnesses ». Voir Kurt ALAND, « Luk. xxi. 62 », dans « Neue neutestamentliche Papyri II », dans *New Testament Studies*, 12 (1965-1966), p. 199.

190 F. Lamar CRIBBS, « The Denial », dans « A Study of the Contacts That Exist Between St. Luke and St. John », dans George MACRAE (éditeur), *Society of Biblical Literature 1973 Seminar Papers, Volume II*, Cambridge, Scholars Press, 1973, p. 59.

« l'apostolo è chiaramente dissociato dagli oltraggi compiuti dalle guardie nei confronti di Gesù »[191]. En sortant de la cour de la maison du Grand Prêtre, Pierre prend ses distances par rapport à Jésus, bien sûr, mais il prend aussi ses distances par rapport à l'institution juive qui est sur le point de conduire son maître à la mort.

C'est donc dire que, dans la trame de Lc, le triple reniement de Pierre joue un rôle positif. Comme le souligne le père Lagrange, « la foi de Pierre c'est sa conviction dans le caractère surnaturel de Jésus [...]. Elle n'a pas défailli [...] ; car, s'il a nié avoir connu Jésus, il n'a pas nié qu'il fût le Messie »[192]. Si Pierre avait alors perdu la foi en son maître, le regard du Seigneur posé sur lui n'aurait eu aucun effet. Tel n'est pas le cas puisque le reniement aboutit à l'enclenchement d'une démarche de conversion chez Pierre. Et le début de ce processus évite à Pierre d'être, comme Judas, complice de la mort de son maître. Tout cela est dû à la grâce obtenue par la prière de Jésus.

E. Pierre court au tombeau et le Seigneur lui apparaît (Lc 24)

Visite des femmes au tombeau et annonce de la résurrection

Une fois Pierre sorti de la cour de la maison du Grand Prêtre, il disparaît de la scène de la passion. Après la mort de Jésus sur la croix, le narrateur signale que « toutes ses connaissances [...] se tenaient debout à distance » (23,49)[193]. Cependant, seules « les femmes qui étaient venues de Galilée avec lui, ayant suivi (Joseph) regardèrent le tombeau et comment avait été placé son corps » (23,55) dans le but de revenir, après le sabbat, pour

---

191 PRETE, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca. Vol. I*, p. 120. Nous n'allons pas jusqu'à partager l'opinion de FORD, *My Enemy is My Guest*, p. 122, pour qui le fait que le reniement de Pierre précède l'interrogatoire de Jésus par les Juifs « is important because in this way Peter's denial follows immediately upon Jesus' rebuke to his captors that they have come out to capture him as a revolutionary. Thus, in Luke, the essence of Peter's denial is the repudiation that he himself was a revolutionary and, therefore, could be treated with the punishment of crucifixion like his teacher ».

192 LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, p. 554.

193 Pour la traduction de « toutes ses connaissances », voir ci-dessus, p. 256, note 165.

embaumer le corps de Jésus. On connaît la suite : découverte du tombeau vide (24,1-3), « deux hommes [...] en habit éclatant » (24,4) qui annoncent aux femmes la résurrection et les invitent à se rappeler les paroles de Jésus « étant encore en Galilée » (24,6), réveil de la mémoire des femmes (24,8). Alors, « étant revenues du tombeau, elles annoncèrent tout cela aux Onze et à tous les autres » (24,9)[194].

Implicitement, Pierre fait partie de ceux à qui les femmes annoncent alors la Bonne Nouvelle. Bien plus, il est, avec les dix autres apôtres, le destinataire principal de leur message : « les autres, avec elles, disaient cela *aux apôtres*. Mais ces paroles leur semblèrent du radotage et ils ne croyaient pas en elles » (24,10-11). Faut-il s'en surprendre ? Il est vrai qu'en sortant de la cour de la maison du Grand Prêtre et en pleurant amèrement, Pierre avait amorcé le retournement prédit par Jésus en 22,32. Il est vrai que, même au pire moment du criblage auquel le soumettait Satan, Pierre n'avait pas perdu la foi en son maître[195]. Mais ce qu'annonçaient les femmes était tellement inouï que ce n'était tout simplement pas croyable. Après la deuxième annonce de la passion, où Jésus a prédit sa mort sans faire référence à la résurrection (9,44), le narrateur lucanien notait que les disciples « ne comprenaient pas cette parole, et elle était cachée d'eux » (9,45). Par son intervention de 22,33 où il déclarait être prêt à aller avec Jésus reconnu comme Seigneur « et en prison et à la mort », Pierre a montré qu'il s'est hissé au-delà de cette première incompréhension. Sa foi semble donc plus avancée que celle des autres, ce qui ne signifie pas qu'elle ne doive plus grandir. En effet, lors de la dernière annonce de la passion en 18,31-33, Jésus avait conclu : « le troisième jour [le Fils de l'homme] se lèvera (des morts) » (18,33). Et le narrateur s'était

---

194 Notons au passage que les « Douze » sont devenus les « Onze ». Le lecteur peut tout au plus soupçonner que l'apôtre manquant est Judas. Mais le narrateur ne lui a encore donné aucun indice en ce sens. Depuis qu'au moment de l'arrestation Jésus lui a dit : « Judas, par un baiser tu livres le Fils de l'homme ! » (22,48), il n'a plus été question du dernier apôtre à être nommé dans la liste de 6,14-16. C'est la liste des Onze en Ac 1,13 qui apprendra au lecteur que Judas n'est plus du nombre des apôtres. C'est le discours de Pierre en Ac 1,16ss qui lui apprendra ce qu'il est advenu de Judas.

195 Voir ci-dessus, p. 264, note 192.

alors empressé de préciser que les Douze, dont Pierre, « ne comprirent rien à cela ; et cette parole était cachée d'eux, et ils ne savaient pas ce qui était dit » (18,34). En niant connaître Jésus, Pierre n'a donc pas perdu la foi. Mais sa foi n'est pas encore parvenue à son plein développement. Il a accepté la mort de Jésus sans renoncer à croire en lui comme Seigneur. Mais il doit encore entrer dans le mystère de sa résurrection. La foi de Pierre n'était pas encore la foi en Jésus mort et ressuscité, elle n'était pas encore une foi chrétienne complète. Voilà pourquoi il ne peut aller jusqu'à croire l'annonce des femmes.

Visite de Pierre au tombeau (Lc 24,12)

« Mais Pierre, s'étant levé, courut au tombeau et, s'étant penché, il voit les bandelettes seules et il s'en retourna chez lui, étonné de ce qui était arrivé » (24,12)[196]. Comme Jésus

196 Plusieurs témoins anciens omettent ce verset. Voir Kurt ALAND, « Luk. xxiv. 12 », dans « Neue neutestamentliche Papyri II », dans *New Testament Studies*, 12 (1965-1966), p. 196. Le comité de UBSGNT[3] avait donné la cote D à ce verset, mais celui de UBSGNT[4] lui a donné la cote B. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 157-158, précise : « Although ver. 12 is sometimes thought to be an interpolation [...] derived from Jn 20.3, 5, 6, 10, a majority of the Committee regarded the passage as a natural antecedent to ver. 24, and was inclined to explain the similarity with the verses in John as due to the likelihood that both evangelists had drawn upon a common tradition ». De même, Joseph SCHMITT, « Résurrection de Jésus dans le kérygme, la tradition, la catéchèse », dans *Dictionnaire de la Bible - Supplément*, 10 (1981), col. 535-536, écrit : « Contesté dans son authenticité par la critique de naguère [... ce verset] est reçu désormais sans discussion dans tous les registres de l'exégèse néotestamentaire ». Parmi les auteurs qui considèrent ce verset comme authentique, voir Edward Lynn BODE, « Peter's Visit to the Tomb », dans *The First Easter Morning. The Gospel Accounts of the Women's Visit to the Tomb of Jesus* (Analecta biblica, 45), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1970, p. 68-70 ; K. Peter G. CURTIS, « Luke 24,12 and John 20,3-10 », dans *Journal of Theological Studies*, 22 (1971), p. 512-515 ; Anton DAUER, « Zur Authentizität von Lk 24,12 », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 70 (1994), p. 294-318 ; Richard J. DILLON, « The Problem of V. 12 », dans *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word. Tradition and Composition in Luke 24* (Analecta Biblica, 82), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1978, p. 59-62 ; Jean-Marie GUILLAUME, « Pierre au tombeau *Lc.*, 24,12 », dans *Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus* (Études Bibliques), Paris, Lecoffre - Gabalda, 1979, p. 53-57 ; Gerd LÜDEMANN, « The Easter Stories in Luke », dans *The Resurrection of Jesus. History, Experience, Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 1994, p. 138-139 ; Robert MAHONEY, « Luke 24.12 and the "Western Non-Interpolations", dans *Two Disciples at the Tomb. The Background and Message of John 20.1-10* (Theologie und Wirklichkeit, 6), Bern - Frankfurt, Herbert Lang - Peter Lang, 1974, p. 41-69 ; John MUDDIMAN, « A Note on Reading Luke XXIV.12 », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 48 (1972), p. 542-548 ; Frans NEIRYNCK, « The Uncorrected Historic Present in Lk 24,12 », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 48 (1972), p. 548-553 ; NEIRYNCK, « Lc. xxiv,12. Les témoins du texte occidental », dans Tjitze BAARDA - Albertus Frederik Johannes KLIJN - Willem Cornelius VAN UNNIK (éditeurs), *Miscellanea Neotestamentica vol. 1* (Supplements to Novum Testamentum, 47), Leiden, E.J. Brill, 1978, p. 45-60 ; NEIRYNCK, « Once More Luke 24,12 », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 70 (1994), p. 319-340 ; J.M. ROSS, « The Genuineness of Luke 24:12 », dans *Expository Times*, 98

l'avait fait avant d'entrer chez Pierre (4,38 : « s'étant levé (ἀναστὰς) il entra... »), comme la belle-mère de Pierre l'avait fait une fois guérie (4,39 : « s'étant levée (ἀναστᾶσα) à l'instant même, elle les servait »), c'est « s'étant levé » (ἀναστὰς) que Pierre court au tombeau. En analysant 4,39, nous avions parlé du participe aoriste d'ἀνίστημι comme d'une prolepse de la résurrection de ceux et celles qui seront guéris par la parole du Christ[197]. Faut-il voir dans le ἀναστὰς de 24,12 l'annonce du relèvement de la foi de Pierre ?

Deux indices nous invitent à répondre à cette question par la négative. Il y a d'abord le fait que Pierre ἀπῆλθεν πρὸς ἑαυτὸν (24,12). L'expression n'est pas facile à rendre. On traduit souvent par « il s'en retourna chez lui »[198], « il s'en alla chez lui »[199], ou encore « il revint chez lui »[200]. Cependant, le reste du récit ne laisse nullement entendre que Pierre se serait mis en route vers Capharnaüm en Galilée où il a sa maison[201]. En s'appuyant sur

---

(1986-1987), p. 107-108 ; Klyne SNODGRASS, « Western Non-Interpolations », dans *Journal of Biblical Literature*, 91 (1972), p. 369-379, surtout p. 373 et 379. Voir aussi les commentaires suivants : ARNDT, *Luke* ; BOCK, *Luke* ; BOSSUYT - RADERMAKERS, *Jésus, Parole de la grâce selon saint Luc, 2* ; CAIRD, *The Gospel of St. Luke* ; CRADDOCK, *Luke* ; CULPEPPER, « The Gospel of Luke » ; DANKER, *Jesus and the New Age* ; DORNISCH, *A Woman Reads the Gospel of Luke* ; DSCHULNIGG, *Petrus im Neuen Testament* ; ELLIS, *The Gospel of Luke* ; EVANS, *Saint Luke* ; FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)* ; JOHNSON, *The Gospel of Luke* ; KARRIS, « The Gospel According to Luke » ; LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc* ; L'ÉPLATTENIER, *Lecture de l'évangile de Luc* ; MARSHALL, *The Gospel of Luke* ; McBRIDE, *The Gospel of Luke* ; MORRIS, *Évangile selon Luc* ; PERKINS, *Peter : Apostle for the Whole Church* ; PLUMMER, *The Gospel According to St. Luke* ; Béda RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Luc* (Pour une histoire de Jésus, 4), Bruges, Desclée de Brouwer, 1970 ; Léopold SABOURIN, *L'évangile de Luc. Introduction et commentaire*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1985 ; STEIN, *Luke* ; TALBERT, *Reading Luke* ; TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume One* et *Luke*.

197 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 93.

198 C'est la traduction proposée par BENOIT - BOISMARD.

199 C'est la traduction proposée par la *Bible de Jérusalem* et par OSTY - TRINQUET, *La Bible*.

200 C'est la traduction proposée par sœur JEANNE D'ARC, *Évangile selon Luc*.

201 Voir 4,38. Ce que déclarent les disciples d'Emmaüs à Jésus ressuscité en 24,24 donne à croire que Pierre n'est pas retourné en Galilée mais qu'il est plutôt revenu vers les disciples pour leur faire part de ce qu'il a vu. Mais le narrateur lucanien crée ici une ellipse *(gap)* difficile à interpréter. En effet, 24,24 signale que « certains de ceux (qui sont) avec nous sont allés au tombeau et ont trouvé (les choses) comme les femmes avaient dit, mais lui, ils ne (l')ont pas vu! ». Contrairement à 24,24 qui parle de plusieurs disciples allant au tombeau, 24,12 laisse entendre que Pierre y est allé seul. De plus, les disciples d'Emmaüs ne parlent pas explicitement d'une visite de Pierre au tombeau. Il est donc difficile de préciser si 24,12 et 24,24 parlent d'une seule et même visite au tombeau, celle de Pierre accompagné d'autres disciples (pour DILLON, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word*, p. 62,

Matthew Black, selon qui cette tournure est utilisée pour rendre l'absence du verbe réfléchi en araméen[202], Delebecque traduit simplement par « il se retira »[203]. La TOB va un peu dans le même sens que Delebecque en traduisant « il s'en alla de son côté »[204]. Une autre possibilité serait que πρὸς ἑαυτὸν se réfère à θαυμάζων plutôt qu'à ἀπῆλθεν : « et il s'en alla, s'étonnant en lui-même de ce qui était arrivé »[205]. Nous préférons traduire littéralement : « il partit vers lui-même ».

Quelle que soit la solution retenue, le fait que Pierre ἀπῆλθεν πρὸς **ἑαυτὸν** peut difficilement être interprété positivement. En 9,23, Jésus disait à tous : « Si quelqu'un veut venir derrière moi qu'il se renie (ἀρνησάσθω **ἑαυτὸν**) [...] et qu'il me suive ». En 14,26, il déclarait aux foules : « Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père (τὸν πατέρα **ἑαυτοῦ**) et sa mère [...] et même encore sa propre vie (τὴν ψυχὴν **ἑαυτοῦ**), il ne peut être mon disciple ». En 14,33, il précisait même : « tout (homme) d'entre vous qui ne renonce pas à tous ses biens (πᾶσιν τοῖς **ἑαυτοῦ** ὑπάρχουσιν) ne peut être mon disciple ». C'est pourquoi, en 18,28, Pierre avait déclaré à Jésus : « Voici (que) nous, ayant quitté nos biens (ἀφέντες τὰ ἴδια), nous te suivîmes ». « Partir vers lui-même », c'est donc pour Pierre faire demi-tour et refaire à l'envers le chemin qu'il a suivi depuis qu'il a tout quitté pour suivre Jésus en 5,11.

« Lk [does] deliberately limit the visit to Peter in v. 12, knowing well (and providing in the Emmaus retrospect) that more than one were recorded by the tradition »), ou bien s'il y a eu deux visites différentes, une faite par le seul Pierre, l'autre faite par certains autres disciples. Quoi qu'il en soit, le fait qu'à leur retour à Jérusalem les disciples d'Emmaüs « trouvèrent réunis les Onze et ceux (qui étaient) avec eux » (24,34) indique bien que Pierre n'est pas retourné en Galilée. Voir Robert LEANY, « The Resurrection Narratives in Luke (xxiv. 12-53) », dans *New Testament Studies*, 2 (1955-1956), p. 111.

202 Voir Matthew BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford, Clarendon, 1967[3], p. 102-103.

203 Voir DELEBECQUE, *Évangile de Luc*, p. 148.

204 Voir NT édition intégrale de la *TOB*, p. 277.

205 C'est la traduction bien connue de la Vulgate : « secum mirans ». Voir Frans NEIRYNCK, « ἀπῆλθεν πρὸς ἑαυτὸν, Lc 24,12 et Jn 20,5 », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 54 (1978), p. 104-118 ; MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 889.

Le second indice qui ne nous permet pas d'interpréter positivement la visite de Pierre au tombeau de Jésus, c'est le fait qu'« il s'en retourna chez lui, étonné de ce qui était arrivé (θαυμάζων τὸ γεγονός) » (24,12). Comme nous le signalions au chapitre 2, le verbe θαυμάζω, « s'étonner », est souvent associé chez Luc à un manque de foi, à une incompréhension ou même à une hostilité à l'endroit de Jésus[206]. L'étonnement de Pierre ne peut donc être considéré comme un synonyme de foi en la résurrection[207]. « Pierre rentre chez lui, figé dans l'étonnement quand il ne voit que des bandelettes dans la tombe (v. 12) »[208]. La visite de Pierre au tombeau a tout de même ceci de positif qu'elle vient confirmer une partie des dires des femmes : le corps de Jésus ne repose plus dans le tombeau.

---

206 Voir 4,22 ; 8,25 ; 9,43 ; 11,14.38 ; 20,26 ; 24,12.41 ; Ac 4,13. Voir aussi ci-dessus, chapitre 2, p. 90, note 23. GOURGUES, « La première proclamation pascale », dans *Luc, de l'exégèse à la prédication*, p. 156, signale également que « Luc utilisera [le verbe θαυμάζω] plus loin à côté du verbe *apisteô* (« ne pas croire ») à propos de la première réaction des Onze lors de la manifestation du Ressuscité : Ayant dit cela, il leur montra ses mains et ses pieds. Et comme ils ne croyaient pas encore (*apistountôn*) à cause de la joie et qu'ils étaient étonnés (*thaumazontôn*), il leur dit : "Avez-vous ici quelque chose à manger ?" (24.40s) ».

207 COUSIN, *L'Évangile de Luc*, p. 326, commente : « il est étonné ; cette incompréhension n'a rien à voir avec la foi (cf. 8,25 ; 11,38 ; 20,26). Pierre ne se souvient pas des paroles de Jésus et aucune apparition ne vient suppléer cette absence de mémoire pour déchiffrer le tombeau vide ». Pour GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 836, « Peter's "amazement" may represent an advance on the women's original bewilderment, but it is not yet faith or even comprehension ». Pour KARRIS, « The Gospel According to Luke », p. 720, « Peter's seeing is still not that of faith ». Pour MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 889, « The effect of the visit is to create wonder ; the angelic explanation has not yet found belief ». Pour LOISY, *L'évangile selon Luc*, p. 572, Pierre est « Surpris de l'aventure, mais non pas encore, à ce qu'il semble, admirant le miracle et croyant à la résurrection ». Pour MORRIS, *Évangile selon Luc*, p. 303, « Pierre ne croit pas encore à la résurrection, il rentre chez lui *s'étonnant de ce qui était arrivé*. Au moins a-t-il été impressionné. Quelque chose de merveilleux a eu lieu ». Enfin, pour TANNEHILL, *Luke*, p. 351, « Peter is "amazed," but this is not yet a believing comprehension » (voir aussi TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume One*, p. 279).

208 Corina COMBET-GALLAND - Françoise SMYTH-FLORENTIN, « Le pain qui fait lever les Écritures », dans *Études théologiques et religieuses*, 68 (1993), p. 329. Cependant, pour DILLON, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word*, p. 59, l'étonnement de Pierre est un élément positif : « with v. 12, the final word of the pericope is not disbelief but wonder, and a perplexity comparable to the women's (v. 4) ».

« ...réellement le Seigneur s'est réveillé (des morts) et est apparu à Simon! » (Lc 24,34)

Suit l'épisode des disciples d'Emmaüs (24,13-35). Ceux-ci rapportent à Jésus une visite des disciples au tombeau[209]. Après que Jésus leur eut expliqué les Écritures et eut rompu le pain, ce qui leur a permis de le reconnaître, « se levant (ἀναστάντες) [...] ils revinrent à Jérusalem, et trouvèrent réunis les Onze et ceux (qui étaient) avec eux » (24,33). Après les vingt et un versets qui viennent d'être consacrés à cet épisode, le lecteur s'attend à ce que ce soit le témoignage de ces deux disciples qui vienne convaincre « les Onze et ceux (qui étaient) avec eux » que le témoignage des femmes n'était pas du radotage et qu'ils pouvaient donc croire en elles (voir 24,11). Mais, de façon surprenante, ce sont les évangélisateurs potentiels qui sont d'abord évangélisés. Ce sont d'abord « les Onze et ceux (qui étaient) avec eux » qui annoncent à Cléophas et à son compagnon de route[210] « que réellement le Seigneur s'est réveillé (des morts) et est apparu à Simon[211]! » (24,34). Ce n'est qu'une fois cette vérité établie sur le témoignage de Simon que le narrateur poursuit : « Et ils racontaient ce (qui s'était passé) sur le chemin, et comment il avait été reconnu d'eux à la fraction du pain » (24,35). Le narrateur souligne ainsi la priorité du témoignage des apôtres sur celui des autres disciples. Selon Green, 24,34 vise d'abord à « indicate Simon's full rehabilitation

---

209 24,24. Voir ci-dessus, p. 268, note 201.

210 Au lieu de lire λέγοντας, le codex D lit λέγοντες. Ce ne serait alors plus « les Onze et ceux avec eux » qui annonceraient la nouvelle aux disciples d'Emmaüs mais ces derniers qui annonceraient la nouvelle aux Onze et à leurs compagnons. Partant de cette variante, Origène a proposé que l'autre disciple d'Emmaüs était Simon-Pierre. Comme l'indique MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 899, « some scholars [...] have been inclined to accept the reading λέγοντες (D Or ; the Latin and Syriac are ambiguous) which would make the two disciples the speaker. But the reading of D is no more than a transcriptional error ». Voir aussi DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 160.

211 À propos de l'utilisation du nom « Simon » plutôt que du surnom « Pierre », CLAUDEL, « Lc 24,34, premier "cri de joie pascal" ? », dans *La confession de Pierre*, p. 143, note : « Par rapport à Πέτρος et ἀπόστολος qui nous situent de façon préférentielle dans l'aujourd'hui du temps de l'Église, Σίμων/Συμεών et δώδεκα nous renvoient d'une façon éminente à l'autrefois du temps de Jésus. C'est pourquoi on ne s'étonnera pas de voir apparaître Σίμων/Συμεών dans les séquences lucaniennes où Pierre joue de façon éminente le rôle de garant de l'authentique tradition de Jésus, à travers les épreuves et les mutations de la communauté. C'est à ce titre que [cette dénomination] du disciple [est présente] en Lc 24,34 où il s'agit de ratifier l'expérience pascale de Cleophas et de son compagnon ».

following his denial of Jesus and repentance (22:55-62) »[212]. En présentant Pierre comme le premier bénéficiaire d'une apparition du Christ ressuscité[213], le narrateur lucanien prépare aussi ce qu'il va « dire dans le livre des Actes du rôle important joué par Pierre, de préférence aux autres apôtres, au début de la vie de l'Église »[214].

Pierre entre dans l'accomplissement de sa mission

Dans son ouvrage sur le récit des pèlerins d'Emmaüs, sœur Jeanne d'Arc croit découvrir un grand jeu d'inclusions qui va de 24,9 à 24,35. Dans ce « grand emboîtement », les deux mentions de Pierre se correspondraient, de sorte que, selon elle, « tout le texte [des disciples d'Emmaüs] est encadré par les deux mentions symétriques de Simon et de Pierre »[215]. À cause de cela, elle conclut à l'importance de Pierre : « avec le nom ainsi placé, le texte tout entier est marqué par cette présence. [...] Si on [...] isolait [ces deux mentions de Pierre], elles paraîtraient peut-être de peu de poids, mais elles en prennent par la position qu'elles occupent, par le jeu d'inclusion qui souligne fortement le rôle de Pierre »[216]. Étant donné la mention des noms « Pierre » (24,12) et « Simon » (24,34), on peut difficilement nier qu'il y ait correspondance entre ces deux versets. Mais cette correspondance ne fait pas nécessairement partie d'un grand chiasme.

---

212 GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 851. Voir aussi KARRIS, « The Gospel According to Luke », p. 721.

213 Nous ne voulons pas entrer ici dans le débat amorcé par Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, Crossroad, 1983. Selon cet auteur, « The Lukan stress on Peter as the primary Easter witness must be situated within the early Christian discussion of whether Peter or Mary Magdalene is the first resurrection witness » (p. 51). Pour une critique de cette position, voir LÜDEMANN, « The Easter Stories in Luke », p. 143-144.

214 BROWN - DONFRIED - REUMANN, *Saint Pierre*, p. 157.

215 Sœur JEANNE D'ARC, *Les pèlerins d'Emmaüs* (Lire la Bible, 47), Paris, Cerf, 1977, p. 39. Voir aussi du même auteur, « Un grand jeu d'inclusions dans 'les pèlerins d'Emmaüs' », dans *Nouvelle revue théologique*, 99 (1977), p. 62-76. Dans la même ligne, voir Louis DUSSAULT, « Le triptyque des apparitions en Luc 24 (Analyse structurelle) », dans *Revue biblique*, 94 (1987), p. 161-213.

216 Sœur JEANNE D'ARC, *Les pèlerins d'Emmaüs*, p. 44-46

En effet, les deux mentions du même personnage nous semblent jouer le rôle de conclusions respectives des deux premiers récits du chapitre 24 plutôt que celui de cadre du deuxième récit. 24,12 rapporte une visite de Pierre au tombeau à la suite de celle des femmes (24,1-11). 24,34 fait état d'une apparition du Seigneur à Simon juste avant que ne se termine le récit de l'apparition du Seigneur aux disciples d'Emmaüs (24,13-35). Les deux premières expériences pascales rapportées par le narrateur lucanien, l'angélophanie faite aux femmes et la christophanie faite aux disciples d'Emmaüs ont donc ceci de commun qu'elles sont chacune parallèles à une expérience de Pierre et que c'est cette expérience de Pierre qui vient pour ainsi dire leur voler la vedette en fin de récit. Contrairement à ce que laisse entendre sœur Jeanne d'Arc, le fait de ne pas situer les deux mentions de Pierre à l'intérieur d'un chiasme ne semble donc pas enlever de poids à l'importance qu'ont ces mentions dans la trame de Lc.

Ceci dit, il faut tout de même reconnaître qu'à première vue ces deux petites mentions de Pierre dans le dernier chapitre de Lc semblent bien peu par rapport à ce que laissaient espérer tous les textes de l'évangile de Luc que nous avons analysés jusqu'ici. La pêche miraculeuse laissait entrevoir une capture d'hommes pour leur rendre la vie (5,10). Le don du nom d'apôtre (6,13) comportait implicitement la promesse d'un envoi en mission. Cette mission s'est-elle déjà pleinement accomplie en 9,1-6 ? Si tel est le cas, comment expliquer la brièveté du récit sur la mission des Douze (six versets) par rapport à l'ampleur de celui rapportant la mission des soixante-douze (ou soixante-dix) (10,1-20) ? La réponse de Jésus (12,42-48) à la question que posait Pierre en 12,41 laissait entrevoir un double rôle pour lui : un service d'intendance entre le départ et le retour du maître ainsi qu'un rôle de gérance de tous les biens du maître après son retour. À Pierre qui venait de déclarer : « ayant quitté nos biens, nous te suivîmes » (18,28), Jésus avait répondu : « il n'est personne qui aura quitté maison ou femme ou frères ou parents ou enfants à cause du Royaume de Dieu qui ne

reçoive de nombreuses fois autant en ce temps-ci et dans le siècle à venir la vie éternelle » (18,29-30). Enfin, pendant le dernier repas, Jésus avait commandé à Pierre : « quand tu seras revenu, affermis tes frères » (22,32). Qu'est-il advenu de tout ce que ces textes laissaient présager pour Pierre ?

Non seulement les deux versets mentionnant Pierre en Lc 24 ne semblent pas à la hauteur de ce à quoi le lecteur était en droit de s'attendre en fin de parcours, mais on note que, plus on avance dans le dernier chapitre de l'évangile de Luc, plus le rôle narratif de Pierre diminue. En 24,12, il court au tombeau, se penche, voit les bandelettes, s'en retourne chez lui et s'étonne. Mais en 24,34, Pierre ne fait rien. Ce sont plutôt « les Onze et ceux (qui étaient) avec eux » (24,33) qui rapportent que « le Seigneur [...] est apparu à Simon » (24,34). Et quand le narrateur raconte une troisième et dernière expérience pascale, l'apparition du Christ à la communauté réunie autour des Onze (24,36-53), implicitement Pierre est là, mais il n'est pas nommé et ne se démarque pas du groupe bénéficiant de cette dernière apparition du ressuscité en Lc.

Il y a un côté positif à tout cela. S'il y a un événement important qui domine tout le chapitre 24 de Lc, c'est bien la résurrection de Jésus. Pourtant, le narrateur ne raconte pas cet événement, il n'en montre que les effets. Or, comme la résurrection, l'apparition à Simon demeure un événement sans témoin. Pourtant, comme la résurrection, l'apparition à Pierre a valeur d'origine. C'est sur son témoignage à lui et non sur l'expérience des disciples d'Emmaüs que repose la foi de tous les disciples. C'est grâce au témoignage de Pierre que l'on est passé « de la communauté évangélisée et incrédule, v. 9-11, à la communauté croyante et confessante, v. 33-35 »[217]. Faut-il en conclure que la mission confiée à Pierre par Jésus en 22,32 est déjà accomplie ? Faut-il affirmer avec Dillon que « The wayward disciple, who both denied the Master on trial (Lk 22,34.54ff.) and could only wonder at the

---

217 COMBET-GALLAND - SMYTH-FLORENTIN, « Le pain qui fait lever les Écritures », p. 325.

sight of the empty tomb has presumably "turned" and can now "strengthen" his brothers »[218] ? C'est ce qu'il nous reste à préciser.

En analysant Lc 22,31-34, nous avons laissé en suspens la question de l'identité des frères de Pierre [219]. Il faut maintenant y revenir. Pour Schuyler Brown, les autres apôtres ne font même pas partie du groupe des frères que Pierre devra affermir :

> According to the Lukan representation of the events of the passion no "strengthening" of the other apostles is necessary. Satan's "sifting" has not succeeded in its purpose of shaking the apostles loose from Jesus. [...] Furthermore since according to Luke Peter was the only one of the apostles (apart from Judas) who acted discreditably during the passion, it is hard to see why *he* should be strengthening *them*. If anyone of the apostles required strengthening, it would be Peter himself [220].

Contre cette hypothèse de Brown, on peut évoquer le fait qu'avant que Jésus ne soit apparu à Pierre, les Onze croyaient que les paroles des femmes étaient « du radotage, et ils ne croyaient pas en elles » (24,11)[221]. Comme nous le disions plus haut, l'expression « tes frères » (22,32) visait donc en tout premier lieu les autres apôtres. Mais en même temps les frères de Pierre dont il était alors question, ce ne sont pas seulement les apôtres et leurs compagnons de 24,33. Feldkämper fait remarquer que « ἀδελφοί wird nie für die Apostel verwandt, wohl aber nicht weniger als 36 mal in der Apg für die Jünger, d.h. die "Christen" »[222]. De plus, Prete signale avec justesse à propos du mot « frères » :

---

218 DILLON, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word*, p. 100. Ainsi, pour Marion L. SOARDS, *The Passion According to Luke. The Special Material of Luke 22* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 14), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1987, p. 37 : « The charge given to Simon, 'strengthen your brothers', is a charge to bolster the band of apostles in the crisis that will follow the arrest and execution of Jesus ». Pour NEYREY, *The Passion According to Luke*, p. 35, quand Pierre « is with the brethren in the upper room on Easter night a recipient of a personal vision of the risen Jesus which he has already shared with them (24:34) », « the "turning" appears to be accomplished, and the "strenghtening" already begun ».

219 Voir ci-dessus, p. 247-248.

220 Schuyler BROWN, *Apostasy and Perseverance*, p. 72-73. Du même auteur, voir aussi « Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke », dans *The Bible Today*, 63 (1972), p. 985-993, surtout p. 988-989.

221 Voir aussi TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume One*, p. 264, note 106.

222 FELDKÄMPER, *Der betende Jesus*, p. 219.

> Il termine è condizionato al linguaggio della catechesi primitiva che conosce l'uso di iniziare un discorso rivolto agli ebrei interpellandoli con l'appellativo : ἄνδρες ἀδελφοί (cfr. *Atti* 1,16 ; 2,29.37 ; 7,2, etc. : si veda *Atti* 9,17 [Σαοὺλ ἀδελφέ]). In seguito l'appellativo ἀδελφός fu usato nei confronti di tutti i credenti, anche nei confronti di quelli che provenivano dal paganesimo[223].

Tout cela indique bien que la mission confiée à Pierre par Jésus en 22,32, celle d'affermir ses frères, bien qu'elle commence en Lc 24 par le témoignage de Pierre au sujet de l'apparition dont il a bénéficié, ne s'accomplira pleinement que dans la trame du livre des Actes des apôtres[224]. Le reste du chapitre 24 de Lc indique d'ailleurs que la foi pascale naissante des premiers chrétiens qui repose sur le témoignage de Pierre aura assez vite besoin d'être fortifiée. Dès l'épisode suivant, Jésus ressuscité demande au Onze et à ceux qui sont avec eux : « Pourquoi êtes-vous troublés et pourquoi des doutes montent-ils dans votre cœur ? » (24,38)[225].

Paradoxalement, la discrétion avec laquelle Lc 24 parle de Pierre lui donne de l'importance. La résurrection de Jésus n'a pas été racontée par le narrateur. L'apparition dont bénéficie Pierre ne l'est pas non plus. Ce point commun rapproche les deux événements. De sorte que, comme la résurrection doit être définie comme fondement de la foi chrétienne, la protophanie réservée à Pierre peut être vue comme étant à la source du

---

223 PRETE, *Il primato e la missione di Pietro*, p. 94.

224 C'est ce qu'indique Richard S. ASCOUGH, « Rejection and Repentance : Peter and the People in Luke's Passion Narrative », dans *Biblica*, 74 (1993), p. 359 : « to turn again and to support christian community [...] begins with Peter's bitter weeping outside the courtyard (Luke 22,62) and is borne out in the early chapters of Acts where Peter becomes the leader of the governing community in Jerusalem ». Dans la même ligne que ce que préconise ASCOUGH, voir PRETE, *Il primato e la missione di Pietro*, p. 168 ; SENIOR, *The Passion of Jesus in the Gospel of Luke*, p. 77-78.

225 Joseph PLEVNIK, « The Eyewitnesses of the Risen Jesus in Luke 24 », dans *Catholic Biblical Quarterly*, 49 (1987), p. 90-91, signale que pour LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesus*, p. 171-172 et 253-254, ainsi que pour DILLON, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word*, « Since the full Easter faith is not stated explicitly until v 52, by implication the belief in Jesus' resurrection also does not occur before the ascension of Jesus ». Contre cette hypothèse émise par LOHFINK et DILLON, signalons avec PLEVNICK que 24,34 « is undeniably an unreserved declaration of belief in the resurrection of Jesus. The assembly of disciples here proclaims Jesus' resurrection solely on the basis of his appearance to Peter, and independently of the Emmaus event or of the women's testimony » (p. 97). Pour ce qui est de 24,36-43, PLEVNICK remarque que « The doubt of the disciples does not concern Jesus' resurrection as such [...] but the *corporeal nature* of the resurrection » (p. 99).

témoignage qui fait entrer les premiers disciples dans la foi chrétienne. De plus, la mention de la première apparition du ressuscité réservée à Pierre donne une fondation solide au rôle que celui-ci aura à jouer dans les Actes. La discrétion de cette mention indique aussi que, pour que soit raconté le plein accomplissement de la mission de Pierre, la modalité du personnage doit être changée.

À la fin de notre premier chapitre, nous mentionnions qu'en critique narrative les traits d'un personnage sont définis par ses actes, par ses paroles, par ses rapports avec les autres personnages du récit, par les noms qu'il reçoit, par les commentaires du narrateur ou d'un autre personnage à son endroit, par le contraste ou le parallèle établi avec d'autres personnages. En début de récit, le narrateur identifie Simon en le situant par rapport à d'autres personnages : « indirectly Luke 4:38 identifies him as married. [...] He has a brother named Andrew (6:14), and James and John are his fishing partners (5:10) »[226]. Mais ce qui caractérise surtout Simon dans l'évangile de Luc, c'est son rapport avec Jésus. Très tôt dans le développement de ce rapport entre les deux personnages, Simon se déclare pécheur et donc indigne de tout rapport avec Jésus reconnu comme Seigneur (5,8). Mais Jésus corrige ce point de vue de Simon et lui donne un nouveau nom : Pierre (5,8 ; 6,14). Jusqu'à l'heure où Jésus lui annoncera l'épreuve prochaine (22,31-32), c'est par ce surnom que le personnage est désigné et il est toujours défini dans son rapport avec Jésus. À l'occasion, les textes laissent entrevoir que le personnage sera aussi défini dans son rapport avec les autres personnages. « Désormais tu prendras des hommes » (5,10) lui déclare Jésus. La parabole de l'intendant fidèle et avisé (12,42-48) laisse entendre que Pierre aura une tâche d'intendance. Mais ce rapport avec les autres personnages est prévu pour le temps d'absence du maître.

---

226 Robert Lawson BRAWLEY, « Characterization : Peter and Paul », dans *Centering on God : Method and Message in Luke-Acts* (Literary Currents in Biblical Interpretation), Louisville, Westminster / John Knox, 1990, p. 140.

À l'heure de la passion, Pierre est à nouveau appelé Simon. C'est à Simon que Jésus annonce : « Satan vous a réclamés pour (vous) cribler comme le froment » (22,31). Mais c'est à Pierre qu'il dit : « le coq ne chantera pas aujourd'hui que trois fois tu n'aies renié me connaître » (22,34). Cette variation sur le nom du personnage vise sans doute à montrer comment, à l'heure de la passion et même, si notre analyse est exacte, à l'heure de sa visite au tombeau vide, Pierre sera tenté de rebrousser chemin et de revenir en arrière pour redevenir Simon. Mais le regard du Seigneur (22,61), la sortie de Pierre de chez le Grand Prêtre et ses larmes (22,62), ainsi que l'apparition du ressuscité dont il bénéficie (24,34) permettent à Simon de revenir et de demeurer Pierre dans son rapport avec Jésus.

Alors que que le personnage Pierre se définit tout au long du récit surtout dans son rapport avec Jésus, il y a une certaine ironie dans le fait que la dernière mention du personnage dans l'évangile de Luc se retrouve sur les lèvres des Onze et de ceux qui étaient avec eux. Pour eux, le personnage s'appelle encore Simon. Il a commencé à affermir leur foi. Grâce à son témoignage, ils peuvent affirmer « que réellement le Seigneur s'est réveillé (des morts) » (24,34). Mais quand ils se retrouvent devant Jésus ressuscité, le narrateur les décrit comme « stupéfaits et saisis de peur, ils pensaient voir un esprit ». Et si après l'ascension « eux, s'étant prosternés devant lui [Jésus], s'en retournèrent à Jérusalem en grande joie » (24,52), il ne faut pas oublier qu'à peine quelques versets auparavant « ils ne croyaient pas encore, *à cause de la joie* » (24,41).

Bien sûr, c'est le don de l'Esprit (Ac 2) qui les fera entrer pleinement dans la foi qui repose sur le témoignage de Simon et l'apparition du Seigneur ressuscité. Tant que Jésus ressuscité n'aura pas « été enlevé (loin) [d'eux] vers le ciel » (Ac 1,11), « Simon Pierre » (Lc 5,8) ne sera plus nommé explicitement. Mais avant la Pentecôte, « Pierre » (et non comme en Lc 6,14 « Simon, qu'il nomma aussi Pierre ») sera à nouveau nommé le premier dans la liste des Onze (Ac 1,13). Et c'est Pierre qui, « s'étant levé au milieu des frères » (Ac 1,15),

en s'appuyant sur les Écritures, interprétera la mort de Judas et présidera à la reconstitution du groupe des Douze.

La dernière mention de Pierre dans l'évangile de Luc joue donc un double rôle. En faisant de lui le premier bénéficiaire d'une apparition du Christ ressuscité, elle lui donne une compétence de premier témoin et fonde ainsi solidement le rôle que jouera Pierre dans les Actes des apôtres. En lui redonnant son nom de Simon, elle indique aussi que, tout comme Simon était devenu Pierre dans son rapport avec Jésus, c'est maintenant dans son rapport avec ses frères que Simon doit devenir Pierre. C'est dans le livre des Actes des apôtres que le narrateur lucanien nous dira comment s'opérera cette nouvelle transformation.

Chapitre 5

Pierre au sein de la première communauté chrétienne

Après avoir lu les textes relatifs à Pierre dans l'évangile de Luc, nous passons au second tome de l'œuvre lucanienne : les Actes des apôtres. Luc est le seul évangéliste à nous offrir un récit portant sur les débuts de l'Église. Depuis Cadbury[1], l'*opinio communis* à propos du lien entre ces deux ouvrages se résume ainsi : « The Gospel and Acts are not just two books chancing to derive from the same pen. They are part one and part two of a single book, and neither should be studied in isolation from the other »[2].

Cependant, principalement à cause de la difficulté qu'il y a à identifier un genre littéraire qui convienne vraiment à Luc-Actes[3], l'unité entre les deux ouvrages est maintenant remise en question par certains auteurs[4]. Mais même ceux et celles qui refusent de voir l'évangile de Luc et les Actes des apôtres comme les tomes I et II d'un même ouvrage sont prêts à admettre que les deux livres ont le même auteur et qu'il y a entre eux une cohérence théologique :

> Authorial unity of Luke and Acts, which I do accept, has influenced, in some cases wrongly, our understanding of unity on other levels. At the theological

---

1 Henry Joel CADBURY, *The Making of Luke-Acts*, London, SPCK, 1927,1958[2].

2 Robert Houston SMITH, « The Theology of Acts », dans *Concordia Theological Monthly*, 42 (1971), p. 527.

3 Sur la question du genre littéraire de Luc et des Actes, voir Richard I. PERVO, « Must Luke and Acts Belong to the Same Genre ? », dans David John LULL (éditeur), *Society of Biblical Literature 1989 Seminar Papers*, Atlanta, Scholar Press, 1989, p. 309-316 ; David Lee BALCH, « The Genre of Luke-Acts. Individual Biography, Adventure Novel, or Political History ? », dans *Southwestern Journal of Theology*, 33 (1990), p. 5-19 ; Gregory E. STERLING, *Historiography and Self-Definition. Josephos, Luke-Acts and Apologetic History*, Leiden, Brill, 1992.

4 Voir Susan Marie PRAEDER, « Jesus-Paul, Peter-Paul, and Jesus-Peter Parallelisms in Luke-Acts : A History of Reader-Response », dans Kent Harold RICHARDS (éditeur), *Society of Biblical Literature 1984 Seminar Papers*, Chico, Scholar Press, 1984, p. 23-39 ; Richard I. PERVO, *Profit with Delight. The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, Philadelphia, Fortress Press, 1987 ; Mikeal Carl PARSONS, « The Unity of Luke-Acts : Rethinking the *Opinio Communis* », dans N. KEATHLY (éditeur), *« With Steadfast Purpose ». Essays on Acts in Honor of Henry J. Flanders*, Waco, Baylor University Press, 1990, p. 29-53 ; Mikeal Carl PARSONS - Richard I. PERVO, *Rethinking the Unity of Luke and Acts*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

> level, the idea of unity can and should be preserved by speaking of theological coherence[5].

En lisant les textes des Actes susceptibles d'éclairer la figure de Pierre dans l'œuvre de Luc, nous espérons pouvoir montrer qu'il y a effectivement à ce chapitre cohérence théologique entre Lc et Ac. Mais avant d'entreprendre l'analyse des textes, il importe de jeter un regard d'ensemble sur le deuxième tome de l'œuvre lucanienne, comme nous l'avons fait avec le premier tome avant d'étudier les textes de l'évangile de Luc.

A. Les grandes divisions des Actes des apôtres

« Si l'on peut parler d'une certaine unanimité parmi les exégètes sur le plan du troisième évangile, l'accord est loin d'être réalisé sur celui des Actes des apôtres »[6]. Le panorama des plans proposés passe par des divisions en deux, trois, quatre, cinq ou même six parties[7]. Dans un article de 1983 où il fait le point sur « le livre des Actes dans les récents commentaires », Neirynck signale « quelles sont les principales césures qui jouent un rôle dans les discussions sur le plan des Actes : 2,1 ; 6,1 ; 8,4 ; 9,32 ; 11,19 ; 13,1 ; 15,36 ; 19,21 »[8]. Les critères d'articulation proposés par les auteurs sont la géographie, les sources, les personnages et la chronologie. Or, comme le signale Jacques Dupont, « toutes ces considérations ne sont opérantes pour nous que dans la mesure où elles trouvent un appui littéraire »[9]. Partant du traité *De la manière d'écrire l'histoire* de Lucien de Samosate, Dupont indique que :

---

5 PARSONS, « The Unity », p. 52-53.

6 ROLLAND, « L'organisation du Livre des Actes », p. 81.

7 Voir DUPONT, « La question du plan des Actes », p. 220-222 ; repris dans *Nouvelles études sur les Actes*, p. 24-26. Voir aussi Giuseppe BETORI, « Alla ricerca di un'articolazione per il libro degli Atti », dans *Rivista Biblica*, 37 (1989), p. 185-205.

8 Frans NEIRYNCK, « Le livre des Actes dans les récents commentaires », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 59 (1983), p. 343. Voir aussi Giuseppe BETORI, « Strutturazione degli Atti e storiografia antica », dans *Cristianesimo nella storia*, 12 (1991), p. 251.

9 DUPONT, « La question du plan des Actes », p. 223 ; repris dans *Nouvelles études sur les Actes*, p. 27.

> le signe du passage d'une partie à une autre doit [.. .] être cherché, non dans une interruption de la narration, mais au contraire dans le recours au procédé de « l'entrelacement » : la finale d'un développement doit annoncer et amorcer l'étape suivante, et celle-ci doit commencer en revenant sur ce qui a déjà été raconté. C'est ce que nous appelons aussi une « imbrication », l'image étant alors celle d'une tuile qui recouvre partiellement celle qui la suit[10].

Dupont note une première imbrication à la fin du chapitre 7 et au début du chapitre 8. Il voit en 15,36-16,5 une introduction au voyage de Paul qui commence en 16,6. Enfin, « entre l'histoire des grandes fondations et celle de la captivité, la section de voyage de 20,1 à 21,14 nous apparaît [...] comme un morceau de transition, lui-même préparé par la notice de 19,21-22 »[11]. Dupont aboutit ainsi à quatre grandes étapes = 2,1-8,1a ; 8,1b-15,35 ; 15,36-19,40 ; 20,1-28,31, le chapitre 1 étant une introduction[12].

Comme Dupont, Giuseppe Betori croit que « la ricerca dei vari punti di cesura non solo sembra sensa esito, ma può anche condurre fuori strada il ricercatore »[13]. Il reconnaît l'importance du principe d'entrelacement mis en lumière par Dupont. Mais il y a autre

---

10 DUPONT, « La question du plan des Actes », p. 224-225 ; repris dans *Nouvelles études sur les Actes*, p. 29.

11 DUPONT, « La question du plan des Actes », p. 230 ; repris dians *Nouvelles études sur les Actes*, p. 34.

12 Comme le signale ROLLAND, « L'organisation du Livre des Actes », p. 82, ce n'est pas la seule division du livre des Actes qu'a proposée Dupont. Dans la première édition de la *Bible de Jérusalem* : *Les Actes des apôtres. Introduction de Lucien Cerfaux. Traduction et notes de Jacques Dupont* (La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, 35), Paris, Cerf, 1953, Dupont proposait une division en cinq parties. Cette division a été maintenue dans l'édition de1998 de la *Bible de Jérusalem*. Dans l'article "Hechos de los Apóstoles" de l'*Enciclopedia de la Biblia, III*, Barcelona, Garriga, 1964, col. 1149-1161 ; et dans l'article "Apostelgeschichte" de *Sacramentum Mundi, I*, Freiburg, Herder, 1967, p. 260-293 ; édition anglaise : "Acts of the Apostles", dans Karl RAHNER (éditeur), *Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology*, London, Burns & Oates, 1969, tome 4, p. 196-198, il proposait une division en deux parties. Finalement, dans l'article que nous citons, qui date de 1979, Dupont opte pour un plan en quatre étapes. Rolland, quant à lui, croit que « même si le lien reste discret, la règle de "l'entrelacement" est effectivement appliquée [...] par l'auteur des Actes » (p. 84) au chapitre 13. De plus, il considère que les étapes 3 et 4 de Dupont « forment un corps avec le premier voyage missionnaire de Paul, celui au cours duquel "Dieu avait ouvert aux païens la porte de la foi" » (p. 84). C'est pourquoi, « par analogie avec les ch. 3 à 24 de l'Évangile » (p. 82), Rolland propose le plan suivant : préface (1,1-14) ; ouverture (1,15-2,4) ; 1- témoignage à Jérusalem (2,5-8,1a) ; 2- témoignage dans la périphérie (8,1b-12,25) ; 3- témoignage jusqu'aux extrémités de la terre (13,1-28,15) ; épilogue (28,16-31). Les arguments de Dupont dans son article de 1979 nous semblent plus probants que ceux de Rolland.

13 BETORI, « Strutturazione degli Atti », p. 252.

chose : « si dovrà anche tener conto di tutto quanto lo studio della storiografia antica lascia intravvedere circa l'ordinamento della materia e circa l'apporto che la retorica offriva in questo ambito »[14]. Ainsi, Betori croit qu'Ac 1,8 présente bel et bien le contenu du livre. Mais il ajoute : « non necessariamente il proemio deve contenere la presentazione del piano dell'opera. Ciò significa che non è detto che At 1,8 offra una precisa indicazione circa la successione delle parti del libro, al di là di una globale presentazione del contenuto »[15].

Dans un article plus récent, Betori propose une structure des Actes sur la base des principes mis de l'avant en 1991 : « sulla scia di quanto proposto da Dupont, si cercherà qui di offrire una strutturazione degli Atti strettamente fondata su indizi di natura letteraria, legati alla "disposizione" del testo nell'antichità e alle consuetudini della retorica del tempo »[16]. Betori apporte trois modifications majeures au plan quadripartite proposé par Dupont. Il commence par reprendre une thèse émise par Philippe H. Menoud quarante ans plus tôt, à savoir que Ac 15 marque « le point tournant dans l'histoire de la propagation de l'évangile telle que Luc l'a comprise »[17]. À cause de cela, Betori divise la deuxième partie du plan proposé par Dupont (8,1b-15,35) en deux parties distinctes (8,1b-14,28 et 15,1-35). Betori note ensuite que Ac 1,12-14 a des caractéristiques similaires à celles de Ac 8,1b-4. C'est pourquoi, alors que Dupont faisait commencer la première partie des Actes en 2,1; pour Betori, « At 1,12-14 e At 8,1b-4 formano tra loro un' inclusione, che racchiude in sé la

---

14 BETORI, « Strutturazione degli Atti », p. 258. Voir aussi W.C. VAN UNNIK, « Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography », dans Jacob KREMER (éditeur), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 48), Gembloux, Duculot, 1979, p. 37-60.

15 BETORI, « Strutturazione degli Atti », p. 262. Sur le plan narratif, TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 18, fait également remarquer que : « Acts 1:8 does not outline the actual course of Acts beyond Samaria, and it envisions a goal that reaches beyond the end of Acts. It is an outline of the mission, but only in part an outline of Acts ».

16 Giuseppe BETORI, « La Strutturazione del libro degli Atti : una proposta », dans *Rivista Biblica*, 42 (1994), p. 6.

17 Philippe-Henri MENOUD, « Le plan des Actes des apôtres », dans *New Testament Studies*, 1 (1954-1955), p. 47.

prima parte del libro »[18]. Enfin, Betori prend au sérieux la note 30 de l'article de Dupont[19] et il fait commencer la dernière partie du livre des Actes en 19,20 plutôt qu'en 20,1. Faisant un lien entre 15,35-16,5 et 19,20-22, il affirme que « la crescita e l'efficacia della Parola (At 19,20) si configurano come una variante del rafforzamento nella fede e della crescita delle chiese (At 16,5). L'intera quarta parte è così racchiusa in una forte inclusione »[20]. Il présente donc le plan suivant des Actes : introduction (1,1-14), cinq sections (1,12-8,4 ; 8,1b-14,28 ; 14,27-16,5 ; 15,35-19,22 ; 19,20-28,31), conclusion (28,14b-31), et six textes de transition (1,12-14 ; 8,1b-4 ; 14,27-28 ; 15,35-16,5 ; 19,20-22 ; 28,14b-16)[21].

Les limites de notre recherche ne nous permettent pas d'entrer à fond dans ce débat. Tout en reconnaissant que la question est loin d'être définitivement résolue, nous avons insisté davantage sur ce que proposent Dupont et Betori. C'est que nous croyons que les arguments de ces auteurs sont les plus probants parmi ceux mis de l'avant jusqu'ici. Voilà pourquoi, en modifiant légèrement le plan proposé par Betori, nous voyons en 1,15-8,1a la première grande partie du livre des Actes. C'est à cette première partie du livre que sera consacré le présent chapitre. Avec Dupont nous croyons que « 15,36 semble marquer une division plus importante que 15,1 »[22]. Nous suivons donc le plan établi par cet auteur pour ce qui est de la deuxième partie des Actes qui va de 8,1b à 15,35. C'est à cette seconde partie que s'intéresseront les chapitres 6 et 7 de notre étude. Pour ce qui est des deux dernières parties du livre, nous n'avons pas à choisir entre ce que proposent Betori et Dupont. En effet, la dernière mention de Pierre dans les Actes se trouve en 15,14. Les

---

18 BETORI, « La Strutturazione del libro degli Atti », p. 10.

19 Voir DUPONT, « La question du plan des Actes », p. 231 ; repris dans *Nouvelles études sur les Actes*, p. 36 : « Nous n'aurions pas d'objection majeure contre un plan qui arrêterait la troisième étape à 19,20 et ferait commencer la quatrième à 19,21 ».

20 BETORI, « La Strutturazione del libro degli Atti », p. 25.

21 Aux yeux de Joseph Augustine FITZMYER, *The Acts of the Apostles. A new Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible, 31), New York, Doubleday, 1998, p. 120, « these transitional verses complicate his proposal unduly ».

22 DUPONT, « La question du plan des Actes », p. 228 ; repris dans *Nouvelles études sur les Actes*, p. 33.

résultats de notre analyse ne dépendent donc pas de l'articulation des deux dernières parties du livre.

B. Entre l'enlèvement de Jésus et la Pentecôte (Ac 1,15-26)

Dernière apparition du Ressuscité

Nous signalions en fin de chapitre 4 que le personnage de Pierre en Lc a surtout été défini dans son rapport avec Jésus. Nous disions aussi qu'on s'attendait à ce que, dans les Actes, le personnage soit surtout défini dans son rapport avec les autres personnages. De plus, en nous appuyant sur Lc 12,42-48, nous avancions l'hypothèse que ce rapport avec les autres personnages ne serait développé que dans le temps d'absence du maître. Le début des Actes semble confirmer cette hypothèse.

Après deux versets où il s'adresse à Théophile en lui rappelant le contenu de son premier livre, le narrateur raconte comment Jésus « se présenta vivant après sa passion [aux apôtres qu'il avait choisis], avec de nombreuses preuves, pendant quarante jours, leur apparaissant et leur disant ce qui concernait le royaume de Dieu » (v. 3). Plus spécialement, le narrateur rapporte la dernière apparition de Jésus ressuscité, celle où, « comme il mangeait avec (eux), il leur ordonna de ne pas s'éloigner de Jérusalem mais d'attendre la promesse du Père "que vous avez entendue de moi" » (v. 4). C'est au cours de cette apparition que les apôtres interrogent Jésus à propos du moment où il rétablira le royaume pour Israël (v. 6). Jésus leur signale alors qu'il ne leur appartient pas « de connaître les temps et les moments que le Père a fixés de son propre pouvoir » (v. 7). Il leur rappelle plutôt pour la deuxième fois la promesse du Père : « vous recevrez une puissance, l'Esprit saint étant venu sur vous » (v. 8, voir v. 5). Il les place aussi devant la responsabilité rattachée à ce don de l'Esprit : « vous serez mes témoins et à Jérusalem et dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux

extrémités de la terre » (v. 8). Ce sont là les dernières paroles de Jésus qui présentent de façon globale le contenu du livre des Actes.

Ayant dit ces mots, Jésus est enlevé par une nuée (v. 9), les apôtres fixent le ciel (v. 10) et deux hommes en vêtements blancs leur annoncent que Jésus « (re)viendra de la même manière que vous l'avez vu aller vers le ciel » (v. 11). « Alors, ils revinrent à Jérusalem du mont appelé de l'olivier qui est près de Jérusalem à une distance sabbatique » (v. 12).

Tout au long de cet épisode (v. 4-12), ce sont les « apôtres... qu'il avait choisis » (v. 2) qui sont les interlocuteurs de Jésus. Implicitement, Pierre fait donc partie de ceux qui parlent à Jésus, qui entendent deux fois de sa bouche la promesse de l'Esprit saint et qui le voient s'élever dans la nuée. Il est de ceux à qui s'adressent les deux hommes en vêtements blancs. Il est de ceux qui retournent à Jérusalem après l'enlèvement de Jésus dans les cieux. Mais le narrateur prend bien soin de ne pas signaler explicitement la présence de Pierre tant que Jésus ressuscité n'a pas « été enlevé (loin) de vous vers le ciel » (v. 11). Ce n'est qu'une fois le maître absent que le nom de Pierre refait surface.

Attente active de la promesse du Père

Une fois Jésus parti, les apôtres respectent ses instructions à la lettre. Ils ne s'éloignent pas de Jérusalem et ils attendent la promesse du Père. « Et quand ils furent entrés, ils montèrent à la chambre haute où ils demeuraient : Pierre et Jean et Jacques et André, Philippe et Thomas, Barthélemy et Matthieu, Jacques d'Alphée et Simon le Zélote et Judas de Jacques » (v. 13). « Il est significatif que Luc répète ici [...] les noms des apôtres : ils assurent la continuité entre la communauté d'avant et d'après Pâques »[23].

---

23 Emilio RASCO, « Dans l'attente de l'Esprit, le choix d'un nouvel apôtre (Ac 1,12-14.15-17.20a.20c-26) », dans *Assemblées du Seigneur* (Nouvelle série), 29 (1970), p. 7.

Une comparaison entre cette liste des Onze et celle des Douze qui se trouve en Lc 6,14-16 est fort éclairante. En Lc 24,9, les « Douze » étaient devenus les « Onze ». Parce que Judas Iscarioth, dès le choix des Douze par Jésus, avait été désigné comme celui « qui devint un traître » (Lc 6,16) et parce que le narrateur avait montré Judas en train de parler « avec les grands prêtres et les chefs des gardes (pour savoir) comment [...] leur livrer [Jésus] » (Lc 22,4), le lecteur pouvait déjà soupçonner que l'apôtre manquant était Judas. Mais, comme il n'avait plus été question de ce dernier depuis l'arrestation de Jésus, rien ne permettait de confirmer ce soupçon. La liste des Onze en Ac 1,13 vient lever le doute : c'est bien Judas qui est l'apôtre manquant.

De plus, on note que certains apôtres ont changé de rang. André et Jean ont échangé leur places respectives. André, le frère de Pierre, est passé du deuxième au quatrième rang tandis que Jean, le frère de Jacques, est passé du quatrième au deuxième rang, tout de suite après Pierre et tout juste avant son frère. Pierre et Jean ont déjà été envoyés par Jésus préparer la Pâque (Lc 22,7-13). Nous avons alors vu en cela une annonce d'un trait caractéristique du début des Actes où Pierre est souvent accompagné de Jean[24]. Quant à Thomas, son nom venait après ceux de Barthélemy et Matthieu en Lc 6,14-15, alors qu'ici il les précède.

Ce qui importe le plus pour notre propos c'est que Pierre, lui, n'a pas changé de place. Il est toujours au premier rang de la liste. Ce qui a changé, cependant, c'est qu'en Lc 6,14 il était question de « Simon qu'il [Jésus] nomma aussi Pierre », alors qu'en Ac 1,13 il n'est question que de Pierre. Dans les Actes ce n'est que lors de l'épisode de Corneille (10,1-11,18) qu'il sera de nouveau question d'« un certain Simon surnommé Pierre »[25]. Le fait que Pierre ne soit pas mentionné avant l'enlèvement de Jésus et le fait que le narrateur se réfère à lui en utilisant son surnom plutôt que son nom viennent confirmer nos intuitions du

---

24 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 238, note 101. Voir aussi Ac 3,1.3.4.11 ; 4,13.19 ; 8,14.

25 Voir Ac 10,5.18.32 ; 11,13.

chapitre précédent. Parmi les Onze, Pierre occupe toujours le premier rang et c'est en tant que Pierre (et non plus en tant que Simon) qu'il le fait. La protophanie du ressuscité dont il a bénéficié a réhabilité Simon. Malgré son reniement, il tiendra un rôle important dans son rapport avec les autres protagonistes des Actes. C'est dans son rapport avec eux que Simon sera maintenant Pierre.

Après avoir identifié au v. 13 ceux qui avaient été les témoins oculaires de l'enlèvement de Jésus aux cieux, le narrateur précise que leur attente n'a rien de passif. Lors de la dernière mention du mont des oliviers dans l'œuvre de Luc (Lc 22,39), Jésus avait harangué les disciples à deux reprises : « priez pour ne pas entrer en tentation » (Lc 22,40.46). Maintenant que les apôtres sont revenus « du mont appelé de l'olivier » (Ac 1,12), voici qu'« eux tous, ils étaient assidus ensemble (ὁμοθυμαδὸν) à la prière avec des femmes et Marie la mère de Jésus et avec ses frères » (v. 14). Attendre signifie donc d'abord prier avec assiduité. En priant ainsi dans l'attente de l'Esprit promis, ceux et celles qui sont réunis dans la chambre haute mettent en pratique une parole dite par Jésus : « Demandez, et il vous sera donné ; cherchez et vous trouverez ; frappez et il vous sera ouvert. Car quiconque demande reçoit, et qui cherche trouve et à qui frappe il sera ouvert. [... Car] le Père qui (est) du ciel donnera un esprit saint à ceux qui lui demandent » (Lc 11,9-10.13).

Attendre, c'est aussi opérer une réconciliation entre deux groupes qui semblaient s'opposer. Nous avons déjà signalé qu'en Lc 8 il y avait opposition entre la famille spirituelle et la famille naturelle de Jésus[26]. Or, la prière assidue réunit maintenant les deux familles. Au cœur de cette réconciliation, à tout le moins grammaticalement, se tient « Marie la mère de Jésus ». Or, la réconciliation obtenue dans la prière crée l'unanimité. Le v. 14

---

26 Voir ci-desssus, chapitre 3, p. 145.

marque en effet la première occurrence dans les Actes de l'adverbe ὁμοθυμαδὸν[27]. Comme le signale le père Spicq,

> Conformément à son étymologie (ὁμός « même » et θυμός « âme-cœur »), ὁμοθυμαδὸν ne désigne pas seulement un rassemblement de personnes, mais leur commun accord, voire leur unanimité. [...] ὁμοθυμαδὸν exprime d'une manière privilégiée la communion fraternelle des croyants qui s'adressent à Dieu[28].

En plus d'être une analepse à l'unanimité du peuple d'Israël au moment du don de la loi au mont Sinaï[29], l'adverbe ὁμοθυμαδὸν sert aussi de prolepse à l'unanimité de la première communauté chrétienne qui sera surtout soulignée par les « sommaires » des Actes[30]. Attendre signifie donc pour les apôtres ainsi que pour ceux et celles qui sont avec eux, créer l'unanimité par le moyen d'une prière assidue. Dans cette unanimité recréée par la prière, Pierre accomplira deux tâches avant que le don promis par le Père ne survienne.

Pierre interprète la mort de Judas

« Et en ces jours-là, Pierre s'étant levé au milieu des frères, dit... » (1,15). L'intervention de Pierre a lieu « en ces jours-là » (ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις), ce qui ne va pas sans rappeler l'introduction de l'épisode du choix des apôtres en Lc 6,12 : « Or il arriva, en ces jours-là (ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις), qu'il [Jésus] sortit... »[31].

---

27 On retrouve cet adverbe onze fois dans le NT, dont dix fois dans les Actes : 1,14 ; 2,46 ; 4,24 ; 5,12 ; 7,57 ; 8,6 ; 12,20 ; 15,25 ; 18,12 ; 19,29. Voir Jacques DUPONT, « L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des apôtres », dans *Nouvelle revue théologique*, 91 (1969), p. 905-906 ; repris dans *Nouvelles études sur les Actes*, p. 305-306.

28 SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, p. 1105-1106.

29 Ex 19,8 (LXX) précise que « Tout le peuple répondit **unanimement** et ils dirent : "Tout ce qu'a dit Dieu, nous le ferons..." » (ἀπεκρίθη δὲ πᾶς ὁ λαὸς **ὁμοθυμαδὸν** καὶ εἶπαν πάντα ὅσα εἶπεν ὁ θεός ποιήσομεν...). La traduction est tirée de LE BOULLUEC- SANDEVOIR (traducteurs), *L'Exode*, p. 200-201.

30 Voir Ac 2,42 ; 4,32 ; 5,12.

31 En plus de ces deux mentions, l'expression ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις apparaît en Lc au début du récit de la visitation (1,39) et lors de l'épisode d'Emmaüs (24,18). On la retrouvera dans les Actes lors du choix des sept (6,1) et au moment de l'intervention d'Agabus (11,27). DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 169, parlant des trois occurrences de l'expression dans les Actes, remarque que « In allen drei Perikopen werden Personen für eine διακονία ausgewählt ».

Comme Jésus entrant dans la maison de Simon en Lc 4,38, c'est « s'étant levé » (ἀναστὰς) que Pierre prend la parole. La dernière fois que le participe aoriste d'ἀνίστημι se rapportait à Pierre (Lc 24,12), nous avons conclu qu'il n'était pas question d'un relèvement de sa foi ou d'une configuration à la personne de Jésus[32]. Tel n'est pas le cas ici. En Lc 24,12 Pierre se levait pour courir seul au tombeau. Ici, comme Jésus en Lc 4,38-39, Pierre se trouve dans le lieu d'habitation[33] de sa nouvelle famille[34]. En Lc 4, une fois la belle-mère de Simon exorcisée par Jésus, « s'étant levée (ἀναστᾶσα) à l'instant même, elle les servait » (v. 39). En analysant ce verset[35], nous avons parlé d'une configuration de la belle-mère à Jésus qui, « s'étant levé (ἀναστὰς) [...] entra dans la maison de Simon » (4,38). Nous avions aussi vu dans le relèvement de la belle-mère de Simon une prolepse de la résurrection de ceux et celles qui seront guéris par la parole du Christ. Tout comme l'a fait alors sa belle-mère, Pierre, « s'étant levé » (ἀναστὰς), se met au service de ses frères. C'est par le service de la parole qu'il ressemble à Jésus et qu'il continue d'affermir ses frères.

Le fait que Pierre soit « au milieu des frères »[36] rappelle en effet la mission que lui a confiée Jésus pendant la dernière cène : « quand tu seras revenu, affermis tes frères » (Lc

---

32 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 267-268.

33 C'est ce qu'indique Ac 1,13 qui précise que la chambre haute est le lieu où les apôtres demeuraient : εἰς τὸ ὑπερῷον ἀνέβησαν **οὗ ἦσαν καταμένοντες**.

34 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 229-230.

35 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 92-93.

36 Il y a cependant deux variantes importantes de l'expression ἐν μέσῳ τῶν ἀδελφῶν. (C^3) D E Ψ 𝔐 it sy mae ; Cyp lisent ἐν μέσῳ τῶν μαθητῶν. $\mathfrak{p}^{74}$ lit ἐν μέσῳ τῶν ἀποστόλων. ἐν μέσῳ τῶν ἀδελφῶν est attesté par ℵ A B C^* 33^{vid}. 104. 945. 1891 *pc*. Selon METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 247, « The Western text [...] has substituted μαθητῶν for [...] ἀδελφῶν. The reason is obvious : to prevent the reader from confusing these "brethren" with the brothers of Jesus (ver. 14) [...]. For the same reason the scribe of the Bodmer Papyrus of Acts seems to have substituted ἀποστόλων ». Voir aussi Josep RIUS-CAMPS, « Las variantes de la Recensión Occidental de los Hechos de los Apóstoles (III) (Hch 1,15-26) », dans *Filología Neotestamentaria*, 7 (1994), p. 55.

22,32). Nous avons déjà indiqué que cette mission, bien qu'elle commence en Lc 24 par le témoignage de Pierre[37], ne s'accomplira pleinement que dans la trame du livre des Actes.

Toutefois, avant de rapporter le discours de Pierre, le narrateur ouvre une parenthèse et fait un commentaire au lecteur : « la foule des personnes dans le même (lieu) était d'environ cent vingt » (v. 15). Le fait que les personnes soient « dans le même (lieu) » (ἐπὶ τὸ αὐτὸ) sert de prolepse à la situation qui prévaudra le jour de la Pentecôte, où le narrateur précisera qu'« ils étaient tous ensemble dans le même (lieu) » (2,1 : ἐπὶ τὸ αὐτό). Par cette expression, tout comme il le faisait avec l'adverbe ὁμοθυμαδὸν, le narrateur insiste encore sur l'unanimité des premiers croyants[38]. Le fait qu'ils soient au nombre de cent vingt n'est pas indifférent non plus. « As Lake and Cadbury correctly observed, this number - 'the Twelve multiplied by 10' - can hardly be an accident, and they drew attention to m. Sahn. 1:6 wich provides that the minimum population which a town must have to be able to elect a 'small Sanhedrin' is 120 »[39].

> Even if Luke is not thinking about Israel's « leaders of tens » (Exod 18:12 ; 1 Macc 3:55), the tenfold structure of the apostolic assembly around its leaders recalls the relationship of the Twelve to the wider circle of disciples when they were first chosen (Luke 6:17). Luke must be demonstrating the continuation of the chosen twelve tribes (Lohfink, *Sammlung* 72 ; E Grässer TRu 42 [1977] 8-

---

37 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 21, note 35, remarque que « The Lord's appearance to Simon, reported in Luke 24:34, may have strengthened the brothers, but remarkably little attention is given to this event in Luke 24 ».

38 En Ac 2,44, le narrateur précisera que « tous ceux qui avaient cru, dans le même (lieu) (ἐπὶ τὸ αὐτὸ), avaient tout en commun ». En Ac 2,47, il ajoutera que « le Seigneur, chaque jour, adjoignait ceux qui étaient sauvés, dans le même (lieu) (ἐπὶ τὸ αὐτὸ) ». Voir DUPONT, « L'union entre les premiers chrétiens », p. 906-908 ; repris dans *Nouvelles études sur les Actes*, p. 306-309 ; Édouard DELEBECQUE, « Trois simples mots chargés d'une lumière neuve (Actes des Apôtres, II, 47b) », dans *Revue thomiste*, 80 (1980), p. 75-85.

39 Max WILCOX, « The Judas-Tradition in Acts 1:15-26 », dans *New Testament Studies*, 19 (1972-1973), p. 440. Toutefois, selon Charles Kingsley BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles. Volume I : Preliminary Introduction and Commentary on Acts I-XIV* (International Critical Commentary, 44), Edinburgh, T. & T. Clark, 1994, p. 96, « The argument is [...] unconvincing ; the 120 of 1.14 included women, who could not have been counted in assessing the size of a Jewish community ». Dans la même ligne que Barrett, voir CONZELMANN, *A Commentary on the Acts of the Apostles*, p. 10 ; Ben WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids - Cambridge - Carlisle, Eerdmans - Paternoster Press, 1998, p. 120.

> 9), just as when he has Peter « with the Eleven » (2:14) address « the whole house of Israel » (2:36)[40].

À cette foule Pierre déclare : « Hommes (mes) frères, il fallait que s'accomplisse l'Écriture qu'a prédite l'Esprit saint par la bouche de David au sujet de Judas qui servit de guide à ceux qui ont arrêté Jésus » (v. 16). Au v. 15, le narrateur avait précisé que Pierre était « au milieu des frères ». Le fait que son discours s'ouvre avec l'apostrophe ἄνδρες ἀδελφοί vient encore fortifier le lien déjà signalé entre ce passage et la mission confiée par Jésus à Pierre en Lc 22,32.

Pour affermir les frères auxquels il s'adresse, Pierre agit à la manière du Christ ressuscité. Dans sa marche avec les disciples d'Emmaüs, celui-ci avait déclaré : « Ne fallait-il (ἔδει) pas que le Christ souffrît cela et (ainsi) entrât dans sa gloire ? » (Lc 24,26) « Et, commençant par Moïse et par tous les prophètes, il leur interpréta dans toutes les Écritures ce qui le concernait » (Lc 24,27). Alors qu'il se tenait « au milieu » (Lc 24, 36 : ἐν μέσῳ) des Onze et de ceux avec eux, tout comme Pierre est « au milieu (ἐν μέσῳ) des frères » en Ac 1,15, Jésus ressuscité leur avait dit : « Telles sont les paroles que je vous ai dites étant encore avec vous : il faut que s'accomplisse tout ce qui est écrit (δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα) de moi dans la loi de Moïse et les prophètes *et les psaumes* » (Lc 24,44). Et le narrateur d'ajouter : « Alors il leur ouvrit l'esprit à l'intelligence des Écritures ». Pierre ne prend pas la place du Christ, mais il agit exactement comme lui. En se tenant au milieu (Ac 1,15 ; voir Lc 24,36), et en se servant de l'imparfait du verbe δεῖ dont nous avons déjà signalé la fonction dans l'œuvre de Luc[41], Pierre explique qu'« il fallait[42] que s'accomplisse

---

40 Richard J. DILLON, « Acts of the Apostles », dans BROWN - FITZMYER - MURPHY (éditeurs), *The New Jerome Biblical Commentary*, p. 729.

41 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 235, notes 90 et 91.

42 Comme le signale FABRIS, *Atti degli Apostoli*, p. 84, « non si tratta [qui] di riconoscere una fatalità divina che predetermina gli avvenimenti, ma di fare una lettura di quello che capita confrontandolo con la storia passata già filtrata attraverso la riflessione di fede e fissata nei testi scritti ».

l'Écriture (ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφὴν, voir Lc 24,44)[43] qu'a prédite l'Esprit saint par la bouche de David », c'est-à-dire l'Écriture contenue dans les psaumes[44] (voir Lc 24,44), « au sujet de Judas » (Ac 1,16)[45]. Le fait que Pierre parle de l'accomplissement de l'Écriture dans son premier discours des Actes vient encore souligner la ressemblance entre lui et Jésus qui, lors de sa visite à Nazareth, déclarait : « Aujourd'hui s'est accomplie cette Écriture à vos oreilles » (Lc 4,21).

Pierre commence par rappeler aux frères ce que le lecteur sait déjà : Judas « servit de guide à ceux qui ont arrêté Jésus » (v. 16 ; voir Lc 22,47), alors qu'« il avait été compté parmi nous (κατηριθμημένος ἦν ἐν ἡμῖν)[46] et [qu']il avait reçu sa part de ce service[47] »

---

43 Voir Jacques WINANDY, « "Il fallait que s'accomplît l'Écriture" (Actes 1,16) », dans *La foi et le temps*, Nouvelle série 13 (1983), p. 259-265.

44 C'est ce que précisera Pierre lui-même au v. 20. Dans son discours de la Pentecôte, Pierre déclarera : « David, en effet, dit à son sujet » (Ac 2,25), puis il citera le Ps 16,8-11 (LXX) (voir aussi Ac 2,30.34-35). Lors d'une prière communautaire, Pierre et Jean et leurs compagnons déclareront à Dieu : « toi qui as dit par la bouche de notre père David ton serviteur » (Ac 4,25) avant de citer le Ps 2,1-2 (LXX).

45 Pierre signalera à nouveau l'accomplissement des Écritures dans son discours après la guérison de l'infirme de la Belle Porte en 3,18 en insistant cette fois sur la parole des prophètes. Paul s'appuiera aussi sur « les paroles des prophètes qui sont lues chaque sabbat » (13,27) et citera les psaumes 2 et 16 (15) dans son discours à Antioche de Pisidie (13,33.35).

46 WILCOX, « The Judas-Tradition in Acts 1:15-26 », p. 447-448, signale que « the form κατηριθμημένος ἦν ἐν ἡμῖν in Acts i.17 could be paralleled in the Aramaic ...(עמן) דהוה מתמני in the Targumim to Gen. xliv.18. [...] [L]et us observe that not only is there strong evidence for relating the content of Acts i.17 to the passage from Pal. Tgg. Gen. xliv.18 [...], but also that such a connexion would seem highly appropriate in the context » puisqu'il est question dans le Targum de Gn des douze patriarches. Dans la même ligne, voir Frédéric MANNS, « Un midrash chrétien : le récit de la mort de Judas », dans *Revue des sciences religieuses*, 54 (1980), p. 197-203. Selon Wilcox et Manns, « the tradition on Judas' death in the field is based on a midrashic exegetical pun between חלק "lot/portion" and חקל "field" » (Timothy W. BERKLEY, « OT Exegesis and the Death of Judas », dans *Proceedings : Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies*, 14 (1994), p. 33). Avec Jacques DUPONT, « Le douzième apôtre (*Actes* 1,15-26). À propos d'une explication récente », dans *Bibbia e Oriente*, 24 (1982), p. 198, nous croyons que la voie d'interprétation proposée par Wilcox « ne nous a pas paru pouvoir nous conduire à des résultats sûrs concernant l'origine précise de la tradition sur Judas conservée dans les Actes ». Cette opinion est partagée par BERKLEY, « OT Exegesis », p. 33 : « the fact that Luke supplies the Psalms makes it likely that he either was not aware of, or not satisfied with, any Scriptural referent in v. 17 ». Dans la même ligne que Dupont et Berkley, voir FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 223.

47 Nous avons déjà brièvement parlé du rôle des apôtres (voir ci-dessus, chapitre 2, p. 128-132), mais nous n'en parlions pas alors en terme de service. C'est la première fois dans l'œuvre de Luc qu'il est question de la tâche des apôtres comme d'une διακονία. Cela vient confirmer et amplifier la configuration des apôtres à la personne de Jésus qui, en Lc 22,27, a déclaré aux apôtres : « Or moi, je suis au milieu de vous comme celui qui sert (ὡς ὁ διακονῶν) ».

(v. 17, voir Lc 6,16 ; 22,3.47). D'entrée de jeu, Pierre signale qu'il ne parle pas seulement en son nom personnel. Il parle au nom d'un « nous ». Qui sont donc les personnes représentées par ce nous ? Le fait que Pierre s'adresse alors à une foule de gens en les appelant « Hommes (mes) frères » pourrait laisser croire que derrière ce nous se cachent les « environ cent vingt » dont parlait le narrateur au v. 15. Mais le « nous » dont il est question représente ceux qui avaient reçu une part dans « ce service ». Ce « nous » semble donc viser davantage les apôtres que l'ensemble des cent vingt personnes qui formaient la foule ce jour-là. Nous y reviendrons.

Après avoir rappelé la trahison de Judas et le fait qu'il avait été l'un des Douze, Pierre ajoute un élément nouveau jusque-là inconnu du lecteur. « Celui-ci donc acquit un champ (χωρίον) avec le salaire de l'injustice et, [tombé] la tête en avant, il craqua par le milieu et toutes ses entrailles se répandirent » (v. 18). L'achat d'un champ n'est certes pas un crime. Mais c'est un geste qui va à contresens de la pratique de partage qui aura cours dans la première communauté chrétienne : « il n'y avait aucun indigent parmi eux [car] tous ceux qui se trouvaient possesseurs de terres (χωρίων) ou de maisons, (les) vendant, apportaient le prix de ce qui avait été vendu et le déposaient aux pieds des apôtres » (4,34-35).

De plus, Judas a acheté ce champ « avec le salaire de l'injustice » (v. 18 : ἐκ μισθοῦ τῆς ἀδικίας). Cette mention de l'ἀδικία renvoie directement à la parabole de l'intendant de l'injustice dont nous avons déjà parlé[48]. Nous disions alors que la différence majeure entre l'intendant de l'injustice et l'intendant avisé de Lc 12,42 était la fidélité. Judas n'avait pas été fidèle à son maître. Quand il est allé parler avec les grands prêtres et les chefs des gardes, ceux-ci « convinrent de lui donner de l'argent et il acquiesça » (Lc 22,5-6). Cette acceptation du « salaire de l'injustice » (Ac 1,18) vient renforcer la différence entre Judas et Pierre qui déclarait à Jésus en Lc 18,28 ; « Voici (que) nous, ayant quitté nos biens, nous te

48 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 215-218.

suivîmes ». En analysant ce verset, nous avons conclu que le « nous » au nom duquel Pierre parlait alors pouvait désigner les apôtres[49], dont Judas. Si tel est le cas, ce dernier est revenu sur le fait d'avoir quitté tous ses biens lorsqu'il a livré par un baiser le Fils de l'homme (voir Lc 22,48).

En agissant ainsi, Judas, poussé par Satan (Lc 22,3), était devenu un intendant de l'injustice ayant agi de façon avisée (voir Lc 16,8) avec l'argent de l'injustice (voir Lc 16,9). Il faisait désormais partie des « fils de ce siècle [qui] sont plus avisés que les fils de la lumière envers leur génération » (Lc 16,8). Mais il avait cessé d'être un « intendant fidèle et avisé » (Lc 12,42). Avant que son maître ne parte, Judas a choisi l'injustice plutôt que la fidélité. Au serviteur qui, entre le départ et le retour du maître, se serait mis à se dire « en son cœur : 'Mon maître tarde à revenir', et [qui se serait mis] à battre les serviteurs et les servantes, à manger et à boire et à s'enivrer » (Lc 12,45), Jésus avait promis que le maître, à son retour « le coupera en deux et assignera son lot avec les infidèles » (Lc 12,46). Avant que Jésus ne revienne (voir Ac 1,11), Judas, « [tombé] la tête en avant (πρηνὴς)[50], [...] craqua par le milieu[51] et toutes ses entrailles se répandirent[52] » (1,18). Sa mort ressemble à la mort promise aux impies dans le livre de la Sagesse : « ils deviendront un cadavre méprisé,

---

49 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 228-229.

50 Alasdair B. GORDON, « The Fate of Judas According to Acts 1:18 », dans *Evangelical Quarterly*, 44 (1971), p. 98, rappelle que « The word [πρηνὴς] is generally understood to mean "falling headlong" or "falling face-downwards" or "becoming prone", but some scholars have suggested that it could mean "swelling up" », ce qui explique le témoignage de Papias à propos de la mort de Judas. À la suite de saint Augustin, quoique d'une manière différente, GORDON propose d'harmoniser les récits de Mt 27,3-8 et de Ac 1,18-20.

51 Nous avions déjà noté un lien entre Lc 12,42-48 et ce détail d'Ac 1,18. Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 219-220.

52 Selon John Duncan Martin DERRETT, « Akeldama (Acts 1:19) », dans *Bijdragen*, 56 (1995), p. 130, il y a ici une référence à LXX Gn 9,6 : « Qui verse le sang de l'homme, en échange du sang de celui-ci, il sera versé » (traduction par Marguerite HARL, dans *La Genèse* (La Bible d'Alexandrie, 1), Paris, Cerf, 1986, p. 140). Voir aussi 2 Ch 21,18-20 ; 2 M 9,7-12. Dans un autre article (« Miscellanea : A Pauline Pun and Judas' Punishment », dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 72 (1981), p. 132), DERRETT signale : « There is a curious counterpart in the *Seder Rabbah di-Bereshit* § 30, ed. S.A. Wertheimer, Jerusalem, 1st ed., 1893, p. 20 = 2nd ed. ibid., p. 38. In Hell there are scorpions of gigantic size in a cave, bearing many rings, and if a man handles a ring... he splits (or bursts) and every single limb in him drops off from his trunk and his belley is burst open and (his bowels) drop out before his face ».

un objet d'outrage parmi les morts à jamais. Car il les brisera, précipités, muets, la tête la première (πρηνεῖς). Il les ébranlera de leurs fondements, jusqu'à la fin ils seront dévastés, en proie à la douleur, et leur mémoire périra » (Sg 4,19)[53].

C'est par la bouche de Pierre que le lecteur apprend ce qui est arrivé à Judas[54]. Mais Pierre précise que « ce fut connu de tous ceux qui habitent Jérusalem » (v. 19). Ainsi le lecteur se trouve un peu dans la même position que Jésus ressuscité lors de sa rencontre avec les disciples d'Emmaüs. À celui qui avait demandé : « Quelles sont ces paroles que vous échangez entre vous en marchant ? » (Lc 24,17), Cléophas avait déclaré : « Toi seul séjournes à Jérusalem et ne sais pas ce qui s'y est passé ces jours-ci! » (Lc 24,18). En fait, Jésus savait très bien ce qui s'était passé. Il était même le seul personnage de ce récit à avoir la compétence pour interpréter correctement les événements à partir des Écritures. Contrairement à Jésus, le lecteur du livre des Actes ne savait pas ce qui était arrivé à Judas. Mais le narrateur lui fait peut-être ici un clin d'œil pour lui rappeler que, contrairement à « tous ceux qui habitent Jérusalem » (Ac 1,19), il a, lui, la compétence qu'il faut pour interpréter la mort de Judas. Ceux qui n'avaient pas cette compétence se sont limités à donner un nom au champ acheté par Judas avec le salaire de l'injustice, « de sorte que ce champ-là fut appelé dans leur langue Hakeldamach, c'est-à-dire : Champ du sang » (v. 19).

---

53 Voir Pierre BENOIT, « La mort de Judas », dans EN COLLABORATION, *Synoptische Studien. Alfred Wikenhauser zum siebzigsten Geburtstag am 22. Februar 1953 dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern*, Munchen, Karl Zink, 1953, p. 6 ; repris dans *Exégèse et théologie*, I (Cogitatio fidei, 1), Paris, Cerf, 1961, p. 346. En faveur d'un lien avec Sg 4,19, voir aussi Kirsopp LAKE, « The Death of Judas », dans Frederick John FOAKES JACKSON - Kirsopp LAKE (éditeurs), *The Beginnings of Christianity. Part I. The Acts of the Apostles. Vol. V. Additional Notes to the Commentary*, Grand Rapids, Baker Book House, 1966, p. 29. Cependant, pour BERKLEY, « OT Exegesis », p. 34, « there is not enough evidence to demonstrate sufficiently that the Wisdom passage provides a literary foundation for Luke ».

54 Nous n'entrons pas ici dans le débat sur les divergences entre le livre des Actes et Mt 27,3-10 à propos de la mort de Judas.

Annoncée au v. 16, « l'Écriture qu'a prédite l'Esprit saint par la bouche de David au sujet de Judas » n'est citée qu'au v. 20[55] : « Il est écrit en effet au livre des psaumes : "Que son campement devienne désert et que personne n'habite en lui" (Ps 69 (68).26)[56] ». Ce qui a été prédit par l'Esprit, ce n'est donc pas la trahison de Judas à l'endroit de Jésus, mais bien la manière dont mourrait celui « qui devint un traître » (Lc 6,16)[57]. Contrairement à Marc et à Jean, Luc n'a pas rapporté les paroles du Ps 40 (41),10 pendant le dernier repas de Jésus[58], paroles de l'Écriture qui semblent prédire la trahison de Judas.

Pierre et Judas

Au chapitre 4, nous avons signalé que Lc 22 permettait d'établir un parallèle entre Judas d'une part, et Pierre et Jean d'autre part[59]. Nous avions aussi annoncé que nous

---

55 Comme le signale Jacques DUPONT, « La destinée de Judas prophétisée par David », dans *Catholic Biblical Quarterly*, 23 (1961), p. 41, « La question se pose de savoir si "l'Écriture" du v. 16 vise la première de ces citations, ou la seconde, ou les deux prises ensemble, ou bien encore une autre Écriture ». Avec Dupont, nous croyons qu'il faut « donner raison aux auteurs, heureusement nombreux, qui admettent que l'Écriture mentionnée au v. 16 s'identifie avec le passage cité au v. 20a » (p. 50).

56 FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 225, signale que, par rapport à la version des LXX, « Luke changes "their" to "his" and "in their tents" to "on it," making it more applicable to Judas ». Pour Luc DESAUTELS, « La mort de Judas (Mt 27, 3-10 ; Ac 1, 15-26) » , dans *Science et Esprit*, 38 (1986), p. 234, « il n'est pas surprenant que ce psaume en particulier ait été choisi, puisque, très tôt, les chrétiens y ont reconnu une prophétie de la passion du Christ ». Et en note 63, il ajoute : « Par exemple, le *Ps* 69,22 est utilisé dans *Mc* 15,36 et par. ». Voir Jacques DUPONT, « L'interprétation des psaumes dans les Actes des apôtres », dans De LANGHE Robert (éditeur), *Le Psautier. Ses origines. Ses problèmes littéraires. Son influence. Études présentées aux XII° Journées Bibliques (29-31 août 1960)*, Louvain, Publications universitaires, 1962, p. 378, note 53. Voir aussi Philippe H. MENOUD, « Les additions au groupe des douze apôtres d'après le livre des Actes », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 37 (1957), p. 75-76. DUPONT, « Discours pour le remplacement de Judas », dans « Les discours de Pierre », p. 363, signale « que le verset ne peut s'appliquer au "Domaine du Sang" que si on le lit dans le grec ; l'hébreu parle d'un campement et de tentes ».

57 C'est ce que signale Schuyler BROWN, « The Lucan Accounts of the Apostasy (Lk 22,4 ; Acts 1,25) », dans *Apostasy and Perseverance*, p. 94 : « The scripture reveals the necessity of *divine retribution* for Judas' treason ».

58 En Mc 14,18, « tandis qu'il étaient à table et qu'ils mangeaient, Jésus dit : "En vérité, je vous dis : l'un de vous me livrera, *celui qui mange avec moi*" ». En Jn, après le lavement des pieds, Jésus déclare à ses disciples : « Puisque vous savez ces choses, vous êtes bienheureux si vous les faites. Je ne (le) dis pas de vous tous ; je connais ceux que j'ai choisis ; mais (c'est) pour que l'Écriture s'accomplisse : *Celui qui mange mon pain a levé contre moi son talon* » (13,17-18). Mais, comme l'indique Schuyler BROWN dans *Apostasy and Perseverance*, p. 94 : « Luke has significantly omitted this verse : Judas' treason is not the inevitable fulfilment of a scriptural prophecy ».

59 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 240-241.

reviendrions sur ce point. Comme la mort de Judas vient d'être interprétée par Pierre et comme ce dernier est sur le point de proposer « qu'un autre reçoive sa charge [celle de Judas] » (Ac 1,20), il n'est que temps de faire le point sur ce parallèle.

Rappelons les faits. Satan entra en Judas (Lc 22,3) et celui-ci (envoyé par Satan et donc devenu son apôtre ?) va parler aux grands prêtres pour savoir comment leur livrer Jésus (Lc 22,4). Dans la péricope suivante, Jésus envoie Pierre et Jean préparer la Pâque. Comme la Pâque de Jésus ne se limite pas au repas pascal mais va jusqu'au don de sa vie sur la croix, on peut conclure de cette première étape du parallèle Pierre-Judas que les deux ont des points en commun : ils sont tous deux du groupe des Douze, ils sont tous deux envoyés vers quelqu'un en vue de la Pâque. Cependant, les différences sont fondamentales : Pierre est envoyé par Jésus alors que Judas semble envoyé par Satan. Judas part seul et se trouve donc en état de disjonction avec Jésus et avec le groupe des Douze. Pierre, lui, part avec Jean pour accomplir ce que Jésus lui demande. Il se trouve donc en état de conjonction avec Jésus et avec le groupe des Douze.

La deuxième étape du parallèle a lieu pendant la dernière cène, après l'institution de l'Eucharistie. Jésus annonce alors la trahison de Judas (Lc 22,21-23) mais en s'adressant aux apôtres et non à Judas en particulier. D'ailleurs, à l'exception de Judas qui devait savoir ce qu'il était sur le point de faire, les apôtres ne sauront pas, à ce moment-là, qui est celui qui va livrer Jésus. À l'inverse, quand il s'adresse à Pierre, Jésus lui parle directement et ouvertement. Si Satan est entré en Judas, il va maintenant cribler les autres apôtres, mais la foi de Pierre ne cessera pas parce que Jésus a prié pour lui. Cependant, les jeux ne sont pas encore faits. Il est encore possible que les apôtres ne soient pas criblés. C'est pourquoi, sur le mont des Oliviers, Jésus les invitera (ainsi que les disciples) à deux reprises à prier « pour ne pas entrer en tentation » (Lc 22,40.46).

La troisième étape du parallèle Pierre-Judas se joue autour de l'arrestation de Jésus. Judas « s'approcha de Jésus pour lui donner un baiser. Mais Jésus lui dit : Judas, par un baiser tu livres le fils de l'homme! » (Lc 22,47-48). C'est là une parole de constatation plus que de condamnation. L'arrestation de Jésus provoque le triple reniement après lequel, « s'étant retourné, le Seigneur regarda Pierre » (Lc 22,61). Dans cette troisième étape du parallèle, on assiste donc à un renversement de la situation qui prévalait à la dernière cène. Alors, Pierre avait eu droit à une parole de Jésus qui lui était adressée personnellement, mais pas Judas. A l'heure de l'arrestation, c'est à Judas que Jésus adresse la parole alors que, dans le silence, le Seigneur Jésus se retourne vers Pierre et le regarde, ce qui provoque l'amorce de son retournement. À cette étape du récit, Judas est en état de conjonction avec « grands prêtres et chefs (des gardes) du Temple et anciens » (Lc 22,52). En entrant dans la cour de la maison du Grand Prêtre, Pierre s'était lui aussi mis dans un état de conjonction avec les autorités juives, mais beaucoup moins publiquement que Judas. Il cherchait surtout à passer inaperçu. Mais, alors que le narrateur n'indique pas si Judas met fin à son union avec ceux qui ont arrêté Jésus, il signale la sortie de Pierre hors la cour de la maison du Grand Prêtre, sortie que nous avons interprétée plus haut comme une disjonction entre Pierre et les autorités juives[60], ce qui a empêché Pierre d'être complice des moqueries et du jugement qui allait conduire Jésus à la mort.

La quatrième et dernière étape du parallèle entre Pierre et Judas se joue après la résurrection de Jésus. Pierre est alors de nouveau en conjonction avec les Onze et bénéficie de la première apparition du ressuscité. Cela lui permet d'être réhabilité malgré son reniement, de témoigner de la résurrection et de provoquer ainsi la foi de ses compagnons. Judas de son côté n'est plus en conjonction avec les apôtres puisqu'il est l'apôtre manquant de la liste d'Ac 1,13. Le discours de Pierre nous apprend qu'il a utilisé le salaire de

60 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 263-264.

l'injustice pour acheter un terrain et qu'il y a trouvé la mort, selon ce qu'avait prévu l'Esprit Saint par la bouche de David.

Plusieurs questions surgissent de ce parallèle. Jésus n'aurait-il pas pu prier également pour Judas ? Judas n'aurait-il pas pu saisir l'occasion de la parole que lui adressa Jésus au moment de l'arrestation pour changer de camp et se retourner vers Jésus ? Qui est responsable de l'arrestation, Judas lui-même ou bien Satan qui était entré en lui ? S'il s'agit de Satan, pourquoi Judas méritait-il la mort ? S'il s'agit de Judas, la prière de Jésus en Lc 23,34 (« Père, remets-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font ») ne laisse-t-elle pas entrevoir la possibilité d'un pardon pour Judas ? Si la mort de Jésus était depuis longtemps prévue par les Écritures, le fait que Judas allait trahir ne l'était-il pas aussi[61] ? La trame de Lc-Ac n'offre pas de réponse à ces questions.

Il reste tout de même que ce parallèle entre Pierre et Judas nous permet de préciser deux choses en ce qui a trait à la figure de Pierre. D'abord, si Pierre se tient debout au milieu des frères entre l'enlèvement de Jésus au ciel et la Pentecôte, alors que Judas se retrouve dans le champ du sang, tombé par en avant, craqué par le milieu, avec les entrailles répandues, cela n'a rien à voir avec les vertus de Pierre ou son mérite personnel. Comme il le dira lui-même lors de sa dernière intervention dans les Actes, « c'est par la grâce du Seigneur Jésus que nous croyons de façon à être sauvés » (15,11). Si la foi de Pierre n'a pas défailli, c'est grâce à la prière de Jésus. Si Pierre a été pleinement réhabilité au sein du groupe des apôtres, c'est grâce au fait qu'il a bénéficié de la première apparition du ressuscité.

---

61 Sur la base d'une analyse du substrat araméen « reconstruit » des traditions portant sur Jésus et Judas dans les évangiles et dans les Actes, Günther SCHWARZ, *Jesus und Judas : Aramaistische Untersuchungen zur Jesus-Judas-Überlieferung der Evangelien und der Apostelgeschichte* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 123), Stuttgart, W. Kohlhammer, 1988, propose que Judas n'a pas trahi Jésus, il l'a seulement livré. Ce faisant, Judas n'agissait pas de sa propre initiative, mais il accomplissait la volonté de Dieu et ce que Jésus lui ordonnait. Comme le signale Casimir BERNAS dans sa recension du livre de SCHWARZ (*Catholic Biblical Quarterly*, 51 (1989), p. 574) : « Such an undertaking, of course, runs the usual risk of explaining the unknown through the yet more unknown ». Dans la même ligne que Schwarz, voir William KLASSEN, *Judas. Betrayer or Friend of Jesus ?*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1996.

Le parallèle entre Pierre et Judas nous permet également de rapprocher la première mention de Pierre dans le livre des Actes de sa première mention dans l'évangile de Luc. En effet, en analysant le récit de la guérison de la belle-mère de Simon, nous avons parlé d'un parallèle entre la maison de Pierre et la synagogue[62]. Nous avions alors signalé que c'est dans la maison de Simon que le narrateur nous présente ceux qui, parmi les Juifs, iront jusqu'à croire en Jésus.

La première fois que Pierre est mentionné dans les Actes, nous le retrouvons dans un autre lieu d'habitation, entouré de sa famille spirituelle, c'est-à-dire des autres apôtres ainsi que des hommes et des femmes qui croient en Jésus. C'est un premier point de ressemblance avec Lc 4. De plus, comme il y avait alors parallèle entre la maison de Pierre et la synagogue, il y a en Ac 1 parallèle entre Pierre et Judas. Or, Bossuyt et Radermakers remarquent que, dans la défection de Judas, « se lit, en filigrane, la méconnaissance de Jérusalem et celle de certains de ses enfants à l'endroit de celui qui la visite pour lui apporter la paix (Lc 19,42-44) »[63], une méconnaissance qui fait contraste avec la reconnaissance de ceux qui, avec Pierre, sont réunis dans la chambre haute. C'est un second point de ressemblance entre Lc 4 et Ac 1.

Mais Bossuyt et Radermakers vont plus loin, trop loin, nous semble-t-il. Pour eux, « Judas symbolise l'incompréhension d'une partie du peuple élu vis-à-vis du Messie promis précisément à la maison de Juda »[64]. En note, ils affirment : « Nous ne confondons pas Juda (la tribu) et Judas (l'apôtre), mais la similitude du nom suggère le rapprochement »[65].

---

62 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 88-97.

63 Philippe BOSSUYT - Jean RADERMAKERS, *Témoins de la parole de la grâce. Actes des Apôtres. 2. Lecture continue* (Collection Institut d'études théologiques, 16), Bruxelles, Institut d'études théologiques, 1995, p. 136.

64 BOSSUYT - RADERMAKERS, *Témoins de la parole de la grâce*, p. 136.

65 BOSSUYT - RADERMAKERS, *Témoins de la parole de la grâce*, p. 136, note 91. Sur un rapprochement possible entre Judas l'apôtre et Judas le patriarche, voir Robert Lawson BRAWLEY,

On pourrait même dire que Judas l'apôtre se démarque à l'avantage de Pierre et des autres apôtres. Pierre, par opposition à Judas, représente la figure autour de laquelle se rassemblent ceux qui ont reconnu en Jésus le Messie. Mais, contrairement à ce qui passait en Lc 4, au début des Actes le refus de reconnaître Jésus a des conséquences beaucoup plus graves. Le sort de Judas en témoigne. Il faut choisir entre la fidélité et l'impiété. C'est une question de vie ou de mort. Heureusement, à cette partie du peuple élu qui n'a pas su reconnaître la visite du Messie promis, Pierre proposera bientôt de choisir la vie. Nous y reviendrons plus loin.

Pierre préside à l'élection de Matthias[66]

Revenons au texte d'Ac 1. Debout au milieu des frères, en citant l'Écriture, Pierre, tout comme Jésus, a expliqué pourquoi ce qui s'est produit devait arriver. Mais il va plus loin. Jésus avait annoncé la réalisation prochaine de la promesse faite par le Père et entendue de sa bouche : la venue sur les apôtres de la puissance de l'Esprit saint (1,4.8). Pierre, s'appuyant toujours sur l'Écriture, invitera maintenant les cent vingt frères réunis avec lui dans une attente active à compléter le collège des apôtres. « Il est écrit en effet au livre des psaumes [...] : "qu'un autre reçoive sa charge" (Ps 109 (108),8)[67] » (v. 20). Et c'est là une nécessité imposée par Dieu comme en fait foi le δεῖ du v. 21. Mais c'est une nécessité qui étonne. D'abord, si une telle nécessité s'impose, pourquoi Jésus ressuscité, avant d'être enlevé au ciel, n'a-t-il pas désigné lui-même celui qui devait remplacer Judas ? De plus,

---

« Resisting a Carnivalesque Construct of World with the Carnivalesque and with Voices of Scripture : Acts 1:15-26 », dans *Text to Text Pours Forth Speech : Voices of Scripture in Luke-Acts* (Indiana Studies in Biblical Literature), Bloomington, 1995, p. 71-73.

66 Selon BOSSUYT - RADERMAKERS, *Témoins de la parole de la grâce*, p. 131, Luc utilise ici « un schéma de récits d'institution [existant déjà] dans le Pentateuque [...] : 1) proposition d'un office afin de résoudre un problème communautaire (vv. 15-20) ; 2) recherche d'une candidature valable (vv. 23-26a) ; 3) énoncé des qualités requises (vv. 21-22) ; 4) nomination (v. 26b) ». Dans la même ligne, voir Charles H. TALBERT, *Reading Acts. A Literary and Theological Commentary on the Acts of the Apostles* (Reading the New Testament Series), New York, Crossroad, 1997, p. 39.

67 Citation textuelle des LXX « which Luke modifies only by changing the optative mood to a 3d sg. imperative » (FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 225).

> la simple mort d'un apôtre n'implique pas de soi la nécessité qu'il soit remplacé, puisque Jacques, lui, ne le sera pas (*Ac* 12,2). Mais l'impiété de Judas [...] a causé une vacance intolérable dans le groupe des Douze [qui, selon Lc 22,28-30, auront un rôle eschatologique de jugement ...]. C'est ce rôle eschatologique, ce *topos* que Judas a laissé vacant par sa trahison et le genre de mort qu'il subit atteste le scandale de cette vacance : il meurt de la mort des grands impies, son 'lieu' eschatologique n'est plus le trône où il jugerait les tribus (*Lc* 22,30) [...]! Voilà qui justifie pleinement la nécessité de lui donner un remplaçant[68]!

Après avoir ainsi justifié le principe du remplacement de Judas, Pierre donne les critères pour devenir apôtre : « Il faut (δεῖ) donc que, des hommes qui sont venus avec nous pendant tout le temps que le Seigneur Jésus est entré et sorti à notre tête[69], à commencer au baptême de Jean jusqu'au jour où il fut enlevé (loin) de nous, l'un d'eux soit avec nous témoin de sa résurrection » (v. 21-22). Le « nous » du verset 17 réapparaît. Il ne fait nul doute ici que ce « nous » désigne les apôtres et non l'ensemble des cent vingt personnes auxquelles s'adresse Pierre. Cela indique que c'est en tant que porte-parole des apôtres que Pierre parle dans cet épisode.

Plusieurs choses surprennent dans les critères énoncés par Pierre pour devenir apôtre. Il y a d'abord le fait que ni Pierre ni ses compagnons n'y correspondent tout à fait. Comme l'indique Walaskay, « one cannot press this part of the criterion too hard, since most of Jesus' followers had come to him considerably later than the baptism »[70].

Ce qui surprend aussi, c'est que les éventuels candidats ne sont pas définis comme ayant suivi Jésus, ce qui est pourtant le propre d'un disciple. Il est plutôt question d'être venu

---

68 DESAUTELS, « La mort de Judas », p. 237. De même, pour Karl Heinrich RENGSTORF, « The Election of Matthias : Acts 1.15ff », dans William KLASSEN - Graydon F. SNYDER (éditeurs), *Current Issues in New Testament Interpretation : Essays in Honor of Otto A. Piper*, New York, Harper, 1962, p. 184, « the Matthias narrative has in itself a clear eschatological feature with its interest in the number twelve and in the restoration of the apostolic group of the Twelve ».

69 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 117, surtout la note 97.

70 Paul W. WALASKAY, *Acts* (Westminster Bible Companion), Louisville, Westminster / John Knox, 1998, p. 31.

avec nous, c'est-à-dire, d'avoir accompagné le groupe des Douze « pendant tout le temps que le Seigneur Jésus est entré et sorti à notre tête ». Le lien avec Jésus n'est pas disparu mais ce qui est d'abord souligné, c'est le lien avec les apôtres. On retrouve le même phénomène juste avant le départ de Jésus pour Jérusalem en Lc 9,49-50. Jean avait alors dit à Jésus : « Maître (ἐπιστάτα), nous avons vu quelqu'un chassant les démons en ton nom et nous l'en empêchions, parce qu'il ne suit pas avec nous (οὐκ ἀκολουθεῖ μεθ' ἡμῶν) » (v. 49). La réponse de Jésus au v. 50, bien qu'elle invite Jean et les autres à ne pas empêcher ainsi quelqu'un d'agir en son nom, ne signale pas que Jean avait eu tort de dire que cet homme ne suivait pas « avec nous » plutôt que de dire qu'il ne suivait pas « derrière Jésus ». Pour en revenir aux Actes, il nous semble que le fait que les candidats doivent être τῶν συνελθόντων ἡμῖν ἀνδρῶν indique que la modalité des personnages a changé. Autant en Lc il fallait situer les personnages en face de Jésus, autant dans les Actes il faut les situer en face de la communauté des croyants et croyantes. Il ne faut cependant pas exagérer indûment cette différence dans la modalisation des personnages puisque les Douze ont été, au dire même de Jésus, ceux « qui sont demeurés *avec moi* dans mes épreuves » (Lc 22,28).

Un dernier point suscitant l'étonnement réside dans le fait que la tâche des apôtres est maintenant définie ainsi : être « témoin de sa résurrection ». Quand nous avons cherché à préciser le rôle des Douze au moment où Jésus les a choisis (Lc 6,12-16)[71], rien ne laissait entrevoir ce rôle. Il est vrai qu'en 9,2, Jésus avait envoyé les Douze « prêcher le royaume de Dieu ». Mais alors, Jésus n'avait pas encore annoncé qu'il ressusciterait après sa mort. Il le fera pour la première fois en 9,22. La prédication du royaume de Dieu ne pouvait donc inclure un témoignage portant sur la résurrection. Sans compter qu'après la dernière annonce de la passion en 18,31-33, annonce qui se terminait en mentionnant la résurrection, le

---

71 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 128-132.

narrateur précisait que les Douze « ne comprirent rien à cela ; et cette parole était cachée d'eux, et ils ne savaient pas ce qui était dit » (18,34).

Après la résurection, Jésus, s'adressant aux Onze et à ceux avec eux, déclarait : « Ainsi il est écrit que le Christ souffrirait et ressusciterait des morts le troisième jour, et que serait proclamé en son Nom le repentir en vue de la rémission des péchés à toutes les nations en commençant par Jérusalem. *Vous en êtes témoins* » (24,46-48). Dans les Actes, c'est aux apôtres et à eux seuls que le Christ ressuscité déclare qu'une fois qu'ils auront reçu l'Esprit saint, « *vous serez mes témoins* et à Jérusalem et dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre » (1,8). Les occurrences du nom μάρτυς[72] et du verbe διαμαρτύρομαι[73] dans les Actes montrent bien que ce sont surtout les apôtres qui agissent comme témoins. En 4,33, le narrateur précise aussi « les apôtres rendaient témoignage (ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον) à la résurrection du Seigneur Jésus ».

Mais, comme c'était le cas à propos de l'envoi en mission et de la configuration à la personne de Jésus[74], on ne peut parler d'un monopole des Douze sur le témoignage. Paul

---

72 En plus de 1,8, le titre de μάρτυς est donné à un ou des apôtre(s) en 1,22 ; 2,32 ; 3,15 ; 5,32 ; 10,39.41 ; 13,31. Il est vrai que 10,39 représente un cas douteux. Accompagné de « quelques-uns des frères qui (sont) de Joppé » (10,23), Pierre y déclare : « nous sommes témoins de tout ce qu'il [Jésus] a fait, et dans le pays des Juifs et à Jérusalem, lui que, aussi, ils ont supprimé en le suspendant au bois ». Grammaticalement, le « nous » de 10,39 semble désigner Pierre et « quelques-uns des frères qui (sont) de Joppé » (10,23). Mais 10,40-41 vient corriger le tir. Pierre y déclare que Dieu a donné à Jésus « de devenir visible non à tout le peuple, mais aux témoins choisis d'avance par Dieu, à *nous qui avons mangé et qui avons bu avec lui après qu'il fut ressuscité des morts* ». Le « nous » de 10,41 exclut donc les frères de Joppé. Il désigne peut-être les Onze et ceux qui étaient avec eux, ceux devant qui Jésus ressuscité a mangé un morceau de poisson grillé (Lc 24,42-43). Mais dans le contexte des Actes, on serait plus enclin à identifier ce « nous » avec les apôtres avec qui Jésus ressuscité avait mangé en 1,4-9. C'est l'option retenue par Christoph BURCHARD, « Der lukanische Zeugenbegriff », dans *Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 103. Heft), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, p. 130-135. Les autres occurrences de μάρτυς se trouvent en 6,13 (de faux témoins) ; 7,58 (les témoins de la mort d'Étienne) ; 22,20 (Étienne) ; 22,15 et 26,16 (Paul).

73 Les sujets de διαμαρτύρομαι sont un ou des apôtres en 2,40 (Pierre) ; 8,25 (Pierre et Jean) et 10,42 (« nous » c'est-à-dire les apôtres). En 18,5 ; 20,21.24 ; 23,11 et 28,23, il s'agit de Paul. En 20,23, il s'agit de l'Esprit saint.

74 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 130.

(22,15 ; 26,16) et Étienne (22,20) sont aussi qualifiés de μάρτυς. De plus, Paul est sujet de διαμαρτύρομαι en 18,5 ; 20,21.24 ; 23,11 ; 28,23, de μαρτύρομαι en 20,26 et 26,22 et de μαρτυρέω en 23,11. Enfin il est question du témoignage de Paul (μαρτυρία) en 22,18. Or, nous l'avons dit, malgré que les versets de Ac 14,4.14 donnent à Paul et Barnabé le titre d'apôtre, Paul ne peut être considéré comme un apôtre selon les critères annoncés ici par Pierre[75]. C'est que, dans la perspective des Actes, le rôle des apôtres est de témoigner « that it was the same Jesus who had led his disciples during his ministry that now led the Church as her exalted Lord »[76]. De cela Paul ne peut témoigner puisqu'il n'a pas connu le Jésus d'avant Pâques. S'il est vrai que personne ne pourra être témoin à la manière des apôtres une fois les Douze disparus, le témoignage se poursuivra tout de même mais d'une autre manière.

Pour conclure sur ce point, nous pouvons dire que l'intervention de Pierre en Ac 1,15-22 apporte trois précisions au concept d'apôtre dans l'œuvre de Luc. Elle permet d'abord de voir ce rôle comme un service, une diaconie (v. 17). Ensuite, en définissant les candidats comme « des hommes qui sont venus avec nous » (v. 21) plutôt que comme des hommes qui ont suivi Jésus, Pierre indique que la modalité du rôle d'apôtre a changé quelque peu. En Lc, c'était le fait d'être choisi et envoyé par Jésus qui prédominait. Dans les Actes, on insistera surtout sur le lien avec le groupe des croyants. Cependant, les éléments constitutifs sont restés les mêmes :

> Ils ne sont les témoins de la résurrection que parce qu'ils ont *accompagné Jésus* pendant toute la durée de son ministère (1,21-22), qu'ils ont été l'objet d'un *choix spécial* de sa part (c'est le sens de la prière qui accompagne le tirage au sort : « Toi, Seigneur, indique celui... » 1,24) et qu'ils recevront *l'Esprit*

---

75 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 128. MENOUD, « Les additions au groupe des douze apôtres », p. 71, précise : « Que Barnabas et Paul ne soient pas apôtres au sens où les Douze le sont, c'est ce que montre encore le texte des *Actes* 15,2, où l'on voit les deux missionnaires d'Antioche "monter auprès des apôtres et presbytres à Jérusalem", c'est-à-dire se rendre auprès d'un groupe dont ils ne font pas partie.

76 WILSON, « The Election of Matthias », dans *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, p. 113.

> *Saint* pour accomplir cette tâche (2,1-13). En outre, c'est *ensemble* qu'ils doivent témoigner de *la résurrection* de Jésus (1,22).[77]

Enfin, le témoignage des apôtres est unique. Il s'exerce dans les premiers temps de l'Église et représente le fondement de tout autre témoignage ultérieur.

Les quatre derniers versets d'Ac 1 racontent comment l'assemblée de cent vingt personnes a répondu à la proposition de Pierre. « Ils en présentèrent deux : Joseph, nommé Barsabbas, qui fut surnommé Justus, et Matthias » (v. 23). Il est surprenant que deux candidats soient présentés puisque Pierre avait demandé « qu'*un* autre recoive sa charge » (v. 20) et que « l'*un* d'eux soit avec nous témoin de sa résurrection » (v. 22). La prière des v. 24-25 explique pourquoi on a présenté deux candidats. C'est qu'il importe que ce soit le Seigneur Jésus[78] qui désigne celui qui remplacera Judas. C'est après avoir passé toute la nuit dans la prière de Dieu que Jésus avait choisi parmi ses disciples « douze qu'il nomma

---

77 DUMAIS, *Communauté et mission*, p. 52.

78 Selon FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 227, la prière de la communauté s'adresse ici à Dieu et non à Jésus : « God is addressed by the Christian community as *Kyrie*, a title used by Luke elsewhere for Yahweh of the OT (Luke 1:16,32,68 ; 4:8,12 ; 10:27 ; 19:38 ; 20:37,44 ; Acts 2:39 ; 3:22 ; 5:9). The title is thus understood by Conzelmann (*Acts*, 12), Pesch (*Apg.*, 90), Weiser (*Apg.*, 71) ; cf. 2 Macc. 1:24 ; Wis 9:1 ». À cette liste on peut ajouter François LAVALLÉE, *L'Esprit Saint et l'Église. Une analyse des Actes des Apôtres pour aujourd'hui*, Montréal - Paris, Les éditions Paulines - Médiaspaul, 1987, p. 57, pour qui « Les versets 24 et 25 contiennent une prière qu'on doit comprendre comme adressée à Dieu et non à Jésus, car la Seigneurie de Jésus ne sera manifestée qu'à la Pentecôte ». À l'appui de l'hypothèse de FITZMYER, on pourrait invoquer le fait que le terme καρδιογνώστης, utilisé en Ac 1,24 pour qualifier le κύριος, ne se retrouve qu'une seule autre fois dans le NT, en Ac 15,8, où c'est Dieu qui est qualifié de καρδιογνώστης. Ce que FITZMYER ne dit pas cependant, c'est qu'il arrive aussi en Luc-Actes que le titre de κύριος soit donné à Jésus (Lc 1,43 ; 2,11 ; 5,8.12 ; 6,5.46 ; 7,6.13.19 ; 9,54.59.61 ; 10,1.17.39.40.41 ; 11,1.39 ; 12,41.42.42 ; 17,5.6.37 ; 18,6.41 ; 19,8.34 ; 22,33.38.49.61.61 ; 24,3.34 ; Ac 1,6.21 ; 2,36 ; 4,33 ; 7,59 ; 8,16 ; 9,1.5.10.10.11.13.15.17.27 ; 11,20 ; 15,11 ; 16,31 ; 19,5.13 ; 20,21.24.35 ; 21,13 ; 22,8.10.10 ; 26,15 ; 28,31). Or, du fait que, trois versets plus tôt, Pierre parle explicitement du « Seigneur Jésus » (1,21), il nous semble que la prière des v. 24-25, adressée au Seigneur est destinée à Jésus plutôt qu'au Père. C'est aussi ce que croient W.K. LOWTHER CLARK, « The Election of St. Matthias », dans *Theology* 30 (1935), p. 231 ; MENOUD, « Les additions au groupe des douze apôtres », p. 77 ; RENGSTORF, « The Election of Matthias », p. 184 ; les auteurs de EN COLLABORATION, *Une lecture des Actes des Apôtres* (Cahiers Évangile, 21), Paris, Cerf, 1977, p. 22 ; Gerhard A. KRODEL, *Acts* (Augsburg Commentary on the New Testament), Minneapolis, Augsburg, 1986, p. 67 ; Charles L'ÉPLATTENIER, *Les Actes des Apôtres* (La Bible, porte-Parole), Genève, Labor et Fides, 1987, p. 24-25 et *Le livre des Actes. Commentaire pastoral*, Paris - Outremont, Centurion - Novalis, 1994, p. 24 ; Benito MARCONCINI, *Una comunità in comunione. Atti degli Apostoli*, Leumann, Elle di Ci, 1983, p. 38-39 ; TALBERT, *Reading Acts*, p. 38.

aussi apôtres » (Lc 6,13). C'est également dans la prière que se fait le choix du remplaçant de Judas. « Et ayant prié, ils dirent : "Toi, Seigneur, qui connais les cœurs de tous, désigne un de ces deux-là que tu as choisi pour recevoir la place de ce service et de cet apostolat qu'a délaissée Judas pour aller à sa place à lui » (Ac 1,24-25). La décision finale, la désignation du douzième apôtre, revient donc au Seigneur et non à la communauté. « Et ils tirèrent au sort et le sort tomba sur Matthias et il fut compté avec les onze apôtres » (v. 26)[79].

Chose étonnante, ce Matthias ne sera plus nommé dans les Actes. Alors qu'est-ce qui explique l'importance donnée par le narrateur à cette restauration du collège des apôtres avant la Pentecôte ? En analysant le choix des Douze par Jésus en Lc, nous avions conclu que, dans la perspective de Luc, en appelant ses disciples et en choisissant douze d'entre

---

79 Pour Luke Timothy JOHNSON, « The Election of Matthias », dans *Scripture and Discernment : Decision Making in the Church*, Nashville, Abingdon Press, 1996, p. 84, « the casting of lots [...] makes clear that although the community nominates, it is God who discerns the hearts of all, who calls to apostleship ». BOSSUYT - RADERMAKERS, *Témoins de la parole de la grâce*, p. 135, signalent que « On connaît l'usage biblique du tirage au sort (Dt 33,8) appliqué à la Terre sainte (Nb 26,25-56 ; 33,54 ; Jos 18-19), au roi d'Israël (1 Sm 10,20-21) ou à des fonctions sacerdotales (1 Ch 24-26) » (voir aussi Lc 1,9). On pourrait également ajouter à cette liste Pr 16,33 : « Dans le pli du vêtement on jette le sort, de Yahvé dépend le jugement ». Mais, pour William Armitage BEARDSLEE, « The Casting of Lots at Qumran and in the Book of Acts », dans *Novum Testamentum*, 4 (1960-1961), p. 250, « it appears possible that the tradition available to Luke used the term "lot" in the sense of "decision by the community, reflecting God's decision", as at Qumran » (voir, dans la même ligne, Everett FERGUSON, « Qumran and Codex D », dans *Revue de Qumran*, 8 (1972), p. 75-80). Si tel est le cas, l'identification entre le Seigneur et la communauté dont nous venons tout juste de parler serait encore plus forte. Dans la même ligne que Beardslee et Ferguson, déjà en 1945, L.S. THORNTON, « The Choice of Matthias », dans *Journal of Theological Studies*, 46 (1945), p. 51, signalait que « Lake and Cadbury cite Esther ix. 24 : ἔθετο ψήφισμα καὶ κλῆρον in support of their suggestion that Matthias was elected by a vote (*The Beginning of Christianity*, Pt I, vol. iv, p. 15) ». Thornton n'était cependant pas d'accord avec l'hypothèse de Lake et Cadbury. Contre l'hypothèse de Beardslee appuyée par Ferguson, Annie JAUBERT, « L'élection de Matthias et le tirage au sort », dans Elizabeth A. LIVINGSTONE (éditeur), *Studia Evangelica Vol. VI. Papers Presented to the Fourth International Congress on New Testament Studies held at Oxford 1969* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 112), Berlin, Akademie, 1973, p. 276, fait valoir ceci : « Bien que [à Qumrân] l'arrêt du sort fût associé à la décision des Rabbins, la mention du sort n'était pas métaphorique ». Dans la même ligne que Jaubert, Gerhard LOHFINK, « Der Losvorgang in Apg 1,26 », dans *Biblische Zeitschrift*, 19 (1975), p. 247-249, en s'appuyant sur le texte hébreu de Lv 16,8, croit qu'il s'agit bel et bien d'un tirage au sort. Selon lui, sur un objet on aurait inscrit « pour Joseph » et sur un autre « pour Matthias ». Après avoir placé ces objets dans un gobelet et brassé, c'est le premier objet sorti du gobelet qui aurait déterminé celui que Dieu avait choisi pour prendre la place de Judas.

eux pour leur donner le nom d'apôtres, Jésus inaugure un nouveau peuple choisi[80]. Avant que la mission de ce nouveau peuple commence, il fallait que l'institution créée par Jésus pour lui donner naissance soit restaurée[81]. C'est Pierre qui provoque cette restauration. Il le fait non en prenant la place du Seigneur, qui sera l'ultime décideur, ni celle de la communauté, qui a la responsabilité de présenter les candidats, mais en agissant comme Jésus et en interprétant les Écritures par lesquelles Dieu indique à l'Église sa volonté.

Le fait que l'Esprit n'a pas encore été donné à Pierre et à l'assemblée de cent vingt personnes dont il fait partie se fait pourtant sentir. Comme l'indique la question des apôtres à Jésus au v. 6, les disciples, dans leur attente active que vienne sur eux l'Esprit saint, ne sont pas encore conscients du fait que dorénavant le royaume de Dieu était ouvert aux Juifs *et* aux païens. La prise de conscience sera progressive et viendra de l'action de l'Esprit saint en eux. Comme le signale Rengstorf, en choisissant de remplacer Judas, ils proclament leur foi en Jésus ressuscité sans toutefois reconnaître encore tout ce que cela implique :

> As through the appointment and authorisation of the Twelve Jesus proclaimed his mission to Israel and his messianic kingship, so after Easter the apostolate of the Twelve, and especially the apostolate of the re-established Twelve, implies the public acknowledgement of their Lord's mission to the chosen people. [...] In other words, the by-election of Matthias [...] is and will remain a witness before the Jews and for the Jews that Jesus' death on the cross was not a messianic catastrophe but a decisive condition for the completion of God's design for mankind. [... Nevertheless,] Peter, the other apostles, and, with them, all who believed in Jesus as the risen Lord had not yet

---

80 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 132-135. Comme le signale DUPONT, « Le douzième apôtre (*Actes* 1,15-26) », p. 193, « On ne s'aventure guère en supposant que le nombre des Apôtres chez Luc doit être mis en relation avec le nombre des tribus d'Israël. Il reste que cette relation peut être envisagée de différentes manières. On peut la comprendre par rapport au peuple juif, et deux voies s'ouvrent alors, suivant qu'on adopte la perspective eschatologique de Mt 19,28 (Lc 22,30), ou la perspective sotériologique [...] : les Douze demeurent à jamais pour l'Église le signe que le salut est destiné d'abord à Israël. Mais il est également possible de se situer dans une perspective intra-ecclésiale [...] qui voit dans les Douze les représentants du nouvel Israël ».

81 Pour MENOUD, « Les additions au groupe des douze apôtres », p. 78, « Luc attache une signification théologique très grande au groupe des Douze comme tel, reconstitué dans son intégrité, parce qu'à ses yeux ce groupe conserve sa mission spécifique. Les Douze sont une grandeur permanente dans l'Église, qui sera toujours l'Église des Juifs et des païens ». Par contre, pour JOHNSON, « The Election of Matthias », p. 83 : « The placement of this passage before Pentecost (2:1ff.) is important. By reaching this decision now, the community articulates its identity as Israel ».

> perceived that, following his exaltation, their position had fundamentally changed : now the call to faith could no longer be restricted to the Jews but must be addressed to all men. For by his exaltation Jesus was made Lord of the world and Saviour of Jews *and* Gentiles[82].

Enfin, notons que le fait que « Matthias [...] fut compté avec les onze apôtres » (v. 26) vient confirmer ce que nous avons affirmé plus haut à propos de l'identité du « nous » mentionné par Pierre aux v. 17, 21 et 22. « Matthias [...] fut compté (συγκατεψηφίσθη) avec les onze apôtres » (v. 26) tout comme Judas « avait été compté (κατηριθμημένος) parmi nous » (v. 17). Le « nous » dont Pierre est ici le porte-parole représente donc bien les apôtres.

Évolution de la figure de Pierre

La double intervention de Pierre tout au début des Actes est décisive. Elle vient montrer qu'avant même le don de l'Esprit, Pierre a été pleinement réhabilité dans le cercle des apôtres dont il est le porte-parole et au milieu des disciples malgré son triple reniement. Comme c'était le cas à Capharnaüm en Lc 4, c'est autour de lui, dans un même lieu d'habitation, que sont rassemblés les Juifs, hommes et femmes, qui ont mis leur foi en Jésus. « Dès la disparition du Christ sous sa figure charnelle, Pierre est celui qui manifeste la première initiative des "actes" des apôtres : c'est lui reconnaître une place et un rôle particulier »[83]. Son interprétation de la mort de Judas n'est aucunement contestée par l'assemblée des cent vingt personnes qui l'entourent. « Dès sa *première prise de parole* [dans les Actes] (v. 16-22) Pierre est présenté comme un théologien expérimenté, qui trouve dans l'Écriture des références pour éclairer l'aventure vécue avec Jésus, y compris dans ses

---

82 RENGSTORF, « The Election of Matthias », p. 184-186. Dans la même ligne, TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 22, croit que la reconstitution du groupe des douze apôtres ne vise pas la création d'un nouvel Israël. Au contraire, les Douze « [restored to their full number] represent Jesus' claim, through his apostles, on the whole of the Jewish people ».

83 EN COLLABORATION, *Une lecture des Actes des Apôtres*, p. 22.

aspects plus scandaleux »[84]. Sa définition des critères pour choisir le remplaçant de Judas en tant qu'apôtre n'est même pas discutée, elle est acceptée d'emblée.

Toutefois, il est important de remarquer que, si Pierre agit à la manière de Jésus au sein de la communauté, il ne l'a pas remplacé. Avec Spencer, il faut noter que,

> Although Peter emerges as the chief leader - beginning to fulfill Jesus' promise of rehabilitation in Lk. 22.31-32 - he does not pontifically appoint Judas' replacement. After hearing Peter's guidelines, the *congregation - 'they' -* propose the two candidates [...], cast the deciding lots, and pray together for divine insight (Acts 1.23-26)[85].

La proposition de Pierre est née dans le cadre d'une prière unanime de la communauté et sa mise en œuvre implique de la part de la communauté une prière adressée au Seigneur Jésus « qui connaît les cœurs de tous » afin qu'il « désigne » un des deux candidats présentés (v. 24-25).

Les choses sont un peu différentes dans la version occidentale du texte des Actes où c'est Pierre, et non la communauté, qui présente les deux candidats[86]. Selon Metzger, le

---

84 L'ÉPLATTENIER, *Les Actes des Apôtres*, p. 22. Dans la même ligne, TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 20, écrit : « Peter is now an interpreter of Scripture and of God's purpose for the church. [...] even before the mission begins he is presented as one who knows what "was necessary" to fulfill Scripture (1:16) and what Scripture indicates to be necessary now (1:20-22). Peter is taking over a major function of the departed Jesus. [...] The language with which Peter begins his speech echoes the language that Jesus used when he was last presented as Scripture interpreter [...] ».

85 Franklin Scott SPENCER, *Acts* (Readings: A New Biblical Commentary), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p. 29-30.

86 Comme le signale METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 249, « Instead of a democratic proposal made by the community of 120 (see ver. 15), the Western reading ἔστησεν (D it^{gig} Augustine) emphasizes the role of Peter in nominating two persons ». Voir aussi Carlo-Maria MARTINI, « La figura di Pietro secondo le varianti del codice D negli Atti degli Apostoli », dans CANFORA (éditeur), *San Pietro*, p. 282 ; MARTINI, « Pierre et Paul dans l'Église ancienne. Considérations sur la tradition textuelle des Actes des Apôtres », dans DE LORENZI Lorenzo (éditeur), *Paul de Tarse, apôtre du notre temps* (Série monographique de « Benedictina », section paulinienne, 1), Rome, Abbaye de Saint-Paul-Hors-les-murs, 1979, p. 263 ; RIUS-CAMPS, « Las variantes (III) (Hch 1,15-26) », p. 60-61 ; Antonio AMMASSARI (éditeur), « Il Cristo designa ed elegge Mattia che viene annoverato tra i Dodici (*At* 1,15-26) », dans *Gli atti del Cristo risorto. Note di commento sulla struttura letteraria e le lezioni degli « Atti degli apostoli » nella colonna latina del « Bezae Codex Cantabrigiensis »* (Letture bibliche, 10), Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 1998, p. 23-24.

texte occidental cherche ainsi à augmenter l'autorité de Pierre : « Here and elsewhere in the Western text, one recognizes clearly the later point of view, according to which Peter rules the church with the authority of the monarchical episcopate »[87]. Mais, alors que dans le texte alexandrin « ils leur donnèrent des sorts » (καὶ ἔδωκαν κλήρους αὐτοῖς), dans le texte occidental[88] « ils donnèrent *leurs* sorts » (καὶ ἔδωκαν κλήρους αὐτῶν) (v. 26). C'est donc dire que, dans cette tradition textuelle, le choix du remplaçant de Judas se fait par un vote et non par un tirage au sort. Or, comme le signale Rius-Camps,

> si se acepta el texto occidental, al ser Pedro quien hizo la propuesta, se deja entrever que éste, sabiendo que la asamblea estaba profundamente dividida, habría intentado sacar adelante su candidato preferido subrayando al máximo sus cualidades. Pero la asamblea no le dio el voto de confianza[89].

Donc, contrairement à ce qu'en dit Metzger, la figure de Pierre ne ressort pas grandie de la présentation du texte occidental des Actes. Pierre cherche bien à user de son influence pour que Joseph prenne la place de Judas. Mais c'est l'assemblée qui est souveraine et son choix s'arrête sur Matthias.

Que l'on opte pour le texte occidental ou pour le texte alexandrin, Pierre occupe donc une place de choix au sein de la première communauté chrétienne rassemblée dans l'attente du don de l'Esprit saint. Il a un comportement qui ressemble à celui du Christ ressuscité. Mais il ne prend pas la place du Christ. Il demeure soumis à la volonté du Seigneur qui connaît les cœurs de tous, peu importe que cette volonté se manifeste par un tirage au sort ou par un vote de l'assemblée. Et c'est en communion avec les autres apôtres dont il est le porte-parole et en communion avec les croyants et croyantes qui les entourent que Pierre agit.

---

87 METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 249.

88 C'est-à-dire en D* E Ψ 𝔐 it sy^{h}.

89 RIUS-CAMPS , « La figura de Pedro », p. 76. Cet auteur croit que Pierre souligne au maximum les qualités de son candidat préféré du fait qu'il présente Joseph en premier en précisant qu'il est nommé « Barsabbas » et surnommé « Justus » (v. 23), tandis que Matthias est nommé en second et sans qu'aucun surnom ne le qualifie.

C. Les discours missionnaires de Pierre

(Ac 2,14-36.38-39 ; 3,12-26 ;4,8-12.19-20 ; 5,29-32)

La place des discours dans les Actes

Parlant des discours dans les Actes, Fitzmyer fait la remarque suivante : « Almost a third of Acts (about 295 verses out of 1,000) is given over to this form »[90]. La section des Actes que nous étudions dans ce chapitre n'échappe pas à cette règle. Elle s'ouvre sur un discours du Christ ressuscité aux apôtres (1,4-5.7-8) et se clôt pratiquement avec le long discours d'Étienne devant le Sanhédrin (7,2-53). Entre ces deux discours, on en compte sept autres, dont cinq sont attribués à Pierre[91]. Ac 1-7 compte donc cinq des huit discours pétriniens des Actes[92].

Le premier discours de Pierre

Nous avons pris le temps d'analyser en détail le premier discours de Pierre, celui fait aux cent vingt disciples en 1,16-22. Le simple fait qu'il s'agissait de la première intervention de Pierre dans les Actes semblait déjà suffisant pour justifier ce choix. De plus, notre analyse nous a permis de compléter le parallèle entre Pierre et Judas, de préciser le rôle des apôtres et de voir comment Pierre est entré très vite dans la mission que Jésus lui avait confiée lors de la dernière cène, celle d'affermir ses frères (Lc 22,32). Le premier sommaire des Actes précisera que les premiers chrétiens « étaient assidus à *l'enseignement des apôtres* et à la communion (fraternelle), à la fraction du pain et aux prières » (2,42). Or, le discours de

---

90 FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 103.

91 En plus du discours de Gamaliel devant le Sanhédrin (5,35-39) et du discours des Douze devant la foule des disciples (6,2-4), on compte le discours de Pierre aux cent-vingt personnes réunies dans un même lieu avant la Pentecôte (1,16-22), son discours aux Juifs le jour de la Pentecôte (2,14-36.38-39), son discours au Temple après la guérison de l'infirme de la Belle Porte (3,12-26), et ses deux discours devant le Sanhédrin (4,8-12.19-20 ; 5,29-32).

92 Les trois autres discours de Pierre dans les Actes sont les suivants : discours chez Corneille (10,34-43), discours devant les apôtres et les frères de Jérusalem (11,5-17), et discours lors de l'assemblée de Jérusalem (15,7-11).

Pierre en 1,16-22 constitue le seul exemple d'enseignement des apôtres adressé à la communauté se trouvant sur les lèvres de Pierre dans cette section des Actes. Cela aussi vient justifier l'analyse plus minutieuse à laquelle nous avons soumis ce passage.

Quatre discours « missionnaires » de Pierre

Les cadres de notre étude ne nous permettent cependant pas d'entreprendre une analyse aussi fouillée des quatre autres discours de Pierre dans la première section des Actes. Ces quatre discours font partie des discours missionnaires auprès des Juifs[93]. Trois points sont généralement admis à propos de ces discours :

> 1. Les discours missionnaires sont *rédactionnels*, même si Luc a certainement fait usage de traditions dans l'élaboration de son texte. [...] 2. Ces discours sont des *discours-types* [...]. 3. Les quatre discours missionnaires aux Juifs attribués à Pierre (Ac 2,3,4,10) et celui attribué à Paul (Ac 13) sont *construits selon un même schéma*. On y retrouve les mêmes thèmes fondamentaux présentés dans un même ordre[94].

Dans la perspective de notre étude, ce qui est le plus important, c'est ce schéma commun des discours missionnaires. En s'appuyant sur les travaux de Dibelius[95], Dodd[96], Schmitt[97], Schweizer[98] et Wilckens[99], Dupont parle d'un développement en six points :

---

93 Marcel DUMAIS, « La rencontre de la foi et des cultures », dans *Lumière et Vie*, 153-154 (1981), p. 79, précise : « On considère comme discours missionnaires en milieu juif les discours prononcés par Pierre (2,14-39 ; 3,12-26 ; 4,8-12 ; 5,29-32 ; 10,34-43) ou par Paul (13,16-41) qui sont adressés non seulement à des Juifs de naissance mais aussi, à l'occasion, à des « craignant Dieu » (10,34 ; 13,16) qui partagaient la foi et la piété d'Israël et se nourrissaient de l'Ancien Testament en fréquentant assidûment les synagogues ».

94 DUMAIS, « Les Actes des Apôtres. Bilan et Orientations », p. 336-337.

95 Voir Martin DIBELIUS, « The Speeches in Acts and Ancient Historiography », dans *Studies in the Acts of the Apostles*, London, 1956, p. 138-185, surtout p. 165. Pour une critique des positions de Dibelius, voir W. Ward GASQUE, « The Speeches in Acts : Dibelius Reconsidered », dans Richard N. LONGENECKER - Merric C. TENNEY (éditeurs), *New Dimensions in New Testament Studies*, Grand Rapids, Zondervan, 1974, p. 232-250.

96 Voir Charles Harold DODD, « The Primitive Teaching », dans *The Apostolic Preaching and Its Developments*, London, Hodder and Stoughton, 1936, 1944^2, 1963^3, p. 7-35 (surtout p. 21-24).

97 Voir Joseph SCHMITT, « Les sommaires catéchétiques des Actes », dans *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique. Étude de théologie biblique*, Paris, Lecoffre - Gabalda, 1949, p. 3-36, surtout p. 19-22 : « Le schème de la catéchèse apostolique ».

98 Voir Eduard SCHWEIZER, « Zu den Reden der Apostelgeschichte », dans *Theologische Zeitschrift*, 13 (1957), p. 1-11 ; traduction anglaise : « Concerning the Speeches in Acts », dans Leander E.

> (1) un exorde de circonstance, (2) un rappel du ministère de Jésus et (3) des conditions dans lesquelles il est mort, (4) une affirmation solennelle de sa résurrection, (5) des explications qui éclairent par l'Écriture la signification de cette résurrection ; (6) on termine en annonçant que la rémission des péchés est offerte à ceux qui accueillent le message[100].

La figure de Pierre dans les discours missionnaires d'Ac 2-5

Ce schéma montre bien que le but premier de ces discours est de proclamer le mystère du Christ, et non de révéler au lecteur un trait ou l'autre du personnage de Pierre. Il importe cependant de rappeler qu'en critique narrative les traits qui caractérisent un personnage sont manifestés entre autres par ses actes, par ses paroles et par ses rapports avec les autres personnages du récit. Le simple fait que ce soit Pierre, et non d'autres personnages, qui soit présenté par le narrateur comme celui qui prononce tous les discours missionnaires de cette première partie des Actes est donc révélateur des traits du personnage.

Ainsi, par le biais de ces discours, Pierre apparaît avant tout comme le représentant officiel des apôtres. Trois éléments en témoignent[101]. D'abord, quand il prononce un discours, Pierre n'apparaît jamais comme un personnage isolé. Ainsi, au jour de la Pentecôte, « Pierre, *debout avec les Onze*, leva la voix et s'exprima » (2,14). Au chapitre 3, tant pour opérer la guérison de l'infirme de la Belle Porte que pour s'adresser au peuple,

---

KECK - J. Louis MARTYN (éditeurs), *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, Nashville - New York, Abingdon Press, 1966, p. 208-216.

99 Voir Ulrich WILCKENS, *Die Missionreden der Apostelgeschichte : form- und traditionsgeschichte Untersuchungen* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 5), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1961, surtout les p. 32-55 : « Aufbau und Gliederung der Reden ».

100 DUPONT, « Les discours de Pierre », p. 332-333. À propos du second point, DUPONT signale que « ce rappel ne se rencontre que dans les discours plus développés ; il manque dans les ch. III, IV et V » p. 335. Quant au cinquième point, il précise : « cette démonstration n'est vraiment développée que dans le discours inaugural de Pierre, au jour de la Pentecôte (*Act.*, II, 24b-36), et dans le discours inaugural de Paul, à Antioche de Pisidie (XIII, 32-37). [...] Les autres discours ne présentent que l'argument en raccourci » (p. 343-344). Voir aussi RIDDERBOS, *The Speeches of Peter*, p. 10-11 ; Marcel DUMAIS, « L'ordonnance des matériaux », dans *Le langage de l'évangélisation. L'annonce missionnaire en milieu juif (Actes 13,16-41)* (Recherches, 16), Tournai - Montréal, Desclée - Bellarmin, 1976, p. 47-55.

101 Voir DUMAIS, *Communauté et mission*, p. 131 ; DUPONT, « Les discours de Pierre », p. 371-373.

Pierre est accompagné de Jean. Au chapitre 4, dans le premier discours de Pierre en face du Sanhédrin, Pierre est encore accompagné de Jean (v. 19). Lors de sa seconde comparution devant le Sanhédrin, ce sont tous les apôtres qui sont présents (5,29). C'est là un premier élément permettant d'identifier Pierre comme représentant les apôtres. Le deuxième élément témoignant de ce rôle est le fait que, dans ses discours, Pierre parle souvent à la première personne du pluriel (2,32 ; 3,15 ; 4,9.20 ; 5,32). Ce phénomène n'est pas sans rappeler l'alternance entre le singulier et le pluriel que nous avons signalée en analysant Lc 5,1-11[102]. Enfin, troisième élément, « les auditeurs réagissent au discours de Pierre comme à un discours collectif »[103]. « Luke thus emphasizes that what Peter said in the initial stages of the early church [...] is what all the apostles said and what all the apostles said is what Peter said »[104]. Cet état de fait vient confirmer ce qu'annonçait le récit du choix des Douze en Lc 6,12-16. En étudiant ce texte nous avions remarqué que le narrateur lucanien établit un parallèle évident entre l'ensemble des apôtres et Pierre :

Lc 6,13 :	δώδεκα,	οὓς	καὶ ἀποστόλους	ὠνόμασεν
	(douze,	que	aussi apôtres	il nomma)
Lc 6,14 :	Σίμωνα	ὃν	καὶ ὠνόμασεν	Πέτρον
	(Simon,	que	aussi il nomma	Pierre)

Avec Dietrich, nous avions conclu de ce parallèle que, dès le récit de la création du groupe des Douze par Jésus, Pierre apparaissait comme l'apôtre par excellence[105]. Notre hypothèse d'alors semble bien confirmée par le rôle qu'exerce Pierre d'être porte-parole des apôtres au début des Actes, notamment dans sa performance d'orateur des discours missionnaires.

---

102 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 104-105.

103 DUMAIS, *Communauté et mission*, p. 131. Voir 2,37 ; 4,1-2.13.

104 Hans Friedrich BAYER, « The preaching of Peter in Acts », dans Ian Howard MARSHALL - David PETERSON (éditeurs), *Witness to the Gospel. The Theology of Acts*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, p. 261-262.

105 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 136, note 156.

Deuxième trait de Pierre révélé par les discours missionnaires : comme c'était le cas dans son discours adressé aux cent vingt disciples (1,16-22), Pierre y apparaît comme un théologien expérimenté qui ne cesse de puiser dans les Écritures. Ainsi, dans son discours de la Pentecôte, Pierre commence par expliquer le phénomène qui a attiré les foules en citant le prophète Joël (2,17-21 citant Jl 3,1-5 LXX). Et c'est en citant le Ps 16 (15),8-11dans sa version grecque (2,25-28) ainsi que le Ps 110 (109),1 (2,34-35), et en rappelant la promesse faite à David en 2 S 7,12-13 (2,30 ; voir Ps 132 (131),11) que Pierre proclame la résurrection de Jésus. Au chapitre 3, après avoir fait allusion à Ex 3,6.15 et Is 52,13 (3,13), Pierre cite Moïse (3,22-23 : Dt 18,15.18 ; Lv 23,29) et Gn 22,18 (3,25). Au chapitre 4, Pierre cite encore le Ps 118 (117),22 (4,11).

De l'utilisation des Écritures dans les discours pétriniens d'Ac 2 et 3, Dillon conclut que « the kerygma of the apostles represents the eschatological renewal of prophecy, and in it the voice of the risen Christ is heard, through the testimony of his witnesses, as the awaited voice of the 'Prophet like Moses' »[106]. Ajoutons que les discours pétriniens d'Ac 4 et 5, qui sont prononcés devant le Sanhédrin, marquent l'accomplissement de ce que Jésus lui-même avait prédit en Lc 21,15 à propos des temps de persécution : « je vous donnerai moi-même un langage et une sagesse auxquels ne pourront résister ni contredire tous vos adversaires ».

Enfin, dans chacun de ces quatre discours missionnaires de Pierre, l'affirmation solennelle de la résurrection de Jésus, le point 4 du schéma proposé par Dupont, est toujours l'occasion d'insister sur le rôle de témoin qui revient à Pierre et aux autres apôtres. Ainsi, à la Pentecôte, après avoir parlé de celui « que Dieu a resssuscité l'ayant délivré des affres de la mort parce qu'il n'était pas possible qu'il soit détenu en son pouvoir » (2,24), Pierre

---

106 Richard J. DILLON, « The Prophecy of Christ and His Witnesses according to the Discourses of Acts », dans *New Testament Studies*, 32 (1986), p. 544.

ajoute : « Ce Jésus, Dieu l'a ressuscité, *nous en sommes tous témoins* » (2,32). Après la guérison de l'infirme de la Belle Porte, il déclarera au peuple : « l'auteur de la vie, vous (l') avez tué, (lui) que Dieu a ressuscité des morts, dont nous, *nous sommes témoins* » (3,15). Avec Jean, lors de sa première comparution devant le Sanhédrin, bien qu'il ne parle pas explicitement de témoignage, Pierre déclare solennellement : « Qu'il soit connu de vous tous et de tout le peuple d'Israël que (c'est) au nom de Jésus Christ le Nazôréen, que vous, vous avez crucifié, que Dieu a ressuscité des morts, (c'est) par lui (que) celui-ci se tient devant vous, en bonne santé » (4,10). Enfin, avec les autres apôtres, toujours devant le Sanhédrin, après avoir déclaré que « Le Dieu de nos pères a ressuscité Jésus que vous, vous aviez fait mourir en le suspendant au bois » (5,30), Pierre affirme : « Et nous, *nous (sommes) témoins de ces choses* » (5,32).

Un regard d'ensemble sur les discours prononcés par Pierre aux chapitres 2, 3, 4 et 5 des Actes nous permet donc de mettre davantage en lumière la figure de Pierre dans le second tome de l'œuvre de Luc. D'abord Pierre y agit comme représentant officiel des apôtres. À ce stade initial, ce que Pierre dit correspond à ce que les apôtres disent et vice-versa. Pierre est l'apôtre par excellence. En deuxième lieu, Pierre apparaît comme un théologien chevronné capable de bien interpréter les Écritures à la manière des prophètes et, troisième trait caractéristique, il insiste sur le rôle de témoin qui incombe aux apôtres dont il fait partie.

Le discours d'Ac 3

En plus de ce regard d'ensemble sur les quatre discours de Pierre en Ac 2-5, il nous semble important d'étudier plus à fond son discours du chapitre 3 des Actes et ce pour deux raisons. D'abord, ce discours est précédé d'un miracle accompli par Pierre et Jean. L'analyse du lien entre le discours et son contexte est donc susceptible d'éclairer une autre

facette du ministère de Pierre et des apôtres particulièrement mise en lumière par les sommaires des Actes : « beaucoup de prodiges et de signes arrivèrent par les apôtres » (2,43b ; voir 4,33 ; 5,12a.15-16). De plus, et cela est encore plus important pour notre propos, à deux reprises dans ce discours Pierre déclare au peuple : « vous avez renié » (ἠρνήσασθε : v. 13-14). Du fait que lui-même a renié Jésus, il crée un lien entre lui et le peuple, un lien qu'il importe d'étudier plus à fond.

Guérison et entrée dans le Temple (3,1-11)

Avec le chapitre 3 des Actes commence clairement un nouvel épisode. Les derniers versets du chapitre 2 (v. 42-47) nous présentaient le premier « sommaire » des Actes. Il était alors question d'un groupe assez important : « Pierre [...] avec les Onze » (v. 14), sans doute aussi les cent vingt qui les accompagnaient lors de l'élection de Matthias (1,15-26) et les quelque trois mille personnes qui s'étaient jointes aux disciples au jour de la Pentecôte (2,41). Il n'est maintenant plus question que de « Pierre et Jean » (3,1) et d'« un homme » (3,2). Il y a donc changement de personnages.

On note aussi un changement de lieu. Le sommaire de 2,42-47 en nommait plusieurs : « tous ceux qui avaient cru » étaient « dans le même (lieu) » (v. 44) ; ils étaient « chaque jour, assidus ensemble *dans le Temple*, et rompant le pain *par maison* » (v. 46). Au chapitre 3, il n'y a qu'un seul lieu : le Temple, plus précisément « la porte du Temple, dite la Belle » (v. 2.10).

Il y a également un changement de temps. 2,42-47 était dominé par l'indicatif imparfait actif [107] et les participes présents actifs[108]. Il y était donc question d'actions récurrentes.

---

107 Au v. 42 : ἦσαν ; au v. 43 : ἐγίνετο (2 fois) ; au v. 44 : ἦσαν, εἶχον ; au v. 45 : ἐπίπρασκον, διεμέριζον et εἶχεν ; au v. 46 : μετελάμβανον ; et au v. 47 : προσετίθει.

108 Au v. 42 : προσκαρτεροῦντες ; au v. 44 : πιστεύοντες ; au v. 46 : προσκαρτεροῦντες et κλῶντές ; et au v. 47 : αἰνοῦντες et ἔχοντες.

En 3,1-10, il est plutôt question d'un événement précis se déroulant « à l'heure de la prière, la neuvième » (3,1). D'ailleurs, après une mise en scène dominée par l'imparfait (3,1-3)[109], c'est l'aoriste qui prend le dessus en 3,4-11[110].

En 2,42-47, le temps du récit était beaucoup plus long que le temps de l'histoire, ce qui est le propre des sommaires[111]. En 3,1-11, le temps du récit équivaut au temps de l'histoire, ce qui est le propre de la narration d'une scène. Il y a donc également changement de forme littéraire.

Tous ces indices permettent de voir en 3,1 le début d'une nouvelle péricope. Celle-ci va jusqu'en 3,10. Le v. 11 sert de transition entre le récit de miracle et le discours de Pierre. On y trouve un changement de lieu : en 3,8, on était déjà passé de la Belle Porte à l'intérieur du Temple ; voilà que tout le peuple se déplace vers Pierre, Jean et l'infirme guéri « au portique appelé de Salomon ». Tout est alors en place pour que commence le discours.

Mise en scène du miracle(3,1-3)

« Or, Pierre et Jean montaient au Temple à l'heure de la prière, la neuvième » (3,1). C'est la première fois que Pierre et Jean sont présentés ensemble dans les Actes. En Lc 22,7-13, Jésus les avait envoyés préparer la Pâque. Le narrateur ne dit pas simplement qu'ils venaient au Temple (voir Lc 21,38), mais bien qu'ils y « montaient » (ἀνέβαινον), ce qui est sans doute une allusion à la montée de Jésus vers Jérusalem (voir Lc 18,31 ; 19,28)[112].

---

109 Au v. 1 : ἀνέβαινον ; au v. 2 : ἐβαστάζετο et ἐτίθουν ; au v. 3 : ἠρώτα.

110 Au v. 4 : εἶπεν, βλέψον ; au v. 6 : εἶπεν ; au v. 7 : πιάσας, ἤγειρεν et ἐστερεώθησαν ; au v. 8 : ἔστη et εἰσῆλθεν ; au v. 9 : εἶδεν ; au v. 10 : ἐπλήσθησαν ; et au v. 11 : συνέδραμεν.

111 Voir BOURQUIN - MARGUERAT, *La Bible se raconte*, p. 111.

112 Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 183, surtout la note 136. Roberto FILIPPINI, « Atti 3,1-10 : Proposta di analisi del racconto », dans *Rivista biblica*, 28 (1980), p. 310, précise à propos de ἀναβαίνω : « Il codice culturale ci dice inoltre che è il verbo tecnico-culturale con cui si indicava il pellegrinaggio a Gerusalemme e la processione al Tempio incontro all'Altissimo ».

S'ils montent au Temple, c'est pour y prier. Lc 24 a déjà présenté « les Onze et ceux avec eux » (v. 33) qui « étaient continuellement dans le Temple, louant Dieu » (v. 53). Ac 2,46 indiquait que les membres de la première communauté chrétienne étaient « chaque jour, assidus ensemble dans le Temple ». Ce faisant, ils agissaient selon la parole de Jésus qui, après avoir chassé les vendeurs du Temple, déclarait : « Il est écrit : *Ma maison* sera une *maison de prière* (Is 56,7) » (Lc 19,46).

De plus, « l'heure de la prière, la neuvième » (Ac 3,1) est peut-être à rapprocher de « l'heure de l'encens » où « toute l'assemblée du peuple était en prière, dehors » lors de l'annonce de la naissance de Jean Baptiste (Lc 1,10)[113]. Elle rappelle aussi qu'au jour de la crucifixion, « l'obscurité se fit sur le pays tout entier *jusqu'à la neuvième heure* » (Lc 23,44). La visite de Pierre et Jean coïncide donc avec l'heure à laquelle Jésus est mort sur la croix, l'heure où l'obscurité prit fin au jour de la passion. C'est aussi « vers la neuvième heure du jour » (Ac 10,3.30) que le centurion Corneille recevra la visite d'un ange de Dieu.

Parallèlement à cette montée de Pierre et Jean vers le Temple, le narrateur présente la montée d'un autre personnage : « Et un homme, se trouvant infirme dès le sein de sa mère (χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ), était porté, que l'on plaçait chaque jour devant la porte du Temple, dite la Belle, pour demander l'aumône à ceux qui entraient dans le Temple » (3,2). Il s'agit en fait d'« un certain homme » (τις ἀνὴρ), tout comme « un certain homme (τις ἀνὴρ) perclus des jambes » (14,8), lui aussi « infirme dès le sein de sa

---

113 En commentant Lc 1,10, FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I-IX)*, p. 324, note que « Exod 30:7-8 prescribes that Aaron should burn incense "every morning when he dresses the lamps" and again when "he sets up the lamps in the evening." The parallels with Dan 9:21 otherwise found in the infancy narrative would suggest that it is the time of the evening offering that is to be understood here, since at that hour Gabriel appeared in Daniel 9. Acts 3:1 speaks of the ninth hour as the hour of prayer, i.e. about 3 P.M. Cf. Josephus *Ant.* 13.10,3 § 282 ». Le texte occidental des Actes (D) ajoute que c'est « vers le soir » (τὸ δειλινόν, *ad vesperum*) que Pierre et Jean montent au temple. Voir Josep RIUS-CAMPS, « Las variantes de la Recensión Occidental de los Hechos de los Apóstoles (VII) (Hch 3,2-26) », dans *Filología Neotestamentaria*, 9 (1996), p. 62-63 ; METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 266.

mère » (14,8 : χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ) que Paul guérira à Lystres (14,8-10)[114].

Contrairement aux deux apôtres, il lui est impossible de monter au Temple par ses propres moyens. Le fait qu'on le plaçait devant la porte du Temple (ἐτίθουν... πρὸς τὴν θύραν τοῦ ἱεροῦ) rappelle ces « gens portant sur une couche un homme qui était paralysé » en Lc 5,18 qui « cherchaient à le faire entrer et à le placer devant lui (θεῖναι [αὐτὸν] ἐνώπιον αὐτοῦ) »[115]. Comme ils étaient empêchés de placer le paralytique devant Jésus en raison de la foule, l'infirme d'Ac 3 semble empêché d'entrer dans le Temple pour se retrouver devant Dieu. Il est « un emarginato religioso, escluso com'è dal Tempio e dalla sua liturgia »[116]. Il doit se contenter d'être placé « chaque jour devant la porte du Temple [...] pour demander l'aumône » (3,2)[117].

Or, voici que cet homme, dont la montée au Temple s'est arrêtée à la Belle Porte, va temporairement arrêter la montée au Temple de Pierre et de Jean. « Lui, voyant Pierre et

---

114 Il arrive aussi que le narrateur lucanien utilise le pronom τις de manière adjectivale pour désigner un homme qui sera par la suite guéri par Jésus. Ainsi en Lc 8,27, le possédé gérasénien est décrit comme « un certain homme (ἀνήρ τις) de la ville ayant des démons ». En 14,2 « il y avait un certain homme (ἄνθρωπός τις) hydropique devant lui » et Jésus l'a guéri (14,4). Enfin, « comme il approchait de Jéricho, un certain aveugle (τυφλός τις) était assis au bord du chemin » (18,35). « Et Jésus lui dit : "Vois, ta foi t'a sauvé" » (18,42). Il est intéressant de noter que Corneille aussi sera introduit comme « un certain homme à Césarée » (Ac 10,1 : ἀνὴρ δέ τις ἐν Καισαρείᾳ). Sur les correspondances entre Ac 3 et 14, voir John FENTON, « The Order of the Miracles Performed by Peter and Paul in Acts », dans *Expository Times*, 77 (1965-1966), p. 382 ; Frans NEIRYNCK, « The Miracle Stories in the Acts of the Apostles. An Introduction », dans KREMER (éditeur), *Les Actes des Apôtres*, p. 176.

115 Pour WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 173, « It is important to note that the miracle referred to in 3:1-10 has notable parallels with Jesus' healing of the paralytic in Luke 5:17-26. Jesus' healing follows his calling of his first disciples (5:1-11), while the first Acts miracle follows the first account of converts to the Christian movement in Acts 2 ».

116 FILIPPINI, « Atti 3,1-10 », p. 311.

117 Luke Timothy JOHNSON, *The Acts of the Apostles* (Sacra Pagina Series, 5), Collegeville, Liturgical Press, 1992, p. 65, rappelle que « According to Lev 21:16-18, a lame man could not "approach to offer the bread of his God" ; that is, he was excluded from priesthood, just as the lame lamb could not be offered because of its "blemish" (Deut 15:21 ; Mal 1:8,13) ». Pour BOSSUYT - RADERMAKERS, *Témoins de la parole de la grâce*, p. 163, « Au temps de Jésus, les empêchements [à l'exercice du sacerdoce juif] semblent avoir été étendus à l'entrée dans le Temple (cfr. Mt 21,14). Ainsi, tout Juif ayant une tare ou une infirmité pouvait être de ce fait tenu à l'écart du sanctuaire ».

Jean allant entrer dans le Temple, demandait à recevoir l'aumône (ἐλεημοσύνην)[118] » (3,3). La mention du regard de cet homme est importante[119]. Le narrateur insistera sur le voir aux v. 4-5. Nous y reviendrons.

La demande de cet homme adressée à Pierre et Jean place ceux-ci dans une situation délicate. D'une part, à l'occasion du « Sermon dans la plaine », Jésus a déclaré : « À tout (homme) qui te demande, donne » (Lc 6,30a). D'autre part, comment Pierre et Jean pourraient-ils donner quelque chose à ce mendiant puisque Pierre a déjà affirmé à Jésus : « Voici (que) nous, ayant quitté nos biens, nous te suivîmes » (Lc 18,28)[120]. Un homme ayant quitté ses bien matériels peut difficilement faire l'aumône. Par contre, le narrateur vient tout juste de signaler en Ac 2,44-45 que « tous ceux qui avaient cru [...] avaient tout en commun et les biens et les possessions, ils (les) vendaient et les distribuaient à tous selon que quelqu'un était dans le besoin » ; c'est pourquoi Hamm écrit : « One would expect that the chief of the apostles, at whose feet the community resources were laid, would have money to give for alms »[121]. Mais, d'une part, « it seems that the common fund was used to help members of the community, not casual beggers »[122], et, d'autre part, ce n'est qu'en Ac 4,35 qu'il est question de déposer le fruit de la vente de terrains au pied des apôtres. Par conséquent, nous ne pouvons pas être en accord avec cette remarque de Hamm.

---

118 Dennis HAMM, « Acts 3,1-10 : The Healing of the Temple Beggar as Lucan Theology », dans *Biblica*, 67 (1986), p. 316, signale que « In the LXX, *eleêmosynê* is almost always to be rendered "mercy". [...] In Luke's telling of the story, therefore, the language is capable of a profoundly suggestive double meaning : the beggar has sought *eleêmosynê*, in the sense of mere "alms", and he receives quite another kind of *eleêmosynê*, "mercy" from his saving God (as in Ps 23,5 LXX and Isa 1,27 LXX) ».

119 METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 266, signale que « Codex Bezae rewrites the passage, using the verb ἀτενίζειν of the lame man : οὗτος ἀτενίσας τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ καὶ ἰδὼν... ἐμβλέψας δὲ ὁ Πέτρος εἰς αὐτὸν σὺν Ἰωάννῃ καὶ εἶπεν· Ἀτένεισον εἰς ἡμᾶς. ὁ δὲ ἀτενείσας αὐτοῖς... ». Si tel devait être le texte original, cet homme infirme aurait la même attitude que la femme qui a provoqué le premier reniement de Pierre (voir ci-dessus, chapitre 4, p. 257-258). Comme elle, l'infirme dévisage Pierre. Nous y reviendrons en analysant plus loin le discours de Pierre, plus précisément Ac 3,12.

120 Voir aussi Lc 5,11 et, ci-dessus, chapitre 4, p. 226-230.

121 HAMM, « Acts 3,1-10 », p. 314.

122 BARRETT, *Commentary on the Acts of the Apostles. Volume 1*, p. 176. Voir aussi HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 199, note 7.

Guérison (3,4-8a)

« Pierre, l'ayant regardé fixement[123], avec Jean dit : "Regarde-nous". Lui les observait, s'attendant[124] à recevoir d'eux quelque chose » (3,4-5). Le narrateur insiste ici fortement sur les regards : « voyant Pierre et Jean » (v. 3), « l'ayant regardé fixement » (v. 4), « Regarde-nous » (v. 4), « Lui les observait » (v. 5). Pour Haenchen, « the looking is meant to establish the inner contact necessary for the miracle »[125]. Tout comme le regard du Seigneur sur Pierre réveilla la mémoire de ce dernier pour l'amener aux larmes et au repentir (Lc 22,61), ici le regard de Pierre sur l'homme infirme amènera ce dernier à un important renversement.

Mais il y a plus. Comme le signale Filippini, « nella narrazione in cui fino ad ora è prevalsa la visione "dal di fuori", si intromette decisamente il narratore, leggendo nella mente del personaggio »[126] : « Lui les observait, s'attendant à recevoir d'eux quelque chose » (3,5). Tout comme en Lc 5,9[127], il y a ici un changement de point de vue d'ordre psychologique, une « focalisation interne [... qui] donne accès à l'intériorité d'un personnage »[128]. Par ce procédé, le lecteur est invité à voir les événements du point de vue de l'homme infirme. Ainsi, subtilement, c'est le lecteur que Pierre regarde fixement en disant : « Regarde-nous »

---

123 Le fait que ce soit ἀτενίσας, en le « regardant fixement », que Pierre parle à l'infirme permet de voir un autre lien avec le miracle que Paul accomplira à Lystre. Dans les deux cas, celui qui accomplit le miracle fixe le malade du regard.

124 Peut-être y a-t-il ici un autre lien avec l'épisode de l'annonce de la naissance de Jean Baptiste (voir ci-dessus, p. 320, note 113). « Toute l'assemblée du peuple était en prière, dehors, à l'heure de l'encens » (Lc 1,10) tout comme l'infirme était en dehors de l'enceinte du Temple. « Et le peuple était attendant (προσδοκῶν) Zacharie » (Lc 1,21), tout comme l'infirme était « attendant (προσδοκῶν) à recevoir d'eux quelque chose » (Ac 3,5). C'est aussi un autre lien possible avec l'épisode de Corneille qui, au moment de l'entrée de Pierre à Césarée, sera « attendant (προσδοκῶν) eux » (Ac 10,24).

125 HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 199, note 4.

126 FILIPPINI, « Atti 3,1-10 », p. 313.

127 Voir ci-dessus, chapitre 2, p.101-102, surtout la citation de la note 56.

128 BOURQUIN - MARGUERAT, *La Bible se raconte*, p. 93.

(Ac 3,4). C'est sur Pierre et Jean que le lecteur doit fixer son attention lui aussi. « At this moment just before the healing, the focus is on Peter (with John, present but inactive) »[129].

Une fois cette focalisation accomplie, « Pierre dit : "Argent et or, je n'en ai pas" » (3,6)[130]. « Peter's remark does remind us that Luke has not yet placed the Apostles at the center of the community goods, when, presumably, they would have the purse to be able to give alms »[131]. De plus, « In the OT, silver and gold turn up in stereotyped association with idolatry (see, for example, Exod 20,23 ; Deut 7,25 ; 29,16 ; Bar 6 passim ; Hos 8,4 ; and Ps 134,15) »[132].

Malgré leur pauvreté matérielle, les deux apôtres mettent en pratique une parole de Jésus enjoignant à donner à « tout (homme) qui te demande » (Lc 6,30a). Pierre ajoute en effet : « ce que j'ai je te le donne[133] : au nom de Jésus Christ le Nazôréen, marche (περιπάτει)! » (Ac 3,6).

Le lecteur connaît déjà la puissance du nom de Jésus[134]. Il sait que c'est *en son nom* (ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ) que sera proclamé « le repentir en vue de la rémission des péchés à toutes les nations à commencer par Jérusalem » (Lc 24,47). Il a entendu Pierre déclarer dans

---

129 HAMM, « Acts 3,1-10 », p. 311.

130 Voir ci-dessus, p. 322, note 120. Pour Everett Falconer HARRISON, *Interpreting Acts. The Expanding Church*, Grand Rapids, Zondervan, 1986, p. 79, « it is to Peter's credit that he had no money, for it shows that he had not dipped into the common treasury that had been established (2:44). In view of the sin of Judas, those who had been his associates could only have looked on such an act of pilfering with horror ».

131 Luke Timothy JOHNSON, « The Healing of the Lame Man (3:1-10) », dans *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* (Society of Biblical Literature Dissertation Series, 39), Missoula, Scholars Press, 1977, p. 190.

132 HAMM, « Acts 3,1-10 », p. 314. Dans la même ligne que HAMM, BOSSUYT - RADERMAKERS, *Témoins de la parole de la grâce*, p. 165, écrivent : « la situation du boiteux ressemble à celle des idoles païennes, faites d'or et d'argent "œuvres de mains d'hommes", qui ont bouche, yeux et oreilles, mais sont privées d'efficacité, selon les paroles du Ps 135,15-18. [...] Ce pauvre homme semble être ici victime de l'idolâtrie qui s'est introduite dans le peuple, et que combattent les prophètes ». Cette dernière remarque nous semble exagérée.

133 Il y a peut-être un lien entre cette déclaration de Pierre et la réponse que Jésus faisait à Pierre en Lc 12,42 : « Quel est donc l'intendant fidèle et avisé, que le maître établira sur son service *pour donner à temps la ration de blé* ? ». Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 213-223.

134 Voir Lc 10,17 :« Seigneur, même les démons nous sont soumis en ton Nom ! ».

son discours de la Pentecôte : « Repentez-vous et que chacun de vous soit baptisé *par le nom de Jésus Christ* (ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ) pour la rémission de vos péchés » (Ac 2,38). C'est pourquoi, bien qu'il ne sera pas question d'un baptême pour l'infirme[135], nous pouvons dire avec Tannehill : « The healing of the lame man is symbolic because it represents a salvation that extends to many other persons and includes more than physical healing »[136]. Par la focalisation interne opérée au v. 5, c'est tout lecteur qui est invité à accueillir le nom de Jésus, à se laisser relever et à marcher en son nom. Au total, le nom de Jésus sera d'ailleurs évoqué à sept reprises en lien avec la guérison de cet homme[137].

« Et l'ayant pris par la main droite (πιάσας αὐτὸν τῆς δεξιᾶς χειρὸς) il [Pierre] le releva (ἤγειρεν αὐτόν). Or aussitôt s'affermirent ses pieds et ses chevilles et, bondissant, il fut debout et il marchait » (3,7-8a). Le fait que Pierre prenne la main de l'homme rappelle le geste de Jésus à l'endroit de la fille de Jaïre (voir Lc 8,54). Nous avons déjà noté que le verbe ἐγείρω est un terme technique désignant la résurrection[138]. Comme c'est le même verbe que Pierre utilisera au v. 15 pour dire la résurrection de Jésus, Violaine Monsarrat pense qu'« on pourrait mettre en correspondance le fait que le boiteux était rejeté, à la Porte du Temple, et ce que dit Pierre de Jésus, rejeté par les Juifs (3/13). De même Dieu a ressuscité Jésus ("fait lever") comme il était dit que Pierre a "fait lever" le boiteux »[139]. S'il

---

135 Comme l'indique FILIPPINI, « Atti 3,1-10 », p. 315, « Il miracolo colloca lo storpo in una nuova condizione sociale-esistenziale : unito a Pietro e Giovanni, è automaticamente aggiunto al numero dei salvati che celebrano le grandi opere di Dio ». Dans la même ligne, Dennis HAMM, « Acts 3:12-26 : Peter's Speech and the Healing of the Man Born Lame », dans *Perspectives in Religious Studies*, 1 (1984), note que « since the name of the Lord Jesus is particularly associated with baptism in Acts (2:38 ; 10:48 ; 19:5), to "call upon the name of the Lord" may, in the language of Luke, denote specifically the act of faith expressed in christian initiation » (p. 205). Et Hamm de conclure : « It is possible, then, that the healing story, in its full Acts context, illustrates Christian initiation » (p. 206).

136 TANNEHILL, « The Functions of Peter's Mission Speeches », p. 407.

137 Ac 3,6.16 ; 4,10.12.17.18.30.

138 Voir ci dessus, chapitre 3, p. 153, note 29 et chapitre 2, p. 92-93, note 30.

139 Violaine MONSARRAT, « Actes 3/1-4/22 », dans *Études théologiques et religieuses*, 53 (1978), p. 261.

est exagéré de mettre au même niveau le rejet de Jésus par le peuple et la situation de l'homme infirme, il n'en reste pas moins que le relèvement de ce dernier a valeur de paradigme. Nous avons déjà vu dans le relèvement par Jésus de la belle-mère de Simon en Lc 4,39 une prolepse de la résurrection de ceux et celles qui seront guéris par la parole du Christ[140]. Nous pouvons interpréter de la même manière le relèvement de l'homme infirme par Pierre[141].

Le geste de Pierre guérissant rappelle donc les gestes de Jésus guérissant et les effets sont les mêmes. Tout comme la femme en écoulement de sang a « été guérie à l'instant » (Lc 8,44.47 : παραχρῆμα), tout comme la fille de Jaïre « se leva à l'instant » (8,55 : παραχρῆμα), c'est « aussitôt » (παραχρῆμα)[142] que s'affermirent les pieds et les chevilles de l'infirme de la Belle Porte. Ainsi, ce miracle augmente encore la configuration de la personne de Pierre à celle de Jésus[143].

Entrée dans le Temple (3,8b-10)

Une fois le miracle accompli, voici que l'infirme guéri « entra avec eux dans le Temple, marchant et bondissant et louant Dieu (αἰνῶν τὸν θεόν) » (3,8b). Celui qui n'avait jamais marché (3,2 : « se trouvant infirme dès le sein de sa mère ») bondissait maintenant. Cette analepse extradiégétique se référant à Is 35,6[144] vient donner un ton eschatologique au

---

140 Voir ci dessus, chapitre 2, p. 92-93, note 30.

141 Parce que πιάσας et ἤγειρεν sont au singulier, nous considérons que c'est le seul Pierre qui saisit l'infirme par la main et le relève. Jean, lui, demeure passif.

142 Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 149, note 12.

143 Le geste de Pierre à l'endroit de l'infirme de la Belle Porte rappelle aussi la parole de Jésus devant le paralytique en Lc 5 : « Quel est le plus facile, de dire : 'Tes péchés sont remis', ou de dire : 'Lève-toi (ἔγειρε, voir Ac 3,7) et marche (περιπάτει, voir Ac 3,6)' ? Or pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a pouvoir sur la terre de remettre les péchés – il dit au paralysé : – Je te (le) dis, lève-toi (ἔγειρε), et, prenant ta couchette, rends-toi dans ta maison. Et à l'instant même, se dressant (ἀναστὰς) devant eux, et prenant ce sur quoi il gisait, il s'en alla dans sa maison en glorifiant Dieu » (v. 23-25). Voir aussi Lc 6,8 ; 7,14. À Joppé, Pierre seul posera un geste similaire à l'endroit de Tabitha (Ac 9,40-41). Voir aussi Ac 10,26.

144 Voir HAMM, « Acts 3,1-10 », p. 312 ; Geoffrey William Hugo LAMPE, « Miracles in the Acts of the Apostles », dans Charles Francis Digby MOULE (éditeur), *Miracles. Cambridge Studies in their Philosophy and History*, London, Mowbrey, 1965, p. 174.

miracle accompli par Pierre : « it is a concrete realization of the messianic salvation promised for the last time »[145].

Guéri, le paralysé de la Belle Porte est pleinement réhabilité comme membre du peuple juif : « the healing makes possible the man's full participation in the cult »[146]. Mais surtout, il adopte l'attitude de la première communauté chrétienne après la Pentecôte : « chaque jour, assidus ensemble *dans le Temple* [...] *louant Dieu* (αἰνοῦντες τὸν θεὸν) » (2,46-47). Bien qu'il n'ait pas été baptisé, il agit comme un chrétien. Lui « que l'on plaçait chaque jour à la porte du Temple, dite la Belle » (3,2) était maintenant entré dans le Temple avec Pierre et Jean et il louait Dieu[147].

Comme le narrateur a signalé la réaction du peuple après avoir décrit la louange des premiers chrétiens (2,47 : « ayant la faveur de tout le peuple »), il décrit maintenant la réaction du peuple au miracle accompli par Pierre et Jean : « Et tout le peuple le vit, marchant et louant[148] Dieu, - or ils le reconnaissaient, que c'était celui qui était assis à la Belle Porte du Temple, pour l'aumône - » (3,9-10).

Au départ, « Pierre et Jean montaient au Temple à l'heure de la prière » (v. 1), donc pour prier avec le peuple. En guérissant l'infirme de la Belle Porte, ils ont permis à cet homme, pour la première fois de sa vie, d'entrer dans le Temple (v. 8) plutôt que de rester, comme à chaque jour, à la porte de celui-ci (v. 2). Mais voici qu'à cause de cela leur programme narratif initial, à savoir prier Dieu, est devenu impossible à réaliser, du moins pour le

---

145 Leo O'REILLY, « The First Sign of Healing : Acts 3,1-4,22 », dans *Word and Sign in the Acts of the Apostles. A Study in Lucan Theology* (Analecta Gregoriana, 243), Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1987, p. 129.

146 James D.G. DUNN, *The Acts of the Apostles* (Narrative Commentaries), Valley Forge, Trinity Press International, 1996, p. 40.

147 Pour FILIPPINI, « Atti 3,1-10 », p. 315, « Il paralitico infatti con la capacità di camminare riprende anche la facoltà di accedere alla presenza di Dio, nel bel mezzo della assembla liturgica. È così risolta ad ogni livello la sua situazione di male, cadendo persino l'emarginazione religiosa ».

148 περιπατοῦντα καὶ αἰνοῦντα. Les deux participes sont à l'accusatif. C'est donc l'homme guéri, et non le peuple, qui marche et qui loue Dieu.

moment[149]. Le peuple lui aussi délaisse la prière pour se rassembler autour des deux apôtres et de l'infirme guéri.

Transition (v. 11)

Le mouvement des deux apôtres qui étaient montés au Temple pour prier (3,1) est à nouveau interrompu. Rien dans le texte n'indique qu'ils aient finalement pu prier dans le Temple. D'une part, l'homme guéri « tenait (fermement) Pierre et Jean » (3,11). D'autre part, « tout le peuple accourut vers eux au portique de Salomon[150], effrayés » (3,11)[151]. Comme ils avaient interrompu leur marche vers le Temple pour guérir l'infirme (v. 3-8), Pierre et Jean interrompent à nouveau leur programme narratif initial pour chercher à guérir le peuple de la frayeur dont il souffre, une frayeur soulignée à deux reprises par le narrateur (v. 10.11). Le programme narratif initial, celui de prier Dieu, ne sera accompli qu'une fois que Pierre et Jean seront libérés par le Sanhédrin (4,21). On assistera alors à un renversement. La prière ne se fera pas dans le Temple, mais plutôt au sein de la

---

149 Le macro-récit qui commence en Ac 3,1 se terminera en 4,23-30 par une prière de tous les chrétiens à laquelle le Seigneur répondra par un don renouvelé de l'Esprit saint (4,31). Voir Gerhard SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte. Erster Teil. Einleitung. Kommentar zu Kapitel 1,1-8,40* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 5.1), Freiburg, Herder, 1980, p. 295.

150 Selon DIBELIUS, *Studies in the Acts of the Apostles*, p. 85, « This hall is situated on the temple square but not within the forecourt. Therefore there should have been a statement that the apostles with the cured paralytic had left the Temple. [...] The Western text has removed the difficulty by stating the departure from the temple, and we read in D : 'When Peter and John went out, he clung to them and went with them' » (voir Jean DUPLACY, « À propos d'une variante 'occidentale' des Actes des Apôtres (III, 11) », dans *Revue des études augustiniennes*, 2 (1956), p. 231-242). Cette remarque de Dibelius repose sur l'identification de « la Belle Porte » avec la porte de Nicanor (p. 14). Or, comme le signale HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 198, note 12, « From all that Josephus and the Mishnah have to say, Nicanor's gate is far more likely, but on its position there is no agreement among scholars ». Avec DILLON, « Acts of the Apostles », p. 735, « we may suspect that his [Luke's] faulty information about the topography made him reckon the portico as part of the temenos ». Il reste tout de même que, dans le monde du texte (du moins dans le texte alexandrin), les apôtres ne sont pas sortis du temple en Ac 3,11.

151 Comme le signale Charles Kingsley BARRETT, « Is There A Theological Tendency in Codex Bezae ? » dans Ernest BEST & Robert McLachlan WILSON (éditeurs), *Text and Interpretation : Studies in the New Testament Presented to Matthew Black*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 25, « D strengthens the impression made by the miracle upon the (Jewish) beholders : οἱ δὲ θαμβηθέντες ».

communauté. Elle sera teintée par l'expérience récente de Pierre et Jean et elle aboutira à une nouvelle effusion de l'Esprit saint (4,31).

À la Pentecôte, Pierre et les Onze avaient été relevés par le don de l'Esprit saint. C'est « debout avec les Onze » (2,14) que Pierre « leva la voix » pour prononcer son discours de la Pentecôte. Après avoir été lui-même relevé, il releva l'infirme de la Belle Porte. Il doit maintenant relever « tout le peuple » (3,11) accouru vers lui et Jean « au portique appelé de Salomon », un relèvement qui en annonce d'autres.

Première partie du discours de Pierre (v. 12-16)

Avec Barbi, nous voyons dans les deux apostrophes du discours de Pierre : (v. 12 : ἄνδρες Ἰσραηλῖται ; v. 17 : ἀδελφοί) des indices d'articulation. « Abbiamo così un discorso che appare chiaramente scandito in due parti (vv. 12-16 / vv. 17-26) dalle espressioni di saluto »[152]. Nous limiterons notre analyse aux versets susceptibles d'éclairer la figure de Pierre.

La première partie s'ouvre sur une interprétation du miracle. L'homme guéri tenait fermement Pierre et Jean (v. 11). Cependant cet homme savait à qui il devait sa guérison. Deux fois déjà, le narrateur a signalé qu'il louait Dieu (v. 8.9). Le peuple, lui, aveuglé par la stupeur et la frayeur, ne comprend pas tout de suite que c'est Dieu qui est à l'œuvre dans ce miracle, et comprend encore moins que c'est Dieu qui est à l'œuvre par le moyen du nom

---

152 Augusto BARBI, *Il Cristo celeste presente nella chiesa. Tradizione e redazione in Atti 3,19-21* (Analecta Biblica, 64), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1979, p. 106. Dans la même ligne, voir Jacques SCHLOSSER, « Moïse, serviteur du kérygme apostolique d'après Ac 3,22-26 », dans *Revue des sciences religieuses*, 61 (1987), p. 17. Par contre, pour A.W. ZWIEP, *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology* (Supplements to Novum Testamentum, 87), Leiden - New York - Köln, Brill, 1997, p. 110, « The discourse [...] divides into three parts : an explanation of the healing miracle to avoid a possible misunderstanding on the part of the people (vv. 12b-16 [...]), an exhortation to repentance with the promise of eschatological redemption (vv. 17-21), and a 'proof from Scripture' section, in which Jesus is identified as the long-awaited 'prophet like Moses' and the Jewish audience as heirs of the Abrahamic covenant (vv. 22-26) ».

de Jésus son serviteur ressuscité d'entre les morts. C'est pourquoi Pierre « prit la parole (en s'adressant) au peuple » (v. 12) pour mettre d'emblée les points sur les i :

> Hommes d'Israël, pourquoi vous étonner de cela ? Ou pourquoi nous regarder fixement comme si (nous) l'avions fait marcher par notre propre puissance ou piété ? Le Dieu d'Abraham et d'Isaac et de Jacob, le Dieu de nos pères a glorifié son serviteur Jésus [... Il l']a ressuscité des morts, [lui] dont nous, nous sommes témoins. Et par la foi en son Nom celui-ci, que vous voyez et connaissez, son Nom (l')a affermi, et la foi, celle (qui est) par lui, lui a donné cette intégrité devant vous tous (v. 12-13.15-16).

Contrairement aux miracles accomplis par Jésus en Lc[153] et contrairement au miracle qu'accomplira Paul à Lystres[154], la foi de l'homme infirme n'est pas mentionnée en Ac 3. Comme le signale Kanda, « Synoptic tradition and gospels [...] only describe the faith of those seeking to be cured by Jesus »[155]. Ici, « Faith in the "name" is the *conditio sine qua non* for miracles. But this faith is not related to the one seeking the cure, but to the one attempting to effect it. The "name" cannot effect a miraculous cure without the faith of the healer »[156]. C'est donc par la foi de Pierre au nom de Jésus que cet homme est guéri. En

---

153 Voir Lc 5,20 ; 7,9.50 ; 8,48 ; 17,19 ; 18,42.

154 Ac 14,9-10 précise que Paul « ayant regardé fixement [l'homme perclus des jambes... infirme depuis le sein de sa mère] et *voyant qu'il a la foi pour être sauvé*, dit à voix forte : "Lève-toi droit sur tes pieds." Et il bondit et il marchait ».

155 Shigeo Harold KANDA, « The Healing of the Lame Man in Acts 3:1-10 », dans *The Form and Function of the Petrine and Pauline Miracle Stories in the Acts of the Apostles*, Dissertation, (Dissertation, Claremont University), Ann Arbor, University Microfilms International, 1974, p. 53.

156 KANDA, « The Healing of the Lame Man », p. 52. NEIRYNCK, « The Miracle Stories in the Acts of the Apostles », p. 206, signale que WILCKENS, *Die Missionreden der Apostelgeschichte*, p. 41, n. 2, est d'un avis différent : « [For Wilckens,] the faith mentioned in v. 16 is that of the cripple (and not of the miracle-working apostle) and "eine Erwähnung des Glaubens [gehört] zur Topik von Wundererzählungen dieser Art". This form-critical argument », précise Neirynck, « has at least two weak points. First, there is not the slightest allusion to the faith of the cripple in the story of 3,1-10. [...] Second, Wilckens has been unable to adduce any parallel of a healing story with, as a conclusion, a saying of the miracle worker that is comparable with 3,16. Wilcken's position is not unrelated to that of A. Loisy ». Nous sommes d'accord avec la critique que fait Neirynck de la position de Wilckens et, avec WALASKAY, *Acts*, p. 52, nous croyons que, « Though the text does not tell us *whose* faith (the apostles' or the lame man's ?) effected the healing, one suspects it was the faith of the apostles who used the name ». Dans la même ligne, voir WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 182. Parmi les auteurs qui partagent l'opinion de Wilckens, signalons CONZELMANN, *A Commentary on the Acts*, p. 28 ; Dennis HAMM, « Acts 3:12-26 : Peter's Speech and the Healing of the Man Born Lame », dans *Perspectives in Religious Studies*, 1 (1984), p. 204 ; Johannes MUNCK, *The Acts of the Apostles. Introduction, Translation and Notes* (Anchor Bible, 31), Garden City, Doubleday, 1967, p. 29 ; William NEIL,*The Acts of the Apostles* (New Century Bible), London, Oliphants, 1973, p. 85. Pour Simon J. KISTEMAKER, *Exposition of the Acts of the*

guérissant cet homme, Pierre met sa foi à l'œuvre. On peut soupçonner que le relèvement de cet homme marque, en partie du moins, la réalisation du mandat confié à Pierre par Jésus : « j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas. Et toi, quand tu seras revenu, *affermis* tes frères » (Lc 22,32). Nous reviendrons sur ce soupçon un peu plus loin.

Pour le moment, notons qu'Ac 3 représente le seul discours où le narrateur souligne explicitement que Pierre s'adresse au peuple (v. 11-12 ; 4,1-2)[157]. Il appelle ses interlocuteurs ἄνδρες Ἰσραηλῖται, « hommes d'Israël » (v. 12), ce qui est un trait assez commun dans les discours des Actes adressés aux Juifs[158]. Après avoir souligné l'étonnement du peuple[159], Pierre leur demande : « pourquoi nous regarder fixement (ἀτενίζετε) » (v. 12) ? Ce trait vient rappeler l'épisode du reniement de Pierre[160]. C'est parce qu'une femme était « le regardant fixement » (Lc 22,56 : ἀτενίσασα), que Pierre avait nié connaître Jésus (Lc 22,57 : ἠρνήσατο, du verbe ἀρνέομαι).

Or, ce n'est pas le seul lien qui peut être fait entre le récit du reniement de Jésus par Pierre et l'attitude du peuple à l'heure de la passion de Jésus telle que décrite en Ac 3. À deux reprises dans son discours, Pierre reproche au peuple d'avoir renié Jésus tout comme lui-même a renié :

Apostles (New Testament Commentary, 5), Grand Rapids, Baker, 1990, p. 130, « both the apostles and the beggar had faith ».

157 En 1,16-22 Pierre s'adresse aux autres apôtres et aux cent vingt frères. À la Pentecôte (2,14-36.38-39), Pierre s'adresse à « la foule [qui] se rassembla » (2,6). En 4,8-12.19-20, et en 5,29-32, Pierre s'adresse au Sanhédrin et non au peuple, bien que « le peuple d'Israël » soit mentionné en 4,10. En 5,20, l'ange du Seigneur dit aux apôtres : « Allez-vous en et, vous tenant dans le Temple, *dites au peuple toutes les paroles de cette vie* » et en 5,25, quelqu'un annonce au Sanhédrin et à tout le sénat des fils d'Israël : « Voici : les hommes que vous avez mis dans la prison se tiennent dans le Temple *et enseignent le peuple* ». Cependant, le discours des apôtres au peuple n'est pas rapporté.

158 Voir 2,22 ; 5,35 ; 13,16. Pour BARBI, *Il Cristo celeste presente nella chiesa*, p. 105, « Nell'uso di questo appellativo, Luca si conforma ad un modello greco [...]. Con esso l'autore conferisce un tono di ufficialità a ciò che sta per essere detto e il discorso è ritenuto come pronunciato di fronte a un uditorio rappresentativo ».

159 Le fait que le peuple s'étonne (τί θαυμάζετε) vient appuyer ce que nous disions plus haut à propos de la frayeur et de la stupeur du peuple comme n'étant pas synonyme de foi. Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 90, note 23.

160 Voir ci-dessus, p. 323, note 123 et chapitre 4, p. 257-258.

> le Dieu de nos pères a glorifié son Serviteur Jésus que vous, vous aviez livré et *renié* (παρεδώκατε καὶ ἠρνήσασθε) à la face de Pilate alors que celui-là avait décidé de (le) relâcher. Mais vous, le Saint et le Juste vous (l')avez *renié* (ἠρνήσασθε)[161] et vous avez demandé qu'un meurtrier vous soit donné en grâce (v. 13-14).

Non seulement le peuple a renié, comme Pierre, mais de plus, comme Judas, le peuple a livré Jésus[162]. C'est une accusation surprenante puisque les disciples d'Emmaüs avaient raconté à leur compagnon de route « ce qui concerne Jésus le Nazarénien » (Lc 24,19), « comment l'ont livré *nos grands prêtres et nos chefs* » (24,20), sans mentionner le peuple. Selon ce récit des événements, la responsabilité de la mort de Jésus incombait donc aux grands prêtres et aux chefs du peuple, et non au peuple lui-même. Et de fait, avant la passion, le narrateur lucanien avait précisé à plusieurs reprises que les grands prêtres, les scribes et les anciens cherchaient à faire périr Jésus mais qu'ils hésitaient à cause du peuple[163].

Pourtant, il faut se rappeler qu'en Lc 23,13, Pilate convoqua « les grands prêtres et les chefs *et le peuple* » au procès de Jésus[164]. Pilate commença par déclarer Jésus innocent et proposa de le relâcher (v. 14-16). Alors, ses interlocuteurs « s'écrièrent tous ensemble , disant : "À mort cet (homme)! mais relâche-nous Barabbas" » (v. 18). « De nouveau, Pilate

---

161 METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 269, signale qu'ici, « in order to avoid the repetition of ἠρνήσασθε in two successive clauses (cf. ver. 13), codex Bezae substitutes ἐβαρύνατε. This word, which appears in ℵ* at 28.27 and in D H *al* at Lk 21.34, but nowhere else in Luke-Acts, is [...] manifestly inappropriate in the context ». Dans la même ligne que Metzger, voir BARRETT, « Is There A Theological Tendency in Codex Bezae ? », p. 19 ; G.D. KILPATRICK, « Three Problems of New Testament Text », dans *Novum Testamentum*, 21 (1979), p. 289-292, surtout p. 290-292 : « Acts iii 14 ἠρνήσασθε ».

162 παρεδώκατε, du verbe παραδίδωμι. Voir Lc 22,4.21.22.48.

163 Voir Lc 19,47-48 ; 20,1-8.19 ; 22,2.

164 La note k du NT édition intégrale de la *TOB*, p. 274, affirme qu'à la place de « et les chefs et le peuple », « quelques témoins anciens lisent : *et les chefs du peuple*. Cette lecture fait retomber la responsabilité de la condamnation de Jésus sur les autorités juives (qui sont alors seules à intervenir aux vv. 18.21.23) ; elle correspond mieux à la perspective de Lc, pour qui le *peuple* ne participe pas à ce crime (23,27.35 ; 24,19-20) ». Nous reviendrons plus loin sur cette affirmation. Pour le moment, nous nous limitons à noter que ni *The Greek New Testament* (1993[4]), ni NESTLE-ALAND[27], ni METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* ne signalent les « quelques témoins anciens » dont parle la note de la TOB.

leur adressa la parole, voulant relâcher Jésus. Mais eux clamaient en disant : "Crucifie-le! Crucifie-le!" » (v. 21). Pilate proposa une troisième fois de relâcher Jésus après l'avoir châtié (v. 22). « Mais eux insistaient à grandes clameurs, demandant qu'il fût crucifié. Et leurs clameurs gagnaient en violence. Et Pilate prononça qu'il fût fait droit à leur demande » (v. 23-24).

Dans la perspective de Luc donc, le peuple a bel et bien une part de responsabilité dans la mort de Jésus[165]. Le discours d'Ac 3 ne constitue d'ailleurs pas la première occasion où Pierre, prenant la parole en public, souligne la culpabilité des habitants de Jérusalem à l'égard de Jésus. Déjà à la Pentecôte, s'adressant aux « hommes de Judée et [à] vous tous qui habitez Jérusalem » (2,14), Pierre avait déclaré en parlant de Jésus : « vous l'avez supprimé en le clouant (au bois) par la main des impies » (2,23). Et il terminait son discours ainsi : « Que sache donc avec certitude toute la maison d'Israël que Dieu l'a fait et Seigneur et Christ ce Jésus *que vous avez crucifié* » (2,36). Dans son discours à Antioche de Pisidie, Paul affirmera de nouveau cette part de responsabilité du peuple : « *ceux qui habitent Jérusalem* et leurs chefs, n'ayant pas reconnu celui-ci et [...] (l')ayant jugé, ils (le) rejetèrent et, n'ayant trouvé aucun motif de mort, ils demandèrent à Pilate qu'il soit mis à mort » (13,27-28).

Cependant, il faut souligner que l'attitude du peuple a rapidement changé une fois Jésus condamné. Sur la route du calvaire, Jésus était suivi d'« une foule nombreuse du peuple et

---

165 C'est pourquoi nous ne pouvons être en accord avec ce qu'affirme la note k du NT édition intégrale de la *TOB*, p. 274 (voir note 164). Sur la responsabilité du peuple dans la mort de Jésus, voir entre autres Frank John MATERA, *Passion Narratives and Gospel Theologies. Interpreting the Synoptics through Their Passion Stories*, New York - Mahwah, Paulist Press, 1986, p. 77-93, surtout p. 79-81 : « [Acts] 3.13-15, 17 » ; John R. WILCH, « Jüdische Schuld am Tode Jesu. Antijudaismus in der Apostelgeschichte ? », dans Wilfrid HAUBECK - Michael BACHMANN (éditeurs), *Wort in der Zeit. Neutestamentliche Studien. Festgabe für Karl Heinrich Rengstorf zum 75. Geburtstag*, Leiden, Brill, 1980, p. 236-249, surtout p. 240 : « Act 3,13-15 ».

de femmes qui se frappaient (la poitrine) et pleuraient sur lui » (Lc 23,27)[166]. Une fois Jésus crucifié, alors que « le peuple était là, regardant », les chefs de leur côté « se moquaient » (23,35). Après la mort de Jésus, « toutes les foules qui étaient venues assister à ce spectacle, ayant vu ce qui s'était passé, s'en retournaient en se frappant la poitrine » (23,48). Comme les femmes qui « se frappaient (la poitrine) » (23,27 : ἐκόπτοντο, du verbe κόπτω), ici les gens sont « se frappant la poitrine » (23,48 : τύπτοντες τὰ στήθη, du verbe τύπτω). Si le geste semble être le même, sa signification diffère. Bauer note que le verbe κόπτω à la voie moyenne suivi de l'accusatif signifie « to mourn someone »[167]. Il s'agit donc pour les femmes du v. 27 de plaindre Jésus pour le sort qui l'attend. Mais, toujours selon Bauer, il faut interpréter le τύπτω de 23,48 « as a sign of contrition or sorrow »[168]. Il ne s'agit donc plus de plaindre Jésus mais bien de se repentir du geste que l'on a posé contre lui.

Ce changement d'attitude du peuple se poursuit après la résurrection. Dans son discours de la Pentecôte, après avoir dénoncé la culpabilité de ses auditeurs, Pierre continue tout de même de les appeler « frères » (Ac 2,29). Et comme ils ont le cœur transpercé par ses paroles (2,37), il les appelle au repentir (2,38-39). « Eux donc, ayant accueilli sa parole, furent baptisés » (2,41).

On assiste au même phénomène dans le discours d'Ac 3. Pierre insiste à nouveau sur la part de responsabilité du peuple dans la mort de Jésus. Mais Pierre se fait encore plus proche du peuple qu'au jour de la Pentecôte bien que son réquisitoire soit maintenant plus

---

166 Notons que seules les femmes, et non la foule nombreuse du peuple avec elles, se frappaient la poitrine et pleuraient sur Jésus : αἳ (pronom relatif *féminin* pluriel) ἐκόπτοντο καὶ ἐθρήνουν αὐτόν. Mais ces femmes faisaient aussi partie du peuple.

167 BAUER - ARNDT - GINGRICH - DANKER , *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 444. Voir aussi BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, p. 1120, qui précise qu'il s'agit de « se frapper la poitrine au sujet de qqn ».

168 BAUER - ARNDT - GINGRICH - DANKER , *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 830.

fort[169]. Il signale à deux reprises que le peuple a renié Jésus tout comme lui, Pierre, avait renié. En fait, c'est à trois reprises que le peuple, en conjonction avec les grands prêtres et les chefs du peuple, a demandé à Pilate de faire mourir Jésus. Comme Pierre a renié trois fois, le peuple a demandé trois fois à Pilate la mort de Jésus. Deux différences subsistent entre Pierre et le peuple. D'une part, Pierre a été sauvé par le regard du Seigneur et n'est donc pas responsable de la mort de Jésus. Comme nous le disions au chapitre 4, du fait qu'il est sorti de la cour de la maison du Grand Prêtre, Pierre a évité d'être complice de ceux qui se sont moqués de Jésus et qui l'ont jugé[170] et ce fut là l'amorce de sa conversion. D'autre part, Pierre n'a pas agi par ignorance. Il savait qui était Jésus et il a tout de même nié. Plus loin dans son discours Pierre déclarera au peuple : « Et maintenant, frères, je sais que vous avez agi par ignorance, tout comme vos chefs » (v. 17). Si le reniement de Pierre, lui qui connaissait la véritable identité de Jésus, a été pardonné, combien plus celui du peuple qui a agi par ignorance[171].

Deuxième partie du discours (v. 17-26)

Dans la seconde partie de son discours, Pierre, se fait plus proche du peuple[172]. Il appelle ses interlocuteurs ἀδελφοί, « frères » (v. 17). À ses frères juifs, Pierre offre la chance d'opérer le même retournement que lui-même a fait. « Et maintenant, frères, je sais que vous avez agi par ignorance, tout comme vos chefs » (v. 17). Contrairement à Pierre qui,

---

169 Voir Jacques DUPONT, « Repentir et conversion d'après les Actes des apôtres », dans *Sciences ecclésiastiques*, 12 (1960), p. 150 ; « La conversion dans les Actes des apôtres », dans *Lumière et Vie*. 47 (1960), p. 54.

170 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 263-264.

171 Cependant, comme le signale MATERA, « The Responsibility for the Death of Jesus », p. 80-81, avant la résurrection, « the disciples could not understand [...] God's plan, hidden in the scriptures, that the Messiah must suffer and die. [...] The ignorance of which Peter speaks in 3.17 is similar as Acts 3.18 shows : 'But what God foretold by the mouth of all the prophets, that his Christ should suffer, he thus fulfilled' ». La différence entre le savoir de Pierre et l'ignorance du peuple est donc moins grande qu'on peut le croire à première vue.

172 Cela est encore plus vrai dans le texte occidental des Actes. Comme le signale BARRETT, « Is There A Theological Tendency in Codex Bezae ? », p. 25, « At iii.22 Peter again associates his hearers with himself [...] by saying (according to D) that Moses spoke πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν, and predicted that the new prophet would arise from among *our* brothers ».

à l'heure du reniement, savait qui était Jésus, « Peter's Jewish hearers may be to some extent excused : You did not know that you were killing the holy and innocent originator of life »[173]. Mais « l'"ignorance" (v. 17), pour un Juif, n'est pas une excuse ; elle peut être un péché, surtout si elle est la conséquence d'une négligence dans l'étude de la Torah »[174].

Comme le fait remarquer Tannehill, « until they encountered the risen Christ, the disciples shared the ignorance of the people of Jerusalem. [...] The ignorance of both the disciples and the people of Jerusalem included a failure to understand what was written by the prophets »[175]. Or, tout comme il avait prié pour Pierre, Jésus avait aussi prié pour le peuple qui péchait par ignorance : « Père, remets-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font » (Lc 23,34). C'est pourquoi Pierre, lui-même pardonné et réhabilité, lance au peuple une invitation : « Repentez-vous (μετανοήσατε) donc et convertissez-vous (ἐπιστρέψατε) pour que soient effacés vos péchés » (Ac 3,19). « Peter's record suggests that he knows something of the need and possibility of repentance and can speak to his audience from this experience »[176].

De plus, comme le fait remarquer Danielle Ellul :

> Dans les v. 1-11, Pierre donne deux ordres à l'infirme : au v. 4 : « regarde-nous » [...] ; au v. 6 : « marche » [...]. Dans son discours (v. 12-26), Pierre adresse au peuple deux impératifs : au v. 19 : « convertissez-vous », *metanoésate*, c-à-d : changez de regard [...] ; et : « revenez à Dieu », *epistrepsate*, c-à-d, changez de chemin, prenez une route qui vous mène à Dieu[177].

---

173 BARRETT, *Commentary on the Acts of the Apostles. Volume 1*, p. 201.

174 BOSSUYT - RADERMAKERS, *Témoins de la parole de la grâce*, p. 172. Voir Lv 5,17-18 ; 2 M 11,31. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 207, note 4, va dans le même sens : « the real guilt lies precisely in the ἄγνοια : if men had not hardened their heart against God, they would have recognised Jesus ».Voir aussi Carlos ESCUDERO FREIRE, « "Kata Agnoian" (Hch 3,17). ¿Disculpa o acusación ? », dans *Communio*, 9 (1976), p. 221-231.

175 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 57.

176 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 58.

177 Danielle ELLUL, « Actes 3/1-11 », dans *Études théologiques et religieuses*, 64 (1989), p. 98.

Ainsi, le relèvement de l'infirme ressemble au relèvement de Pierre qui s'est amorcé avec le regard de Jésus et qui s'est poursuivi dans une marche de l'intérieur à l'extérieur de la cour de la maison du Grand Prêtre. C'est le même relèvement qui est maintenant proposé par Pierre au peuple. « Just as Peter repents of his action and takes on a position of leadership, so too are the people given the opportunity to repent of their actions and become part of the growing community »[178]. On pourrait traduire ainsi l'offre faite au peuple par Pierre :

> si maintenant vous vous convertissez et vous retournez pour reconnaître Jésus comme Prophète-Serviteur, alors vous obéirez à Moïse et aux prophètes, et vous ferez partie du peuple rétabli. Vous pourrez, comme cet homme entièrement guéri, entrer dans le Temple, accomplir votre service de témoignage au milieu des nations, être le chemin par lequel la bénédiction de Dieu les atteint[179].

En agissant de la sorte, Pierre met en pratique ce que Jésus avait recommandé en Lc 6,42 : « enlève d'abord la poutre de ton œil, et alors tu verras clair pour enlever la paille qui (est) dans l'œil de ton frère ». Parce qu'il a pleuré son reniement, Pierre s'est converti, il est revenu au Seigneur et peut maintenant inviter ses frères du peuple juif à faire de même. Telle est la mission qui fut confiée aux Onze et à ceux avec eux par Jésus ressuscité : « Ainsi il est écrit [...] que serait proclamé en son Nom [le nom du Christ] le repentir en vue de la rémission des péchés à toutes les nations à commencer par Jérusalem » (24,46-47)[180].

Nous avons déjà signalé notre désir de limiter notre analyse du discours d'Ac 3 aux versets susceptibles d'éclairer la figure de Pierre. Le v. 18 est plus théologique. Nous avons déjà traité du v. 19. Les v. 20-24 sont à la fois plus théologiques et plus christologiques. Voilà pourquoi nous ne nous y attarderons pas ici. Nous passons tout de suite à la conclusion du discours où Pierre exhorte le peuple :

---

178 ASCOUGH, « Rejection and Repentance », p. 351.
179 BOSSUYT - RADERMAKERS, *Témoins de la parole de la grâce*, p. 174-175.
180 Voir Ac 2,38 ; 5,31 ; 10,43 ; 13,38 ; 22,16 ; 26,18.

> Vous, vous êtes les fils des prophètes et de l'alliance que Dieu a conclue avec vos pères, disant à Abraham : « Et en ta descendance seront bénies toutes les familles de la terre ». Pour vous d'abord, ayant suscité (ἀναστήσας)[181] son Serviteur, Dieu l'a envoyé vous bénir, du moment que chacun de vous se détourne de (ses) perversités (v. 25-26).

En donnant au peuple le titre de « fils des prophètes »[182], Pierre les oppose aux légistes. En effet, en Lc 11, après que « le Seigneur » (v. 39) a eu une parole très dure à l'endroit des pharisiens (v. 39-44), « prenant la parole, un des légistes lui dit : "Maître, disant cela, tu nous insultes nous aussi" » (v. 45). Et Jésus de répondre : « À vous aussi, les légistes, malheur! [...] Malheur à vous, parce que vous bâtissez les tombeaux des prophètes mais vos pères les ont tués » (v. 46-47)[183]. Mais Pierre indique aussi quel relèvement peut réaliser pour le peuple la conversion qu'il leur propose. En Lc 13,34, Jésus s'était exclamé : « Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes et lapides ceux qui lui ont été envoyés [...] ». Voici qu'au peuple réuni dans le Temple de Jérusalem, après avoir présenté « le Christ Jésus » (Ac 3,20) comme le prophète promis par Moïse en Dt 18,15 (v. 22), Pierre rappelle sa dignité : « vous êtes les fils des prophètes et de l'alliance que Dieu a conclue avec vos

---

181 Le participe présent d'ἀνίστημι peut ici s'entendre de deux manières : Dieu « ayant suscité », ou Dieu « ayant ressuscité ». Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 92-93, note 30. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 291, décide de ne pas choisir entre les deux options. Comme lui, nous croyons qu'il faut maintenir ce double-entendre. Mais pour SCHLOSSER, « Moïse, serviteur du kérygme apostolique d'après Ac 3,22-26 », p. 30, « il ne faut pas se contenter de dire que le participe vise *aussi* la résurrection, par une sorte de double-entendre. La cohérence du texte amène à poser que le référent premier - et sans doute exclusif - du texte est la résurrection ». Dans la même ligne que Schlosser, voir Robert F. O'TOOLE, « Some Observations on ἀνίστημι, "I raise" in Acts 3:22,26 », dans *Science et Esprit*, 31 (1979), p. 85-92 ; TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 56, note 19. Pour un avis contraire à celui de Schlosser, voir BARRETT, *Commentary on the Acts of the Apostles. Volume 1*, p. 213 ; CONZELMANN, *A Commentary on the Acts*, p. 30 ; HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 209-210 ; HARRISON, *Interpreting Acts*, p. 85 ; David John WILLIAMS, *Acts* (A Good News Commentary), San Francisco, Harper & Row, 1985, p. 58.

182 FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 290-291, précise : « In the OT, the prophetic guild was often called *benê hannebî'îm* (1 Kgs 20:35 ; 2 Kgs 2:3, 5, 7, 15), but the phrase is not being used here in that sense. Peter means rather that his audience, as part of the people to whom God sent his prophets of old, is indebted and tributary to the prophetic heritage. Therefore, they above all have an obligation to heed what the prophets have said, for they are descendants of those who were mouthpieces of God himself ; but they are more, because they are also "children" of the covenant that God made with Abraham ».

183 Cette acccusation sera reprise par Étienne dans son discours devant le Sanhédrin en Ac 7,52.

pères » (v. 25). Cette dignité peut être restaurée dans le Christ « du moment que chacun de vous se détourne de (ses) perversités » (v. 26).

> *Sons of the covenant* means 'those who have inherited a place in the covenant' which God made with Abraham (v. 25b makes it clear that it is this covenant that is in mind). It is now renewed [...], and as Jews they are invited to take their place in the New Covenant. In virtue of their ancestry they have a right to the invitation (cf. Rom. 11.29) ; it is clear that they do not have a right to the Covenant itself irrespective of their reaction to Jesus[184].

En mentionnant « l'alliance que Dieu a conclue avec vos pères, disant à Abraham : "Et en ta descendance seront bénies toutes les familles de la terre" » (v. 25), Pierre fait écho au *Magnificat* (Lc 1,55) et au *Benedictus* (Lc 1,72-73). En conditionnant la bénédiction contenue dans cette alliance au fait « que chacun de vous se détourne de (ses) perversités » (v. 26), il fait également écho à la prédication de Jean Baptiste : « Faites donc des fruits dignes du repentir et n'allez pas dire en vous-mêmes : 'Nous avons pour père Abraham.' Car je vous dis que Dieu peut, des pierres que voici, faire surgir des enfants à Abraham » (Lc 3,8). Les nouveaux enfants d'Abraham seront issus de « toutes les familles de la terre » (v. 25, citant Gn 22,18)[185]. Nous avons déjà noté les liens entre le récit de la guérison de l'infirme et l'épisode de la conversion de Corneille. Nous y reviendrons au moment d'analyser ce passage-clé. Avec Dahl, nous soulignons simplement ici qu'au v. 25, « the Genesis citation, even in its modified form, makes Peter's speech end with a universal outlook »[186].

---

184 BARRETT, *Commentary on the Acts of the Apostles. Volume 1*, p. 212.

185 Cependant, comme le signale Nils Alstrup DAHL, « The Story of Abraham in Luke-Acts », dans Leander E. KECK - James Louis MARTYN (éditeurs), *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, Nashville - New York, Abingdon Press, 1966, p. 149, « In this citation of Gen. 22:18 (12:3) Luke has replaced the τα εθνη of the Septuagint with αι πατριαι, thus indicating that the Jews are included among those who shall be blessed in the "posterity" of Abraham, i.e. the Christ, Jesus ».

186 DAHL, « The Story of Abraham in Luke-Acts », p. 149.

Lors de la première visite de Jésus au Temple en Lc 2,22-39, tout de suite après que l'enfant eut reçu son nom (Lc 2,21), Syméon avait « dit à Marie, sa mère : "Voici, celui-ci est placé pour la chute et le relèvement d'un grand nombre en Israël, et pour (être) un signe en butte à la contradiction" » (v. 34). Au terme de la première visite de Pierre au Temple racontée dans les Actes, la puissance du nom de Jésus est manifestée et la contradiction annoncée par Syméon prend forme. Déjà par son discours, Pierre distinguait entre peuple et légistes. De plus, alors que son discours de la Pentecôte avait été accueilli favorablement par tous ses auditeurs[187], « this time the speech meets with a divided response. The authorities are disturbed by the actions of Peter and John and arrest them, but almost simultaneously we read that five thousand of the hearers believe the words of Peter »[188] :

> Tandis qu'ils parlaient au peuple, leur survinrent les grands prêtres et le commandant du Temple et les Sadducéens furieux de ce qu'ils enseignaient le peuple et annonçaient en Jésus la résurrection, celle d'entre les morts. Et ils jetèrent les mains sur eux et les mirent en prison jusqu'au lendemain. C'était en effet déjà le soir. Beaucoup de ceux qui avaient entendu la Parole crurent et le nombre des hommes devint environ cinq mille (4,1-4).

Ainsi donc, parmi les gens du peuple qui étaient en partie responsables de la mort de Jésus, plusieurs acceptèrent l'invitation de Pierre et cet accueil favorable sera à nouveau signalé par le narrateur en 4,21 et 5,26. Cependant, les chefs du peuple et les Anciens (4,8), les autres responsables de la mort de Jésus, offrent plutôt une fin de non-recevoir. Il faudra attendre 6,7 avant que le narrateur n'indique qu'« une grande foule de prêtres obéissaient à la foi ». Mais les membres du Sanhédrin, eux, demeureront immuables. C'est devant le Grand Prêtre et son entourage que comparaîtra Étienne (Ac 7), ce qui le conduira au martyre

---

187 Ac 2,41 : « Eux donc, ayant accueilli sa parole, furent baptisés ».

188 GAVENTA, « Toward a Theology of Acts », p. 155. Contrairement à l'opinion de Gaventa, pour Donald JUEL, « Hearing Peter's Speech in Acts 3 : Meaning and Truth in Interpretation », dans *Word and World*, 12 (1992), p. 45, « Unlike the previous account of a speech, this one reports no response from the crowd but only from the religious authorities, who immediately have Peter and John arrested (Acts 4:1ff.) ». À cause de la mention de la foi de cinq mille des auditeurs en Ac 4,4, nous croyons que la conclusion de Gaventa est plus juste que celle de Juel.

(7,57-60). Et bientôt, la partie du peuple qui ne se sera pas encore ralliée à la foi en Jésus prendra une attitude hostile à l'endroit des chrétiens[189].

Selon Donald Juel, le rôle narratif principal de ce discours de Pierre est de susciter une division au sein du peuple juif :

> The meaning of Peter's speech is tied principally to its place in the narrative. The issue in the speech is not Jesus' identity, nor is the speech essentially a "missionary address." In Acts, it functions to provide some framework within which to understand the conflict within the Jewish community over the gospel. It is the identity of the believers in Jesus that is at issue - more specifically, it is their identity with respect to Israel's heritage. The speech asserts that only those Jews who believe in Jesus can claim to be real Jews. The speech does not yet deal with the status of non-Jews who believe Jesus to be the Christ[190].

L'enjeu est de taille pour les Juifs. « Now they know. They can no longer appeal to ignorance. The fact of God's raising up Jesus is manifest in the deeds he works through the apostles. This second offer of salvation is not veiled »[191]. Il s'agit de faire partie de l'Israël rétabli ou d'en être exclu : « Or il arrivera (ceci) : toute personne qui n'écoutera pas ce prophète sera retranchée du peuple » (3,23). Comme il a réintégré l'infirme dans la communauté priante d'Israël en lui accordant la guérison au nom de Jésus, Dieu offre maintenant aux auditeurs de Pierre un pardon-relèvement pour qu'ils continuent à faire partie du peuple rétabli, un peuple auquel s'adjoindront bientôt des païens.

En effet, bien que Pierre s'adresse ici à des Juifs, il faut aussi noter que les discours d'Ac 2 et 3 contiennent d'importantes allusions à l'ouverture qui sera bientôt faite aux non-Juifs.

---

189 Voir 6,12 ; 12,3.11 ; 21,30.36.

190 JUEL, « Hearing Peter's Speech in Acts 3 » p. 48-49. La déclaration de JUEL selon laquelle seuls les Juifs qui croient en Jésus peuvent prétendre être de véritables Juifs trouve un appui en Ac 3,23 : « Or il arrivera (ceci) : toute personne qui n'écoutera pas ce prophète sera retranchée du peuple ». Voir Carlo Maria MARTINI, « L'esclusione dalla comunità del popolo di Dio e il nuovo Israele secondo Atti 3,23 », dans *Biblica*, 50 (1969), p. 1-14, surtout p. 11-12.

191 JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, p. 73. De même, pour William S. KURZ , *The Acts of the Apostles*, Collegeville, Liturgical Press, 1983, p. 29 : « after God has cleared his Servant's name by raising him from the dead, ignorance is no excuse. Those who reject Jesus a second time after his resurrection deserve to be cut off from God's people (3:22-26) ».

Le caractère international de la foule qui entend le discours de la Pentecôte (2,9–11) va en ce sens ainsi que deux déclarations de Pierre à l'occasion de son discours d'Ac 2 : « *quiconque* aura invoqué le Nom du Seigneur sera sauvé » (v. 21). « Pour vous en effet est la promesse et pour vos enfants *et pour tous ceux qui (sont) au loin, tous ceux qu'appellera le Seigneur notre Dieu* » (v. 39). Pierre en rajoute dans son discours d'Ac 3 en parlant de « l'alliance que Dieu a conclue avec vos pères, disant à Abraham : "Et en ta descendance seront bénies *toutes les familles de la terre*" » (v. 25). Nous y reviendrons au prochain chapitre.

L'évolution de la figure de Pierre en Ac 3

La guérison de l'infirme de la Belle Porte et le discours qu'elle suscite font évoluer la figure de Pierre. Ils permettent d'abord de bien situer ce que les sommaires appellent les signes et les prodiges accomplis par les apôtres[192]. Ni Pierre, ni les autres apôtres ne sont des θεῖοι ἄνδρες, des « hommes divins »[193]. À travers eux, c'est la puissance du nom de Jésus qui est à l'œuvre. C'est parce que Pierre et Jean ont foi dans le nom de Jésus que cet homme est guéri. Devant le Sanhédrin, Pierre déclarera qu'« il n'y a de salut en nul autre car il n'y a pas non plus d'autre nom sous le ciel qui fut donné parmi les hommes par lequel il nous faut être sauvé » (4,12). Mais le nom de Jésus n'est pas un nom magique. L'épisode des exorcistes juifs en 19,13-17 viendra le confirmer : sans la foi en ce nom, les hommes ne peuvent accomplir ni signes ni prodiges, même s'ils vont jusqu'à invoquer ce nom. Si, « par la main des apôtres, il arrivait beaucoup de signes et de prodiges dans le peuple [...] au point que même dans les rues on apportait les malades et on les plaçait sur des lits et des grabats afin que, Pierre passant, au moins (son) ombre couvrît (ἐπισκιάσῃ) l'un d'eux » (5,12.15), c'est que la puissance divine est à l'œuvre à travers Pierre et les autres apôtres.

---

192 Voir 2,43b ; 4,33 ; 5,12.

193 BARRETT, *Commentary on the Acts of the Apostles. Volume 1*, p. 193, précise que, même si de l'avis de plusieurs auteurs, « Jews would not have ascribed the healing to *men* ; it could however be said that it was precisely on the basis of their own δύναμις and εὐσέβεια that the 'Jewish charismatics' [...] performed miracles ».

Les deux autres occurrences du verbe ἐπισκιάζω dans l'œuvre de Luc (Lc 1,35 ; 9,34) vont d'ailleurs en ce sens[194]. Les signes et les prodiges ne sont pas le fruit de leur propre puissance ou de leur propre piété.

En plus de permettre une juste interprétation des miracles accomplis par les apôtres, la guérison de l'infirme de la Belle Porte permet de constater une configuration toujours plus grande de Pierre à la personne de Jésus. Tout comme Jésus a durci sa face (Lc 9,51) pour *monter* à Jérusalem (Lc 18,31)[195], Pierre, accompagné de Jean, *monte* au Temple. *L'heure* de la montée de Pierre et Jean au Temple correspond à *l'heure* où Jésus a remis son esprit entre les mains de son Père (Lc 23,46). La situation initiale de l'infirme de la Belle Porte *guéri par Pierre* a de nombreuses similarités avec celle du paralytique de Lc 5,17-26 *guéri par Jésus*. *Les gestes* posés par Pierre pour relever cet homme rappellent *les gestes* de Jésus relevant la fille de Jaïre (Lc 8,54). De sorte que, si c'est la foi au Nom de Jésus qui « a affermi [l'infirme de la Belle Porte], et [si c'est] la foi, celle (qui est) par lui, [qui] lui a donné cette intégrité » (Ac 3,16), il n'en demeure pas moins que les traits de celui qui, dans la foi, a invoqué ce Nom, les traits de Pierre, sont de plus en plus semblables aux traits de Jésus.

En troisième lieu, il est important de noter que ce qui arrive à l'infirme de la Belle Porte, un relèvement qui lui permet de s'intégrer pleinement au peuple de Dieu, ressemble beaucoup à ce qui est arrivé à Pierre après avoir renié Jésus. Dans les deux cas, c'est un regard qui est à l'origine du changement de situation. Dans les deux cas, il y a passage d'un lieu à un autre. Pierre sort de la cour de la maison du Grand Prêtre. L'infirme entre dans le Temple. Tant Pierre que l'infirme de la Belle Porte sortent de l'expérience réhabilités au sein de leurs groupes respectifs d'appartenance : les disciples et le peuple d'Israël. De sorte que

---

194 Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 196-197.

195 En Lc 9,51, le narrateur précise que Jésus « durcit sa face pour *partir* (πορεύεσθαι) à Jérusalem ». Mais en 18,31, Jésus déclare aux Douze : « Voici que nous *montons* (ἀναβαίνομεν) à Jérusalem ».

l'expérience de conversion vécue par Pierre entre la dernière cène et la protophanie du ressuscité dont il bénéficie revêt maintenant une importance plus grande. Au soir de Pâques, Jésus ressuscité déclarait aux Onze et à ceux avec eux : « Ainsi il est écrit [...] que serait proclamé en son Nom [le nom du Christ] le repentir en vue de la rémission des péchés à toutes les nations à commencer par Jérusalem. Vous en êtes témoins » (Lc 24,46-48). Dans la perspective des Actes, les témoins privilégiés de ce repentir sont les apôtres[196] et Pierre est l'apôtre par excellence[197]. De sorte que, d'une certaine manière, le repentir personnel de Pierre semble devenir le paradigme du repentir qui doit maintenant être proclamé à toutes les nations.

Cela semble d'ailleurs confirmé par le discours de Pierre. Ce dernier y utilise surtout la guérison de l'homme pour démontrer que Jésus est bel et bien ressuscité. Le ton y est d'abord christologique. Mais en même temps, Pierre y rapproche l'expérience du peuple à l'heure de la passion à sa propre expérience. Trois fois dans la cour du Grand Prêtre, Pierre a nié connaître Jésus. Trois fois devant Pilate, qui était d'avis de le relâcher, le peuple a réclamé la mort de Jésus. Pierre et le peuple sont coupables du même crime : avoir renié Jésus. Mais Jésus a prié pour Pierre. Il a également prié pour le peuple. Comme Pierre a été réhabilité malgré sa faute, le peuple se voit maintenant offrir la même possibilité. Et l'enjeu est de taille. Il s'agit de constituer le noyau du peuple de Dieu renouvelé ou bien d'en être exclu. Le relèvement de l'infirme de la Belle Porte symbolise donc le relèvement auquel le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob convie maintenant tout le peuple par la bouche de Pierre au nom de Jésus ressuscité. Or, tant la situation de cet homme avant sa guérison que la situation du peuple au moment où Pierre lui adresse son discours ressemblent étrangement à la situation de Pierre à l'heure du reniement. De sorte que la réhabilitation même de Pierre, son relèvement dans la foi grâce à la prière de Jésus, jouent le rôle de

196 Voir ci-dessus, p. 304.
197 Voir ci-dessus, p. 314-315.

paradigme du relèvement accompli pour l'infirme de la Belle Porte et du relèvement promis au peuple « du moment que chacun de vous se détourne de (ses) perversités » (3,26).

Le récit d'Ac 3 vient donc préciser l'origine exacte des prodiges accomplis par Pierre et les apôtres. C'est aussi un récit qui présente un Pierre dont les traits sont de plus en plus semblables à ceux de Jésus. C'est enfin un récit qui fait de l'expérience personnelle de Pierre le paradigme du repentir en vue de la rémission des péchés, repentir qui doit être témoigné à toutes les nations (Lc 24,47), comme en fait foi la référence à « l'alliance que Dieu a conclue avec vos pères, disant à Abraham : "Et en ta descendance seront bénies *toutes les familles de la terre*" » (Ac 3,25).

Mais il y a plus. Le récit d'Ac 3 vient également marquer une troisième étape dans la réalisation du mandat confié à Pierre par Jésus en Lc 22,32 : « toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères ». La première étape de réalisation était le témoignage de Simon après la protophanie, témoignage qui a fait passer les Onze et ceux avec eux de l'incrédulité (Lc 24,11) à un commencement de foi (24,34)[198]. Nous avons vu dans le discours de Pierre aux cent vingt frères en Ac 1,16-22, juste avant l'élection de Matthias, une deuxième étape de réalisation de ce mandat[199]. Plusieurs indices nous semblent indiquer ici la réalisation d'une troisième étape.

Le premier indice est la situation de Pierre et de Jean au terme de ce discours. Les grands prêtres, le commandant du Temple et les Sadducéens surviennent (4,1) et, furieux (4,2), jettent les mains sur eux et les mettent en prison jusqu'au lendemain (4,3). Lorsque Jésus avait confié à Pierre le mandat d'affermir ses frères, ce dernier lui avait répliqué : « Seigneur, je suis prêt à aller avec toi et en prison et à la mort » (Lc 22,33). Son attitude à l'heure de la passion avait montré qu'il était loin d'être prêt à suivre Jésus jusque là. Le fait qu'il se

198 Voir ci-dessus, p. 289-290.
199 Voir ci-dessus, p. 290-291.

retrouve maintenant en prison avec Jean pour avoir annoncé « en Jésus la résurrection, celle d'entre les morts » (Ac 4,2) montre qu'il est maintenant bel et bien revenu du criblage que lui a imposé Satan. Tout comme il est véritablement prêt à aller en prison à cause de Jésus, il est pleinement apte à affermir ses frères. Sans compter que la comparution des deux apôtres devant le Sanhédrin au lendemain de leur emprisonnement (4,7-14.18-22) vient réaliser ce que leur avait annoncé Jésus en Lc 21,12-19 : « ils porteront sur vous leurs mains et (vous) persécuteront (vous) livrant aux [...] prisons [...] à cause de mon nom. Cela vous arrivera en témoignage » (v. 12-13).

Un second indice de réalisation du mandat de Lc 22,32 se trouve dans l'apostrophe d'Ac 3,17. Pierre s'adresse alors aux membres du peuple Juif en les appelant ἀδελφοί, « frères ». Juste avant l'élection de Matthias, Pierre s'était adressé à la foule de cent vingt personnes réunies dans un même lieu en les appelant ἄνδρες ἀδελφοί, « Hommes (mes) frères » (1,16). Avec la grande majorité des commentateurs, la *TOB* signale que « ce terme est un de ceux qui désignent constamment les chrétiens, en particulier à Jérusalem (p. ex. 11,1 ; 12,17 ; 14,2 ; 21,17-18) »[200]. Mais il ne faut pas oublier qu'à deux reprises au moins Pierre s'adresse à des Juifs qui ne sont pas encore devenus chrétiens en les appelant « frères »[201]. C'est le cas lors du discours de la Pentecôte (2,29) ainsi que lors du discours au portique de Salomon (3,17). C'est donc dire que les frères que Pierre doit affermir (Lc 22,32), ce sont d'abord ces Juifs qui, avec lui, ont suivi Jésus avant sa mort et qui l'ont vu

---

200 NT édition intégrale de la *TOB*, p. 365, note r. Voir aussi Ac 1,15.16 ; 6,3 ; 9,30 ; 10,23 ; 11,12.29 ; 15,1.3.7.13.22.23.23.32.33.36.40 ; 16,2.40 ; 17,6.10.14 ; 18,18.27 ; 21,7 : 28,15.17.

201 Étienne fera de même devant le Sanhédrin en commençant ainsi son discours : « Hommes, (mes) frères et pères (ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες), écoutez » (7,2). De même dans le récit de la conversion de Paul, Ananie s'adresse à lui en l'appelant « Saoul, (mon) frère (Σαοὺλ ἀδελφέ) » (9,17 ; voir 22,13). C'est aussi ce que fera Paul dans son discours d'Antioche de Pisidie quand il déclarera : « Hommes (mes) frères (ἄνδρες ἀδελφοὶ), fils de la race d'Abraham [...] » (13,26 ; voir aussi v. 38). La même apostrophe ouvre le discours de Paul au Temple en 22,1 : « Hommes, (mes) frères et pères (ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες), écoutez ma défense que maintenant je vous (adresse) » (voir 22,5). Elle se retrouve aussi dans le discours de Paul devant le Sanhédrin (23,1 : « Hommes (mes) frères (ἄνδρες ἀδελφοὶ) » [voir 23,5.6]) et dans celui qu'il adresse aux Juifs de Rome (28,17 : voir 28,21).

mourir. Cela il le fait, d'abord en les amenant à croire « que réellement le Seigneur s'est réveillé des morts » (24,34), ensuite en les invitant à choisir Matthias pour prendre la place de Judas (Ac 1,16-22). Mais les frères de Pierre, ce sont aussi ces Juifs qui n'ont pas été disciples de Jésus avant sa mort. Les frères de Pierre, ce sont aussi ces Juifs qui ont réclamé à Pilate que Jésus soit crucifié. Cette deuxième catégorie de frères, Pierre les affermit en les invitant au repentir, au baptême (2,38) et à la conversion (3,19).

Il y a un troisième et dernier indice qui invite à voir dans le récit d'Ac 3 une troisième étape dans l'accomplissement du mandat de Lc 22,32. Nous avons déjà signalé que la guérison de l'infirme de la Belle Porte représentait symboliquement le relèvement offert à tout le peuple. À deux reprises, le récit d'Ac 3 utlise le verbe στερεόω pour désigner cette guérison[202]. Au v. 7, « aussitôt *s'affermirent* (ἐστερεώθησαν) ses pieds et ses chevilles ». Au v. 16, « celui-ci, que vous voyez et connaissez, son Nom (l')*a affermi* (ἐστερέωσεν) ». Or, il y a une parenté étymologique entre le verbe στερεόω et le verbe στηρίζω utilisé par Jésus en Lc 22,32 pour confier à Pierre la tâche d'« affermir » ses frères. À propos de στεῖρα et de στερεός (nom duquel dérive le verbe στερεόω), Pierre Chantraine écrit : « la racine commune à ces deux mots est **ster-* [...]. On rattache à la même famille des mots de formes diverses [dont] στηρίζω »[203]. Quant à στηρίζω et aux mots qui lui sont apparentés, « Depuis longtemps ce groupe de mots est rapproché de στερεός, etc. »[204]. Derrière les verbes στερεόω et στηρίζω se trouvent donc les concepts de fermeté et de stabilité. Si c'est le nom de Jésus qui rend ferme (στερεόω) l'infirme de la Belle Porte, celui qui invoque ce nom, Pierre, a reçu de Jésus lui-même la mission de rendre ferme (στηρίζω)

---

202 La seule autre occurrence de στερεόω dans le NT se trouve en Ac 16,5, où le narrateur précise que « les églises donc *se fortifiaient* (ἐστερεοῦντο) dans la foi ».

203 Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1968, p. 1048.

204 CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 1056.

ses frères. On peut donc voir dans la double performance de Pierre en Ac 3 (miracle et discours) un accomplissement du mandat que lui avait confié Jésus lors de la dernière cène.

Ce chapitre des Actes fait donc évoluer la figure de Pierre sur quatre points. Il permet d'abord de distinguer le rôle de Dieu et celui des témoins de Jésus en matière de miracle. Il nous montre ensuite un Pierre qui a de plus en plus les traits de son maître. Il fait aussi de l'expérience personnelle de Pierre une sorte de paradigme du repentir qui doit être témoigné à toutes les nations. Enfin, il présente une autre étape de l'accomplissement par Pierre du mandat que lui a confié Jésus, celui d'affermir ses frères.

D. L'épisode d'Ananie et de Saphire (Ac 5,1-11)

Dans son catalogue des thèmes des récits de miracle, Gerd Theissen identifie ce qu'il appelle des « rule miracles ». « Rule miracles seek to reinforce sacred prescriptions. They may be classified according as they justify rules, reward behaviour in accordance with the rules or punish behaviour contrary to the rules »[205]. Quand il parle des « rule miracles of punishment », Theissen écrit : « The only example [in the New Testament] is the story of Ananias and Saphira (Acts 5.1-11), in which a condemnation is confirmed by a miracle »[206]. Selon O'Toole,

> If Theissen's identification of the literary form be correct, the deaths of Ananias and Sapphira are the miracles ; but [...] these rule miracles of punishment primarily demonstrate that God and the Holy Spirit are working through the apostles, especially Peter, in the community[207].

---

205 Gerd THEISSEN, « Rule Miracles », dans *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition* (Studies of the New Testament and Its World, 7), Edinburgh, T. & T. Clark, 1993, p. 106.

206 THEISSEN, « Rule Miracles », p. 109.

207 Robert F. O'TOOLE, « "You Did Not Lie to Us (Human Beings) but to God" (Acts 5,4c) », dans *Biblica*, 76 (1995), p. 185.

Notre couverture des textes relatifs à Pierre dans la première partie du livre des Actes (1,15-8,1a) serait donc incomplète sans une lecture de cet épisode qui plaît moins à notre sensibilité contemporaine.

Un récit encadré par deux sommaires

Le chapitre 3 des Actes, que nous venons d'analyser, était immédiatement précédé du premier sommaire relatif à la vie de la communauté chrétienne de Jérusalem (2,42-47), sommaire qui mettait l'accent sur l'unité et le rayonnement de la communauté. L'épisode qui fait maintenant l'objet de notre étude (5,1-11) est encadré par deux autres sommaires concernant la vie de la communauté, celui de 4,32-35 et celui de 5,12-15.

Le second sommaire (4,32-35) insiste davantage sur le partage qui régnait alors chez ceux et celles qui croyaient en Jésus :

> En effet, il n'y avait aucun indigent parmi eux . En effet, tous ceux qui se trouvaient possesseurs de terres (χωρίων) ou de maisons, (les) vendaient, apportaient le prix de ce qui avait été vendu et le déposaient aux pieds des apôtres ; mais on donnait à chacun selon qu'il était dans le besoin (4,34-35).

Cet état de fait est illustré par un premier exemple positif, celui de Barnabé, le futur compagnon de Paul :

> Or Joseph, qui avait été surnommé Barnabé par les apôtres - ce qui se traduit « fils d'exhortation » - un lévite, chypriote de naissance, comme il possédait un champ (ὑπάρχοντος αὐτῷ ἀγροῦ), l'ayant vendu, il en apporta l'argent et le déposa aux pieds des apôtres (4,36-37).

Le geste de ce Joseph est aux antipodes de celui posé par Judas et raconté par Pierre au début des Actes : « Celui-ci donc acquit un champ (χωρίον) avec le salaire de l'injustice » (1,18). Bien que le narrateur ait affirmé en 4,34 que « tous ceux qui se trouvaient possesseurs de terres (χωρίων) ou de maisons, (les) vendaient », le fait que le cas de ce Joseph soit cité en exemple semble indiquer que ce n'étaient pas vraiment tous les

propriétaires qui agissaient ainsi. Autrement pourquoi citer en exemple un homme qui ne fait rien de plus que tous les autres propriétaires de terres ou de maisons ? Quoi qu'il en soit, il est clair qu'en traduisant pour le lecteur le surnom de Barnabé donné à cet homme par les apôtres, le narrateur veut présenter son cas comme un exemple à suivre. En racontant le geste de Barnabé, le « fils d'exhortation », le narrateur exhorte le lecteur à agir comme lui. Et l'épisode d'Ananie et de Saphire, juxtaposé à celui de Barnabé, apparaît déjà comme un contre-exemple visant à exhorter encore davantage le lecteur à suivre l'exemple de Barnabé. « Questi due racconti, proiettando come su due pannelli le luci e le ombre della primitiva comunità di Gerusalemme, offrono un quadro più realistico della situazione ecclesiale, riportando nelle giuste proporzioni la cosiddetta 'comunione dei beni' della comunità »[208].

Quant au sommaire qui suit immédiatement l'épisode d'Ananie et de Saphire (5,12-15), il insiste sur les signes et les prodiges qui arrivaient « par la main des apôtres ». Il vient souligner davantage l'aspect positif de ces prodiges, sans doute pour corriger l'impression négative qu'aurait pu laisser le prodige accompagnant les paroles de Pierre en 5,1-11, soit la mort de Saphire et d'Ananie. Comme l'indique Marguerat, à cause de ce sommaire qui suit immédiatement l'épisode d'Ananie et Saphire, il faut aller plus loin que Dibelius, qui croit que Barnabé représente l'illustration positive tandis que 5,1-11 en serait un exemple négatif[209]. « Ce nouveau sommaire sélectionne [...] dans le récit d'Ananias et Saphira la dimension miraculeuse, qu'il amplifie en décrivant une vaste activité de guérison (5,15-16). Pris entre deux sommaires [...], le récit d'Ac 5 répond à un double intérêt du narrateur »[210]. À cause de son lien avec le troisième sommaire des Actes (5,12-15), le récit de la mort

---

208 Marcello DEL VERME, « La comunione dei beni nella comunità primitiva di Gerusalemme », dans *Rivista biblica*, 23 (1975), p. 371.

209 Voir DIBELIUS, « Style Criticism of the Book of Acts », dans *Studies in the Acts of the Apostles*, p. 16.

210 Daniel MARGUERAT, « La mort d'Ananias et Saphira (Ac 5.1-11) dans la stratégie narrative de Luc », dans *New Testament Studies*, 39 (1993), p. 212.

d'Ananie et de Saphire doit donc effectivement être vu comme un « rule miracle of punishment », selon l'expression de Theissen[211], et ne peut être limité au rôle de contre-exemple de la communion des biens.

La vente d'un bien (v. 1-2)

« Or un homme du nom d'Ananie, avec Saphire sa femme, vendit un bien » (v. 1). Ni l'introduction abrupte des deux personnages dans le récit, ni le fait qu'ils vendirent un bien ne laissent supposer que ceux-ci sont sur le point de poser un geste qui allait les conduire à la mort. Au contraire, le fait qu'Ananie vende son bien laisse d'abord présager qu'il agira à la manière de Joseph surnommé Barnabé.

Mais en Ac 5,2, il devient clair que telle n'est pas l'intention d'Ananie. Après avoir vendu son bien, ce dernier « retint sur le prix (ἐνοσφίσατο ἀπὸ τῆς τιμῆς)[212], de

---

211 Voir ci-dessus, p. 348, note 205.

212 Comme le signale JOHNSON, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*, p. 205, « In the LXX of the story of Achan (Josh 7:1ff) we read that after Israel had conquered Jericho and in accordance to God's command had placed all its goods under the ban, ἐνοσφίσαντο [même verbe que Ac 5,2.3 utilisent pour dire qu'Ananie et Saphire ont "retenu" sur le prix de la vente] ἀπὸ τοῦ ἀναθέματος. Achan was the one who kept something back for himself out of that devoted to God with the result that the whole assembly was placed under the ban and was unable to defeat its enemies (7:13). God tells Joshua that the one who violated the ban must himself be placed under the ban, that is, be destroyed. [...] Achan confesses (7:19) and is then stoned by the whole community (7:25) ». Après avoir noté les ressemblances et les différences entre Jos 7 et Ac 5,1-11 (p. 205-206), JOHNSON conclut « that Luke was using the Achan story as a rough model for his own, and that he intended the story to communicate much the same message : that the misuse of possessions was an offense against the community and thereby against God and must be punished by the exclusion from the community in the most radical fashion » (p. 206). Voir aussi JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, p. 91-92. Dans la même ligne, voir BOSSUYT - RADERMAKERS, *Témoins de la parole de la grâce*, p. 197-198 ; Frederick Fyvie BRUCE, *The Book of Acts. Revised Edition* (New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, Eerdmans, 1988, p. 102-103 ; HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 239 ; L'ÉPLATTENIER, *Les Actes des Apôtres*, p. 70-71 et *Le livre des Actes*, p. 61 ; MARCONCINI, *Una comunità in comunione*, p. 102 ; MUNCK, *The Acts of the Apostles*, p. 40 ; Josep RIUS-CAMPS, *Comentari als Fets dels Apòstols. Vol. I. «Jerusalem» : Configuració de l'església judeocreient (Ac 1,1-5,42)* (Collectània Sant Pacià, 43), Barcelona, Facultat de teologia de Catalunya - Editoria Herder, 1991, p. 251 ; WILLIAMS, *Acts*, p. 81 ; WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 213-214. Cependant, Ian Howard MARSHALL, *The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary* (The Tyndale New Testament Commentaries, New Series, 5), Leicester, Inter Varsity, 1980, p. 111, ne veut pas parler de typologie mais croit que « at most [...] Luke was conscious of a typological resemblance » entre Ac 5,1-11 et Jos 7. De même, pour FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 319, « save for the verbe *nosphizein*, "misappropriate" (Josh 7:1 and Acts 5:2, 3), there is little relation between the two accounts ». Dans la même ligne que

connivence avec sa femme, et ayant apporté une partie, il la déposa aux pieds des apôtres ». Contrairement au « tous » de 4,34 et à Joseph surnommé Barnabé, Ananie et Saphire n'ont pas apporté « le prix » (4,34) aux apôtres, mais seulement une partie de celui-ci. Par leur connivence, Ananie et Saphire « créent une unité partielle qui nie l'unité de la totalité des croyants »[213], ils rompent la communion à laquelle était parvenue la communauté croyante de Jérusalem, tout comme Akân, en violant l'anathème imposé sur Jéricho, avait attiré la colère du Seigneur non pas sur lui seul, mais sur tous les Israélites (Jos 7,1).

Pierre dénonce le péché d'Ananie (v. 3-4)

Mais Pierre n'est pas dupe de ce jeu. Il déclare : « Ananie, pourquoi Satan a-t-il rempli ton cœur [...] ? » (5,3). Non seulement l'intervention de Pierre révèle au grand jour ce qui avait été planifié dans le secret, les deux époux étant de connivence, mais elle suggère aussi un lien possible entre Ananie et Judas[214]. À l'heure de la passion, « Satan entra en Judas » (Lc 22,3). Ici, le lecteur apprend que c'est Satan qui a rempli le cœur d'Ananie[215]. Ce faisant, Satan a exclu Ananie de la communion ecclésiale. En Ac 4,31, tandis que les apôtres et les leurs « priaient [...] ils furent remplis de l'Esprit saint ». Ananie, lui, a le cœur rempli de Satan (5,3). En 4,32, le narrateur précisait : « À la foule de ceux qui avaient cru, *il n'y avait qu'un cœur* et qu'une âme, et pas un seul ne disait qu'une de ses possessions lui était propre, mais tout leur était commun ». Ananie, de connivence avec sa femme, s'est séparé de cette κοινωνία. Son cœur n'est plus rempli par l'Esprit saint mais par Satan et il considère comme son bien propre à tout le moins une partie de la valeur de son terrain.

FITZMYER, voir Henry Joel CADBURY - Kirsopp LAKE, *English Translation and Commentary* (F.J. FOAKES JACKSON - Kirsopp LAKE (éditeurs), *The Beginnings of Christianity. Part I. The Acts of the Apostles. Vol. IV*), London, MacMillan, 1933, p. 50 ; MARGUERAT, « La mort d'Ananias et Saphira (Ac 5.1-11) », p. 222-223.

213 Anne-Étienne COMBET-GALLAND, « Actes 4/32-5/11 », dans *Études théologiques et religieuses*, 52 (1977), p. 552.

214 Voir O'TOOLE, « You Did Not Lie to Us », p. 204-205.

215 Mais pas celui de Saphire : διὰ τί ἐπλήρωσεν ὁ σατανᾶς τὴν καρδίαν **σου** (v. 3).

De plus, une fois que Satan a rempli le cœur d'Ananie, ce dernier ressemble étrangement aux pharisiens dont Lc 16,14 disait qu'ils étaient « amis de l'argent ». Jésus leur adressait alors ce reproche : « Vous êtes ceux qui se montrent justes devant les hommes, mais Dieu connaît vos cœurs » (16,15). Lue à la lumière de cette parole de Jésus, l'intervention de Pierre prend tout son sens. Devant les hommes, Ananie prétend tout donner alors qu'en réalité, avec sa femme, il a décidé de « retenir sur le prix du terrain (χωρίου) » (Ac 5,3).

En agissant de la sorte, il est coupable de « mentir à l'Esprit Saint » (5,3 : ψεύσασθαι σε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον)[216]. L'accusation est très grave. En effet, Jésus avait dit : « quiconque dira une parole contre le Fils de l'homme, cela lui sera remis » (Lc 12,10). Nous en avons eu la preuve en voyant comment Pierre a été réhabilité malgré qu'il ait renié Jésus. Toutefois, Jésus avait aussitôt ajouté : « mais à celui qui aura blasphémé contre le Saint Esprit (cela) ne lui sera pas remis » (12,10). Il est vrai qu'en Ac 5,3, Pierre n'acccuse pas Ananie d'avoir blasphémé contre l'Esprit[217], mais de lui avoir menti. C'est pourquoi O'Toole croit que « Luke 12,10 [...] is not relevant here because the story of Ananias and Sapphira is not dealing with acknowledging Jesus nor blaspheming the Spirit, but with

---

216 Avec JOHNSON, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*, p. 207-208, nous notons qu'il est étrange que « τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον stands as the direct object of ψεύσασθαι, when we would have expected either a preposition (e.g. κατὰ) or the use of the dative (as in 5:4). We could interpret that as meaning that the Holy Spirit was the one injured by the conspiracy. [...] It is not just the unity of a human assembly which is threatened by conspiracy, but the Spirit of God Himself who creates that unity. [...] Perhaps we could also render the verse in this way (admittedly conjectural, but not without precedent) : "Why have you falsified the Holy Spirit by holding back from the price of the field ?" [...] Even without this conjectural translation, it is clear that Luke identifies the gesture of conspiracy manifested by the holding back of possessions as a sign of sinning against the Spirit of God ». Voir aussi JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, p. 88. De même, Robert L. MADDOX, *Acts* (Layman's Bible Book Commentary, 19), Nashville, Broadman, 1979, p. 39, traduit : « Ananias, you have falsified God's Spirit within you ».

217 Cependant, pour Charles PERROT, « Ananie et Saphire. Le jugement ecclésial et la justice divine », dans *L'année canonique*, 25 (1981), p. 116, « si le projet n'avait pas été déjoué, la Communauté aurait dû rétrocéder à Ananie, le fraudeur, une participation totale à la vie communautaire, et donc ouvrir cet Ananie-Satan à la vie de l'Esprit. Mais c'était là forcer la main de Dieu, c'était "tenter l'Esprit" (5,9) et le mettre en situation de contradiction : c'était donner l'Esprit à Satan, et donc "blasphémer l'Esprit" (Lc 12,10, c'est-à-dire commettre le péché qui ne peut être pardonné) ».

moral misconduct within the Christian community »[218]. Mais, comme le souligne avec justesse Schuyler Brown, le contexte de Lc 12,10 est une exhortation de Jésus à reconnaître le Fils de l'homme devant les hommes (12,8) « which foretells the situation of the apostles' future ministry. The holy spirit in 12,10 is not the spirit by whose power Jesus is presently exorcising but the spirit that will one day be at work in the apostles themselves (v. 12) »[219]. De sorte que mentir aux apôtres, c'est aussi mentir à l'Esprit saint qui est à l'œuvre en eux. « The apostles and the holy spirit do not stand opposite to each other ; rather the human minister, in the exercise of his proper function, is *identified* with the spirit »[220]. « Just as Luke sees the rejection of their [the apostles'] witness as a rejection of God's Spirit (cf. 5:32), so lying to them is lying to God »[221].

En plus de faire peser sur Ananie une grave accusation, l'intervention de Pierre précise l'objet de la vente. Depuis le v. 1, le lecteur sait qu'Ananie a vendu un κτῆμα, un bien. Grâce à Pierre, il sait maintenant que ce bien est en fait un χωρίον, un terrain[222]. Cela

---

218 O'TOOLE, « You Did Not Lie to Us », p. 189, note 14. Dans la même ligne que O'Toole, voir HARRISON, *Interpreting Acts*, p. 102 croit que « this was not a case of blasphemy, but of lying ».

219 Schuyler BROWN, « Ananias and Sapphira (Acts 5,1-11) », dans *Apostasy and Perseverance*, p. 107. Voir aussi Odette MAINVILLE, « Le péché contre l'Esprit annoncé en Lc 12.10, commis en Ac 4.16-18 : une illustration de l'unité de Luc et Actes », dans *New Testament Studies*, 45 (1999), p. 40-41. Comme l'indique le titre de son article, cette auteure croit que c'est en Ac 4,16-18 que se commet « le péché contre l'Esprit ». Si tel est le cas, cela n'exclut pas un lien entre Lc 12,10 et Ac 5,1-11 puisque, comme elle l'indique, « Luc, en insérant le logion du péché contre l'Esprit (Lc 12.10) dans son évangile, avait déjà en tête *des situations précises* [au pluriel] où serait commis ce péché » (p. 38, nous sommes responsables des italiques). Cependant, contrairement à Schuyler BROWN, MAINVILLE croit que « dans la scène impliquant Ananie et Saphire, [...] ce n'est qu'implicitement que l'on peut déduire que la faute commise est bien celle évoquée par Jésus, car ni les acteurs ni les faits de cette scène ne correspondent à ceux dont il est question en Lc 12 ». Malgré ce qu'en dit MAINVILLE, nous croyons avec Schuyler BROWN que Ac 5,1-11 est effectivement un exemple du péché contre l'Esprit.

220 Schuyler BROWN, « Ananias and Sapphira (Acts 5,1-11) », dans *Apostasy and Perseverance*, p. 108.

221 JOHNSON, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*, p. 208.

222 Cependant, selon HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 237, note 3, « In Hellenistic times κτῆμα meant only landed property, a field or parcel (it renders שָׂדֶה in Prov. 23.10 LXX) , hence it may be varied with χωρίον in verses 3 and 8 ».

permet un second rapprochement avec Judas qui « acquit un champ (χωρίον) avec le salaire de l'injustice » (1,18)[223].

L'intervention de Satan dans le cœur d'Ananie a donc un quadruple effet. Elle fait en sorte que ce dernier ressemble à Judas. Elle rapproche son attitude de celle des pharisiens amis de l'argent. Elle l'exclut de la communion ecclésiale[224]. Mais surtout, Satan pousse Ananie à « mentir à l'Esprit saint » (5,3).

La suite de l'intervention de Pierre vient corriger quelque peu la portée de ce que le narrateur affirmait en 4,34. Le lecteur avait alors l'impression que, dans la communauté chrétienne de Jérusalem, tout propriétaire était tenu de vendre ses possessions[225] et de porter le fruit de la vente aux pieds des apôtres. Le fait que le narrateur ait cité le cas de Barnabé en exemple nous avait pourtant incité à douter de la portée de cette affirmation. La parole de Pierre vient confirmer ce doute : « Resté (invendu), [le champ] ne te restait-il pas ? Et une fois vendu, (le prix) ne se trouvait-il pas en ton pouvoir ? » (5,4)[226]. Le « tous » de 4,34 semble donc devoir être limité à un groupe restreint de croyants qui, en

---

223 Voir ci-dessus, p. 293-294.

224 C'est aussi ce que souligne COMBET-GALLAND, « Actes 4/32-5/11 », p. 551 : « Le lieu du mensonge est le cœur qui était, à l'origine, le lieu de l'unité de la communauté des croyants (ils n'avaient qu'un cœur ; ils n'avaient qu'une âme). Le cœur est donc le lieu de la rupture de l'unité puisque "Satan le remplit" ».

225 En fait, l'analyse de Brian J. CAPPER, « The Interpretation of Acts 5.4 », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 19 (1983), p. 117-131, montre bien que « those who were selling property were reducing their assets » (p. 122). Il n'était pas question de vendre absolument tous ses biens. Dams le même sens que Capper, DEL VERME, « La comunione dei beni », p. 365, commentant 4,35, note que « l'espressione καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν, sottolinea che si trattava di azioni ripetute di tanto in tanto, secondo le necessità presentatesi nella comunità, quindi è *contro la vendita generalizzata di tutte le proprietà* ». De même, pour J. Duncan M. DERRETT, « Ananias, Sapphira, and the Right of Property », dans *Downside Review*, 89 (1971), p. 227, « The Church did *not* have a rule that property should be legally pooled, should cease to be the legal asset of the proselyte ».

226 Voir Schuyler BROWN, « Ananias and Sapphira (Acts 5,1-11) », dans *Apostasy and Perseverance*, p. 99-105. À propos de la renonciation aux biens, Brown conclut : « this renunciation takes on divergent forms in the Age of Jesus and in the Age of the Church. In the Age of Jesus this renunciation meant the immediate, irrevocable surrender of all one's property for the benefit of the poor. In the Age of the Church, it means the abandonment of the proprietary spirit, with the practical consequence that the Christian puts his property at the disposal of the community, being willing even to part with it altogether, if the common good requires this » (p. 104-105).

toute liberté, décidaient de vendre certains de leurs biens et de mettre le fruit de la vente au service de la communauté[227]. Ananie n'aurait pas menti à l'Esprit s'il avait décidé de conserver son champ ou encore de le vendre et d'en garder pour lui le fruit de la vente[228]. La faute réside dans sa prétention de tout donner alors qu'il en retient une partie.

C'est d'ailleurs sur la faute d'Ananie que la fin de l'intervention de Pierre insiste : « Comment as-tu mis en ton cœur cette affaire-là ? Tu n'as pas menti aux hommes, mais à Dieu » (5,4). Le fait d'avoir agi sous l'inspiration de Satan n'est pas une excuse

---

227 Les auteurs sont divisés sur cette question. Selon TALBERT, *Reading Acts*, p. 65, Ananie et Saphire « have failed to fulfill a vow ». Mais, selon FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 318-319, « there is no indication in Acts that Ananias and Sapphira had "fraudulently" taken a "vow" of dispossesion in some "inner circle" of Christians ». C'est pourquoi CAPPER, « The Interpretation of Acts 5.4 », bien qu'il croie que « not all sold assets, but only the wealthier » (p. 122), émet l'hypothèse que « All believers were to sell up any extraneous assets, and hand them in for common good » (p. 123). De même, Ivoni Richter REIMER, « Sapphira : A Woman's Story of Mourning, or : The Deadly Guilt of the Co-Conspirator (5:1-11) », dans *Women in the Acts of the Apostles. A Feminist Liberation Perspective*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, p. 12, propose que « Everyone who entered the community was aware, in case she or he had any property, that this would be declared the property of the community and, if necessary, would have to be sold. [...] I can also imagine that the decision about whose turn it was to sell something in any given situation was made in some kind of general assembly ». Ces hypothèses ne semblent pas s'accorder avec ce que dit Pierre en 5,4. Capper suggère « que la double question de Pierre adressée à Ananias au début du verset [4 ...] se rapporterait en fait à un processus d'entrée progressive dans la vie communautaire, le premier volet ayant trait à une phase catéchétique introductive (avant que tu ne vendes ce terrain, ne restait-il pas à toi ?) et le second à une étape au cours de laquelle les convertis auraient, en quelque sorte, dû vendre leurs biens et confier l'argent à la collectivité, tout en conservant un droit sur lui jusqu'à leur adhésion définitive au groupe (et, après qu'il fut vendu, ne demeurait-il pas à ta disposition ?). Il nous paraît clair que Capper force ici le texte et néglige un élément essentiel, à savoir que la communauté des biens ne revêtait pas, à Jérusalem, le caractère obligatoire qu'elle avait à Qumrân » (GRAPPE, « Les passages relatifs à la communauté des biens », dans *D'un Temple à l'autre*, p. 59 ; voir aussi WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 215, note 74). Avec Capper, d'autres auteurs ont voulu faire un rapprochement avec la situation à Qumran : Joseph SCHMITT, « Contribution à l'étude de la discipline pénitentielle dans l'Église primitive à la lumière des textes de Qumran» , dans CENTRE D'ÉTUDES SUPÉRIEURES SPÉCIALISÉ D'HISTOIRE DES RELIGIONS DE STRASBOURG, *Les manuscrits de la Mer Morte. Colloque de Strasbourg. 25-27 mai 1955*, Paris, Presses universitaires de France, 1957, p. 93-109, surtout p. 100-109 : « Le récit, Act., V, 1-11 à la lumière de la "Règle" et de l'Écrit sadoqite » ; et TROCMÉ, *Le «livre des Actes» et l'histoire*, p. 196-199. Cependant, avec O'TOOLE, « You Did Not Lie to Us », p. 200, nous croyons qu'il n'est pas possible d'établir « a direct relationship between the Ananias and Sapphira story and the practices of poverty in the Qumran community ». Voir, dans la même ligne que O'TOOLE, DILLON, « Acts of the Apostles », p. 738 ; HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 241, Hans-Josef KLAUCK, « Gütergemeinschaft in der klassichen Antike, in Qumran und im Neuen Testament », dans *Revue de Qumran*, 11 (1982), p. 78-79.

228 Contre cette interprétation, voir CAPPER, « The Interpretation of Acts 5.4 », p. 118 : « The thesis that Ananias' asset-surrender was supererogatory is inadequate, in my opinion, because it cannot give a specific answer as to how and when Ananias committed himself to handing over the full sum ».

déculpabilisante[229]. En parlant de Judas au début du présent chapitre, nous avons demandé qui était responsable de l'arrestation de Jésus : Judas lui-même ou bien Satan qui était entré en lui ? Nous affirmions alors que la trame de Lc-Ac n'offre pas vraiment de réponse à cette question[230]. L'affirmation de Pierre en Ac 5,4 vient relativiser l'importance de la question elle-même. Si en 5,3, c'est Satan qui a rempli le cœur d'Ananie, en 5,4, c'est Ananie lui-même qui a mis dans son cœur cette affaire-là. C'est donc dire que, même quand quelqu'un agit sous l'impulsion de Satan, il demeure responsable de ses actes[231]. Judas était donc responsable de sa faute, bien qu'il ait agi après que Satan fût entré en lui. Comme Judas, Ananie, bien que Satan n'y soit pas étranger, est pleinement responsable de sa faute.

Quelle est-elle donc cette faute ? Selon Prete, « la colpa di Anania e Saffira è duplice, cioè : l'aver trattenuto parte della somma ricavata dalla vendita del fondo e l'aver mentito ; tuttavia [...] notiamo che la colpa di menzogna è quella principale e determinante per l'infelice sorte dei due coniugi »[232].

> Le délit n'est pas éthique ; le mensonge n'est pas dénoncé comme une hypocrisie, mais comme une fraude envers Dieu. En s'opposant de la sorte au pneuma, Ananias et Saphira ont fait mentir le ἅπαντα κοινά de 4.32 ; il s'ensuit une mise en danger de la communauté qui, parce qu'elle ne répond plus à l'idéal d'un seul cœur et d'une seule âme (4.32a), est menacée dans son efficacité missionnaire[233].

---

229 Voir CONZELMANN, *A Commentary on the Acts*, p. 38 ; HARRISON, *Interpreting Acts*, p. 102 ; KISTEMAKER, *Exposition of the Acts of the Apostles*, p. 182-183 ; KRODEL, *Acts*, p. 120-121.

230 Voir ci-dessus, p. 299.

231 C'était également le cas pour la culpabilité du peuple en Ac 3. Si l'ignorance de ce dernier et le fait d'agir selon le plan préétabli de Dieu servaient de circonstances atténuantes, le peuple et ses dirigeants n'étaient pas dispensés pour autant du repentir et de la conversion puisque leur responsabilité, bien que moins grande, demeurait. Dans la même ligne, REIMER, « Sapphira : A Woman's Story of Mourning », p. 15-16, écrit à propos de la culpabilité de Saphire : « Sapphira is not less guilty in the whole business than Ananias [...] because she did not directly plan and carry out the concealment. As one who shared knowledge of the deed, she is responsible for it. Her knowledge does not excuse her ; rather it makes her guilty. [...] By failing to take counteraction, she became a partner in the deed. [...] For that very reason, Peter accuses her in v. 9 ».

232 Benedetto PRETE, « Anania e Saffira (At 5, 1-11). Componenti letterarie e dottrinali », dans *Rivista Biblica*, 36 (1988), p. 471-472.

233 MARGUERAT, « La mort d'Ananias et Saphira (Ac 5.1-11) », p. 221.

Mort d'Ananie et réaction de ceux qui entendent (v. 5-6)

Comme Judas ne répondit rien quand Jésus lui adressa la parole à l'heure de son arrestation, Ananie n'a pas le loisir de répondre à Pierre. « En entendant ces paroles, Ananie étant tombé (πεσὼν)[234] expira » (5,5a). Il est important de noter que Pierre ne condamne pas Ananie à mourir. Il dénonce son péché, mais ce n'est pas lui qui est à l'origine de la mort du coupable.

Une fois Ananie tombé mort, le narrateur présente au lecteur la réaction du public : « Et il advint une grande crainte sur tous les entendants (ἀκούοντας) » (5,5b)[235]. Boismard et Lamouille sentent le besoin de compléter leur traduction de ce verset en précisant que ce sont « tous ceux qui entendirent (**cette nouvelle**) » qui furent saisis de crainte. Pourtant, le texte grec ne précise pas l'objet du participe ἀκούοντας. Grammaticalement, ce n'est donc pas la mort d'Ananie qui provoque la crainte au v. 5, mais bien ce qui fut entendu[236], c'est-à-dire les paroles de Pierre. Une fois notée la crainte des auditeurs, le narrateur signale que

---

234 Dans l'évangile de Luc, quand un lépreux (5,12) et Jaïre (8,41) sont décrits comme πεσὼν, « tombant », ils sont sur le point de supplier Jésus. En 17,16, c'est le lépreux samaritain qui, une fois purifié par Jésus, « tomba (ἔπεσεν) sur la face devant ses pieds, le remerciant ». Mais en 10,18, Jésus déclare aux soixante-douze (ou soixante-dix) qu'il avait envoyés en mission : « Je regardais Satan tombant (πεσόντα) du ciel comme un éclair ». En 20,18, parlant de la pierre rejetée par les bâtisseurs devenue pierre angulaire, il déclare : « Tout (homme) qui tombera (πᾶς ὁ πεσὼν) sur cette pierre sera fracassé ». Dans les Actes, en plus d'Ananie (5,5) et de Saphire (5,10), Paul tombe au moment de sa rencontre avec le Christ sur la route de Damas (9,4 ; 22,7). « Corneille, tombant (πεσὼν) à ses pieds, se prosterna » (10,25) devant Pierre. Enfin, « un jeune homme du nom d'Eutyche [...] tandis que Paul discutait longuement, ayant été emporté par le sommeil, tomba (ἔπεσεν) du troisième étage en bas » (20,9).

235 Plutôt que de suivre la traduction établie par Boismard et Lamouille, nous offrons ici une traduction personnelle littérale de καὶ ἐγένετο φόβος μέγας ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας. Ici et en 5,11, Boismard et Lamouille traduisent φόβος par « peur ». En 2,43, ils traduisaient le même mot par « frayeur » tandis qu'en 9,31 et en 19,17 ils le rendent par « crainte ». De même, FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 324, croit ici que « Luke uses *phobos* "fear," no longer in the sense of reverent awe, but of the salutary fear that the death of Ananias is meant to inculcate ». Dans la même ligne, voir KISTEMAKER, *Exposition of the Acts of the Apostles*, p. 188-189 ; WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 217. Avec DERRETT, « Ananias, Sapphira, and the Right of Property », p. 230, nous croyons plutôt que « this is much more likely to have been awe, fear of God, than fear of the possible consequences of cheating the apostles or the Church ».

236 Dans le même sens, voir Lc 1,66 ; 2,18.

« s'étant levés (ἀναστάντες)[237], les jeunes gens l'enveloppèrent et, l'ayant emporté, l'ensevelirent » (5,6)[238]. Ainsi, « the parallel between Ananias and Judas includes not only the entering of the heart by Satan, but also money is involved as a stumbling block in both cases, as is land, and finally neither seems to have had an honorable burial and mourning period (cf. Acts 1) »[239].

Pierre interpelle Saphire (v. 7-9a)

« Il y eut un intervalle d'environ trois heures et sa femme, ignorant ce qui était arrivé, entra. Pierre l'interpella : "Dis-moi si (c'est) pour tel prix que vous avez aliéné le terrain." Elle dit : "Oui, pour tel prix" » (5,7-8)[240]. Par sa question, Pierre cherche à savoir si Saphire était complice de son mari dans le projet de vendre leur terrain et d'en remettre le fruit de la vente à la communauté tout en en conservant une partie[241]. La technique qu'il emploie

---

237 Dans ce verset, le participe du verbe ne semble pas faire allusion à la résurrection. Voir ci-desssus, p. 289, note 32.

238 Il est surprenant qu'Ananie soit enseveli immédiatement sans que sa femme le sache. Mais, selon DERRETT, « Ananias, Sapphira, and the Right of Property », p. 230, « when a man had been struck down by the hand of Heaven (as Joshua specifically says was the case with Achan : Josh. vii,25), his corpse must surely be consigned rapidly and silently to the grave ».

239 WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 217. Voir DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 234.

240 Mathew MOLATH, « A Community Against. A Study on Acts 5,1-11 », dans *Inter Fratres*, 47 (1997), p. 193, note à propos de ce dialogue que, comme le narrateur ne précise pas le prix, il y a ici « a "narrative ellipse or blank" about the price money which does not harm the narrative sequence ». Il s'agit donc, selon Molath, d'une « narrated question in which the reader is not to bother about the omitted detail and the omitted detail does not obstruct the mind of the reader in getting the message ». BOURQUIN - MARGUERAT, *La Bible se raconte*, p. 113, précisent que « l'ellipse temporelle ne doit pas être confondue avec la simple omission d'un élément. [...] La rétention d'information [...] correspondrait plutôt à ce que Genette appelle omission latérale ou "paralipse" (*Figures III*, p. 93) ». Voir Jean-Louis SKA, *« Our Fathers Have Told Us », An Introduction to the Analysis of Hebrew Narrative* (Subsidia biblica, 13), Roma, Biblical Institute Press, 1990, p. 8-9.12-14.

241 Selon DERRETT, « Ananias, Sapphira, and the Right of Property », c'est Saphire qui aurait convaincu Ananie de retenir sur le prix du terrain la valeur de sa « *ketubah*, the sum of money which [...] he must pay her if he divorced her unilaterally, or his heirs must pay her when he died » (p. 227). Sur la question de la *ketubah*, voir REIMER, « Sapphira : A Woman's Story of Mourning », p. 2-6 : « Women's Property Rights in Marriage ». Selon cette auteure, « in consenting to the sale [... Sapphira] had already relinquished her marital property rights » (p. 15), ce qui viendrait contredire l'hypothèse de Derrett. Ce dernier écrit encore : « It will not have occurred to her that the kind of peculation she recommended and the role she was playing bore some resemblances to the episode of Eve and the apple » (p. 228). Avec FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 322, nous croyons que « *Pace* Derrett [and Reimer], nothing in the story shows that it had anything to do with Sapphira's *ketubbāh*, "marriage contract" ; to read the story this way is eisegetical ». D'une part, au v. 3, Pierre

rappelle un peu celle utilisée par le jeune Daniel pour défendre la chaste Suzanne[242]. Après avoir demandé qu'on sépare les deux vieillards qui accusaient Suzanne (Dn 13,51), Daniel les interrogea à tour de rôle en leur posant la même question : « Dis-nous sous quel arbre les as-tu vus ensemble » (Dn 13,54.58). Comme les réponses des deux hommes divergeaient, l'assemblée fut convaincue de l'innocence de Suzanne et de la culpabilité des vieillards. Ici au contraire, c'est parce que Saphire tombe d'accord sur le prix proposé par Pierre qu'elle dévoile sa complicité avec Ananie et, par le fait même, sa culpabilité[243].

C'est pourquoi Pierre réagit en lui posant une question qui fait écho à celle qu'il posa à Ananie en Ac 5,3 : « Comment vous-êtes vous mis d'accord pour tenter l'Esprit du Seigneur[244] ? » (5,9a). Les questions de Pierre à Ananie et à Saphire permettent de cerner

---

indique que Satan a rempli le cœur d'Ananie et non le cœur d'Ananie et de Saphire (voir ci-dessus, p. 352, note 215). Il est vrai qu'au v. 9, Saphire est accusée d'avoir tenté l'Esprit du Seigneur, tandis qu'Ananie était accusé d'avoir menti à l'Esprit saint (v. 3) et à Dieu (v. 4). Mais c'était une faute qu'elle partageait avec son mari. Pierre déclare en effet : « Comment *vous êtes-vous mis d'accord* pour tenter l'Esprit du Seigneur ? » (v. 9). Dans la même ligne que FITZMYER, voir WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 215. Dans la même ligne que DERRETT, voir EN COLLABORATION, *Une lecture des Actes des Apôtres*, p. 36, qui parle d'Ac 5,1-11 comme du « péché originel de l'Église ». De même, pour MARGUERAT, « La mort d'Ananias et Saphira (Ac 5.1-11) », p. 226, « une comparaison avec les *Actes d'André* fait conclure que son modèle typologique [celui de Luc en Ac 5,1-11] n'est pas à rechercher dans la fraude d'Akan (Jos 7) [voir ci-dessus, p. 351-352, note 212], mais dans la transgression d'Adam et Ève (Gn 3) ». Avec O'TOOLE, « You Did Not Lie to Us », nous croyons que « Marguerat's proposal presents a number of difficulties » (p. 201) et que son hypothèse « does not prove convincing » (p. 202).

242 Rudolf PESCH, *Die Apostelgeschichte. 1. Teilband : Apg 1-12.* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 5/1), Neukirchen - Vluyn, Neukirchener Verlag, 1986, p. 196-197, propose d'autres rapprochements entre Ac 5,1-11 et Dn 13. Voir la critique de O'TOOLE, « You Did Not Lie to Us », p. 200.

243 REIMER, « Sapphira : A Woman's Story of Mourning », p. 20, signale que « The majority of exegetes interpret Sapphira's answer as a lie [...]. This they say is her sin. [...] The emphasis is normally laid on lying to the apostles ». Mais avec PESCH, *Die Apostelgeschichte. 1. Teilband*, p. 201, nous croyons plutôt qu'en mentant à Pierre au v. 8, Saphire « hat [...] den Frevel ihres Mannes gedeckt und seine in seiner Tat implizierte Lüge wiederholt ». REIMER va dans le même sens que PESCH : « [Being untruthful to Peter] is not the sin that makes her liable to death. Her real guilt consists in her having been complicit in the action of her husband, which deserved punishment, and in trying to cover up both his action and her complicity by lying » (p. 20).

244 Avec O'TOOLE, « You Did Not Lie to Us », p. 193-194, nous croyons que κυρίου fait ici référence à Jésus et non à Dieu. Dans la même ligne, voir aussi Yves SAOÛT, *Cette activité libératrice... Étude des Actes des Apôtres. Les disciples de Jésus devant le pouvoir, l'avoir, le savoir*, Paris, Mame, 1984, p. 197. Pour un avis contraire, voir DUNN, *The Acts of the Apostles*, p. 64 et FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 324, qui croit que « *Kyrios* refers [here] to Yahweh, whose Spirit has been put to the test ».

avec précision la nature du péché de ces personnages. Ils ont prétendu faire don à la communauté du prix total de la vente d'un terrain tout en ayant retenu sur le prix du terrain. Est-ce là une offense qui mérite la mort ? En choisissant de mentir à la communauté, ils ont laissé Satan remplir leur cœur, ce qui venait rompre la communion de la communauté qui n'avait qu'un cœur et qu'une âme (4,32). Agir de la sorte équivaut à « mentir à l'Esprit Saint » (5,3). Ce n'est pas mentir « aux hommes, mais à Dieu » (5,4). C'est « tenter (πειράζω) l'Esprit du Seigneur » (5,9).

Or, le péché contre l'Esprit saint est sans pardon (voir Lc 12,10)[245]. En agissant de la sorte, Ananie et Saphire ne sont pas configurés à la personne du Christ. Au contraire, ils ont agi à l'inverse de l'exemple laissé par Jésus. En effet, ce dernier, invité par Satan à se jeter du haut du faîte du Temple, avait répondu en citant Dt 6,16 : « Il est dit : *Tu ne tenteras pas* (ἐκπειράζω) *le Seigneur, ton Dieu* » (Lc 4,12)[246].

Mort de Saphire et effet dans l'Église (5,9b-11)

Avec Ananie, Pierre s'était limité à dénoncer le péché. Devant Saphire, il annonce à celle-ci le sort de son mari et lui prédit la même sentence : « Voici à la porte les pieds de ceux qui ont enseveli ton mari et ils t'emporteront » (5,9b). La sentence prédite par Pierre[247] est

---

245 Toutefois, certains commentateurs interprètent la question de Pierre au v. 8 comme une chance offerte à Saphire de se repentir. Ainsi, pour MARSHALL, *The Acts of the Apostles*, p. 113, « Sapphira is given the opportunity to tell the truth and thus to show some sign of repentance from her former attitude ». De même pour PESCH, *Die Apostelgeschichte. 1. Teilband*, p. 200-201, Pierre donne ici à Saphire une autre chance « die Warheit zu sachen und sich trotz ihrer Mitwisserschaft (2) vom Verhalten ihres Mannes - wenigstens nachträglich - zu distanzieren und statt mit ihm "zusammenzustimmen" (9b), mit der Gemeinde wieder eins (4,32) zu werden ». Pour un avis contraire à celui de Marshall et de Pesch, voir HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 238-239.

246 Voir Günther BAUMBACH, *Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien* (Theologische Arbeiten, 19), Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1963, p. 169-170 et 175 ; O'TOOLE, « You Did Not Lie to Us », p. 205-206 ; PESCH, *Die Apostelgeschichte. 1. Teilband*, p. 204 ; Alfons WEISER, *Die Apostelgeschichte Kapitel 1-12* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, 5.1), Gütersloh - Würtzburg, Gerd Mohn - Echter, 1981, p. 146.

247 HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 239, croit que « Peter *kills* her by announcing her husband's demise and her own imminent death. [...] Peter does not merely prophesy Sapphira's death but [...] wants to kill and succeeds ». Avec FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 325, nous croyons que, en affirmant cela, « Haenchen clearly exaggerates ». Il nous semble plutôt que les paroles

accomplie sur le champ : « Elle tomba aussitôt à ses pieds et elle expira[248]. En entrant, les jeunes gens la trouvèrent morte et, l'ayant emportée, ils l'ensevelirent près de son mari » (5,10)[249].

L'effet sur ceux qui entendent est presque le même que dans le cas d'Ananie : « Et il advint une grande crainte sur toute l'Église et sur tous les entendant ces choses » (5,11)[250]. Deux différences sont à signaler. Avant de parler de la crainte qui advient sur ceux qui entendent, le narrateur parle de la crainte qui advient sur l'Église. C'est la première fois que le narrateur lucanien utilise le mot ἐκκλησία[251]. Il précise ainsi que le public visé par ce récit est d'abord constitué de ceux et celles qui sont dans l'Église. Si cet épisode est raconté, c'est pour encourager ceux et celles qui croient au Christ à continuer de n'avoir qu'un cœur et qu'une âme (4,32), pour les encourager avec force à résister à Satan et à ne pas pécher contre l'Esprit saint, pour leur rappeler qu'en passant à travers des épreuves la communauté devient Église.

L'intervention de Pierre et la mort des deux complices rend donc à nouveau possible l'unité de l'Église et la communion en son sein. Or, cette unité et cette communion sont de puissants outils missionnaires. Voilà pourquoi non seulement « toute l'Église » mais aussi

---

de Pierre sont ici de l'ordre de la prophétie. Dans la même ligne que FITZMYER, voir WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 218, note 89.

248 Selon DERRETT, « Ananias, Sapphira, and the Right of Property », p. 230, « Sapphira's heart would have failed realising that her husband was not mourned. No one had rent his robe. Their heads were *uncovered*. The feet of the 'young men' as they approached the door could be heard *wearing sandals*. She herself would not be permitted to tear her garments. Small wonder she collapsed! ». Encore une fois, rien dans le texte des Actes ne permet d'affirmer cela.

249 Contrairement à l'interprétation qu'offre DERRETT de l'ensevelissement d'Ananie et de Saphire (voir ci-dessus, p. 359, note 238), REIMER, « Sapphira : A Woman's Story of Mourning », p. 22, croit qu'en les ensevelissant, « The community pays them a last service, a final work of love. It does a deed of love for those who betrayed it. [... Thus] the community does not completely exclude this couple. [...] [W]ith their burial they are handed over, or entrusted, to the final judgment of God ».

250 Voir ci-dessus, p. 358, note 235.

251 Notons toutefois que dans le texte occidental de 2,47, il est déjà question de l'ἐκκλησία. Ainsi on peut lire dans le *codex Bezae* (D) : ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σῳζομένους καθ' ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό **ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ** : « Or le Seigneur, chaque jour, adjoignait ceux qui étaient sauvés, dans le même (lieu) **dans l'Église** ».

« tous les entendant ces choses » éprouvent une grande crainte. « Ce qui importe à Luc n'est donc pas d'implanter un 'terrorisme du sacré'[252], mais de narrer comment a été puissamment effacée une cause d'empêchement à l'avancement de la parole »[253]. Il reste tout de même que « la foule de ceux qui avaient cru » (4,32), qui est maintenant désignée par le narrateur comme formant « l'Église » (5,11), ressort un peu meurtrie de cette expérience. En effet, avant que ne soit raconté ce triste épisode, « une grande grâce était sur eux tous » (4,33 : χάρις τε μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς). Mais, après que les deux époux eurent été ensevelis, « il arriva une grande crainte sur toute l'Église » (5,11 : καὶ ἐγένετο φόβος μέγας ἐφ' ὅλην τὴν ἐκκλησίαν). Il semble toutefois que les effets de la grâce sont plus durables que ceux de la crainte. L'imparfait de 4,33 (ἦν) est un temps indiquant la durée tandis que l'aoriste de 5,11 (ἐγένετο) est un temps ponctuel. La crainte ne dure qu'un temps tandis que la grâce perdure. Comme le signale O'Toole,

> Fear (φόβος ; cf. vv. 5.11) is the result of the story [...], but it was not Luke's main purpose in writing the story. [...] Surely the virtue of fearing God is recommended [...]. However, [in Luke-Acts] fear is always directed toward something else, the reality that justifies it ; and in this instance, the reality is the twofold encounter with God and with the activity of his agents. [...] Luke's main purpose in relating [this story] was not to stir up fear but to teach that God and the Holy Spirit (of Jesus ?) are active in the community and in the apostles, represented by Peter[254].

Une seconde différence réside dans le fait qu'en 5,11, contrairement à 5,5, le participe ἀκούοντας a comme complément le pronom ταῦτα. De sorte que ce ne sont plus seulement les paroles de Pierre qui sont à la source de la crainte, mais aussi la mort d'Ananie et de Saphire.

---

252 Marguerat se réfère ici à l'article de A. METTAYER, « Ambiguïté et terrorisme du sacré. Analyse d'un texte des Actes des Apôtres (4,31-5,11) », dans *Sciences religieuses / Studies in Religion*, 7 (1978), p. 415-424. En p. 222, note 26, Marguerat écrit à propos de cet article : « L'auteur note avec raison que le texte est structuré par un jeu d'antithèses (vie/mort, Esprit/Satan, vérité/mensonge, contrainte/liberté, etc.) ; mais il pense à tort qu'Ac 5 attribue à l'Église le pouvoir de gérer ces oppositions ».

253 MARGUERAT, « La mort d'Ananias et Saphira (Ac 5.1-11) », p. 222.

254 O'TOOLE, « You Did Not Lie to Us », p. 196.

La figure de Pierre et le récit de la mort d'Ananie et de Saphire

Au terme de notre analyse d'Ac 3, nous constations que Pierre avait de plus en plus les traits de son maître. À première vue, tel n'est pas le cas ici. Comme l'indique Derrett, « The behavior of St Peter seems most unchristian »[255]. Le fait que Pierre dénonce le péché d'Ananie et de Saphire provoque la mort des deux époux. Jamais l'évangile de Luc ne nous a montré Jésus provoquant la mort de qui que ce soit. Il faut cependant corriger cette première impression négative en face du récit d'Ac 5,1-11. Comme nous le disions plus haut, Pierre, de manière prophétique[256], dénonce le péché, mais ce n'est pas lui qui est à l'origine de la mort des coupables[257]. En cela, Pierre continue de ressembler à Jésus qui n'hésitait pas à dénoncer la faute de ceux qu'il rencontrait, surtout en ce qui a trait à l'utilisation des richesses[258]. « In Luke Jesus was portrayed as a prophet who revealed the hidden thoughts of hearts. Now Peter is the prophet who exposes and rebukes the deceptive heart »[259]. En notant les liens entre Ac 5,9 et Lc 4,12[260], O'Toole rapproche encore Jésus et Pierre : « Jesus begins his earthly ministry with an all-important victory over the devil, and that is exactly what the early church experiences when its chief representative, Peter, as God's and the Holy Spirit's agent, protects it from the divisive sin of Ananias and Sapphira »[261]. Bien plus, avec les autres apôtres, Pierre est tellement habité par l'Esprit saint que leur mentir à eux qui sont habités par l'Esprit équivaut à mentir à l'Esprit du Seigneur qui les habite. Ainsi, au chapitre 5 des Actes, la ressemblance entre

---

255 DERRETT, « Ananias, Sapphira, and the Right of Property », p. 225.

256 Pour O'TOOLE, « You Did Not Lie to Us », p. 188, Pierre ici « acts like Jesus the prophet who knows what others are thinking, confronts them and whose prophecies are actualized ».

257 Dans la ligne de ce que nous affirmons ici, voir BRUCE, *The Book of Acts. Revised Edition*, p. 103 ; JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, p. 88 ; REIMER, « Sapphira : A Woman's Story of Mourning », p. 17-18 : « It is not the words of Peter (as a sentence of punishment) that kill, but the sinful deed that is revealed to the community ».

258 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 223-226.

259 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 79.

260 Voir ci-dessus, p. 364, note 256.

261 O'TOOLE, « You Did Not Lie to Us », p. 206.

Pierre et Jésus se joue sur le terrain de l'autorité. « Pierre apparaît comme une figure centrale, particulièrement efficace dans une Église menacée de division. Sa parole - comme son ombre ! - est une parole d'autorité qui, en dernier ressort, maintient la communauté »[262]. Mais, contrairement à Conzelmann, nous ne croyons pas que Pierre soit ici représenté sous les traits d'un θεῖος ἀνήρ, d'un « homme divin »[263].

Malgré tout, l'épisode d'Ananie et Saphire nous laisse avec un certain malaise. Le texte ne le dit pas explicitement, mais on a l'impression que c'est Dieu lui-même qui provoque la mort d'Ananie et de Saphire. Dans ces conditions, Ac 5,1-11 ne vient-il pas contredire ce que Jésus affirmait à propos du « *Seigneur le Dieu d'Abraham et Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob* » (Lc 20,37, citant Ex 3,6) : « Or il n'est pas un Dieu de morts, mais des vivants ; tous en effet vivent pour lui » (20,38) ? Pour dépasser notre malaise, il faut nous rappeler que, dans ce récit, « la mort n'est pas donnée pour faire peur ; elle traduit le *sérieux* de la Parole de YHWH qu'il nous faut entendre (5,5.11) si nous voulons vivre. Et la "crainte" des vv. 5 et 11 n'est justement pas une peur ; elle est une prise au sérieux de la Parole du Dieu vivant »[264].

L'intervention de Pierre auprès d'Ananie et de Saphire a donc instauré dans l'Église un plus grand respect envers la parole de Dieu et envers l'Esprit saint. On peut voir là un effet positif de l'action de Pierre qui continue d'affermir ses frères dans la foi et dans la communion.

> Ac 5,1-11 raconte comment la communauté des croyants, jusqu'ici rangée sous le terme indéterminé de foule (4,32 ; cf. 5,14 ; 6,2), acquiert le statut d'assemblée du peuple de Dieu (*ekklèsia*) ; elle l'acquiert par l'action du

---

262 Pierre GIBERT, « Pierre, Ananie et Saphire », dans *Croire aujourd'hui*, 4 (1975), p. 227.
263 Voir CONZELMANN, *A Commentary on the Acts of the Apostles*, p. 38.
264 BOSSUYT - RADERMAKERS, *Témoins de la parole de la grâce*, p. 200.

> jugement de Dieu, qui exclut du milieu d'elle ceux qui ne sont pas "un seul cœur et une seule âme" (4,32)[265].

Ceci étant dit, il nous semble que le narrateur est pleinement conscient du risque qu'il prend en présentant à son lecteur l'épisode d'Ananie et de Saphire. C'est pourquoi, il insiste aussitôt après sur l'aspect positif du ministère de Pierre et des apôtres. Alors qu'à la suite de la parole de Pierre les jeunes gens ont dû emporter (ἐκφέρω) le cadavre d'Ananie (v. 6), puis celui de Saphire (v. 10) pour les ensevelir, dans le sommaire qui suit cet épisode (5,12-16), « on apportait (ἐκφέρω) les malades et on les plaçait sur les lits et des grabats afin que, Pierre passant, au moins (son) ombre couvrît l'un d'eux » (v. 15). Autant la parole de Pierre à Ananie et Saphire n'était pas directement à l'origine de leur mort, autant son ombre n'est pas directement à l'origine de ces guérisons. En analysant le relèvement de l'infirme de la Belle Porte en Ac 3, nous avions conclu qu'à travers Pierre et les apôtres c'est la puissance du nom de Jésus, la puissance divine de Jésus ressuscité, qui fait son œuvre[266]. Si l'ombre de Pierre a un tel effet, c'est que Pierre est illuminé de la gloire du Christ ressuscité.

En définitive, tant la figure de Pierre que la communauté de l'Église ressortent grandies de la difficile expérience du péché d'Ananie et de Saphire.

E. Pierre dans la première partie des Actes

Pour conclure ce chapitre, il convient de faire brièvement le point sur la façon dont la figure de Pierre a évolué dans les sept premiers chapitres des Actes. Parce qu'il occupe la première place dans la liste des Onze en 1,13, nous avons conclu que la protophanie du ressuscité dont il a bénéficié a réhabilité Simon malgré son reniement.

---

265 Daniel MARGUERAT, « Ananias et Saphira (Actes 5,1-11). Le viol du sacré », dans *Lumière et vie*, 215 (1993), p. 60.

266 Voir ci-dessus, p. 342-343.

Entre l'enlèvement de Jésus et la Pentecôte, c'est en tant que Pierre que Simon s'adresse à ses « frères » qui sont alors constitués des apôtres et des quelque cent vingt personnes qui étaient avec eux. Par son discours, Pierre explique la mort de Judas, ce qui permet d'établir un parallèle entre les deux hommes, parallèle qui nous rappelle que, si Pierre se tient alors debout au milieu des frères, ce n'est pas à cause de ses vertus ou de son mérite personnel. Si sa foi n'a pas défailli, c'est parce que Jésus a prié pour lui. C'est grâce à cette prière de Jésus que Pierre commence déjà, avant même d'avoir reçu l'Esprit, à affermir ses frères. Si Pierre a été pleinement réhabilité au sein du groupe des apôtres, c'est grâce au fait qu'il a bénéficié de la première apparition du ressuscité. Comme en Lc 4, ceux et celles qui croient en Jésus se retrouvent autour de Pierre dans un lieu d'habitation. Et c'est à l'invitation de Pierre qui, comme Jésus, interprète les Écritures, que ces hommes et ces femmes acceptent de remplacer Judas pour compléter le collège des Douze.

Or, les frères de Pierre ne se limitent pas à ce groupe d'hommes et de femmes déjà gagnés à la foi en Jésus. C'est ce que nous indiquent les discours missionnaires de Pierre. Il s'adresse alors, non pas à des Juifs qui avaient suivi Jésus avant sa mort, mais bien à ceux-là même qui avaient provoqué sa mort, le peuple qui habitait Jérusalem. Utilisant le langage d'un théologien expérimenté, Pierre se présente à eux comme faisant partie du groupe privilégié de témoins de la résurrection que sont les apôtres. Plus spécialement, le discours de Pierre qui suit la guérison de l'infirme de la Belle Porte en Ac 3 permet de rapprocher grandement l'expérience personnelle de Pierre à l'heure de la Passion avec l'expérience du peuple en cette même occasion. Le fait même que Pierre se tienne là debout invitant le peuple à la conversion et au repentir indique au lecteur que ceux-ci sont possibles. D'une certaine manière, le repentir personnel de Pierre semble devenir le paradigme du repentir qui doit maintenant être proclamé à toutes les nations.

Ainsi Pierre entre de plus en plus dans l'accomplissement du mandat que lui confiait Jésus en Lc 22,32 : « Et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères ». L'accomplissement de ce mandat passe aussi par l'accomplissement de signes et de prodiges. Mais, comme le montre éloquemment la guérison de l'infirme de la Belle Porte, ce ne sont ni Pierre, ni les apôtres qui guérissent ou font des prodiges. Ils ne sont pas des θεῖοι ἄνδρες, des « hommes divins », mais bien des hommes par lesquels agit l'Esprit de Jésus ressuscité. Les signes et les prodiges ne sont pas le fruit de leur propre puissance ou de leur propre piété.

En fin de chapitre nous nous sommes attardés plus longuement sur un de ces prodiges, la mort d'Ananie et de Saphire. Après une lecture plus attentive de ce récit, nous avons conclu que Pierre en ressort non pas comme l'instaurateur d'une religion de la peur ou d'une discipline ecclésiale implacable, mais comme l'ardent défenseur de la κοινωνία au sein de la communauté des croyants et des croyantes. Agissant en prophète qui connaît les cœurs tout comme Jésus le faisait dans l'Évangile, Pierre, avec les autres apôtres, permet aux croyants et aux croyantes de passer à travers les moments de crise interne pour former l'Église.

Au terme du chapitre précédent, nous émettions l'hypothèse que, dans la trame du livre des Actes, c'est dans son rapport avec ses frères que Simon aurait à devenir Pierre. Notre hypothèse se trouve en quelque sorte vérifiée. Pierre est la figure dominante des sept premiers chapitres des Actes et il y est en constante interaction avec ses frères qu'il cherche à affermir, peu importe que les frères en question soient déjà gagnés au Christ ou qu'ils lui soient hostiles.

Mais en même temps, il nous faut un peu corriger cette hypothèse. S'il est vrai que c'est dans son rapport aux frères que Pierre agit, cela n'efface pas son rapport au Christ. Si les membres du Sanhédrin, voyant Pierre et Jean, « reconnaissaient qu'ils avaient été avec

Jésus » (4,13), en parcourant Ac 1-7, nous n'avons cessé de reconnaître sur le visage de Pierre les traits de Jésus. Il faut donc en conclure que plus Pierre entre de plain-pied dans sa tâche d'affermir ses frères, plus il ressemble à son maître sans jamais toutefois se substituer à lui. Il n'y a, de fait, rien là de surprenant.

Dans sa préface des Actes, le narrateur précise que son premier livre portait « sur toutes les choses que Jésus a commencé à faire et à enseigner » (1,1 traduction littérale personnelle). Implicitement, dans son deuxième livre, Jésus continue l'action et l'enseignement entrepris de son vivant, mais il le fait par ses témoins, dont Pierre. Rien d'étonnant donc à ce que, sur le visage du témoin où habite l'Esprit du Ressuscité, se devinent de plus en plus les traits du Maître.

Enfin, il importe de noter qu'à la fin de cette première partie des Actes on sent une plus grande discrétion du narrateur à propos de Pierre. Après avoir signalé que même l'ombre de Pierre pouvait guérir (5,15), le narrateur rapporte une seconde comparution d'apôtres devant le Sanhédrin (5,17-42). Lors de la première comparution (4,1-22), ce sont Pierre et Jean qui furent mis en prison (4,3) et interrogés (4,7), Pierre qui répondit (4,8), et Pierre et Jean qui répliquèrent (4,19). Mais, lors de la comparution du chapitre 5, il est surtout question des apôtres pris collectivement (v. 18, 19, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 42). Pierre n'est nommé qu'une seule fois (v. 29 : « Répondant, Pierre *et les apôtres* dirent ») et le discours est au pluriel (v. 32 : « Et nous, nous sommes témoins de ces choses »). L'omniprésence de Pierre lors de la comparution du chapitre 4 cède donc la place à une présence très discrète de celui-ci lors de la comparution du chapitre 5.

Au chapitre 6 des Actes, on passe de la présence très discrète à la quasi-absence. En effet, dans l'épisode du choix des Sept (6,1-7) Pierre n'est présent qu'implicitement, il n'est pas nommé explicitement. En face des murmures des Hellénistes contre les Hébreux, ce sont

les Douze qui convoquent la foule des disciples et qui proposent une solution qui « plut à toute la foule ».

Cette discrétion finale du narrateur sur la figure de Pierre nous invite à relativiser le rôle d'autorité première ou de paradigme que les textes nous avaient amenés à donner à sa personne. Il ne faudra donc jamais oublier que, dans cette première partie des Actes, Pierre agit en communion avec les Douze et la communauté des croyants et des croyantes, et que « son ministère et son autorité s'exercent sous la dépendance de Dieu et de son Esprit »[267].

267 DUMAIS, *Communauté et mission*, p. 130.

Chapitre 6

Pierre et le témoignage jusqu'aux extrémités de la terre

Tout au long des sept premiers chapitres des Actes qui en constituent la première partie, le théâtre de l'action a été la ville de Jérusalem. Pourtant, avant d'être enlevé aux cieux, Jésus ressuscité avait déclaré aux apôtres qu'il avait choisis : « vous serez mes témoins et à Jérusalem et dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre » (1,8). Jérusalem a bien entendu le témoignage des apôtres. Mais qu'en est-il des autres étapes du mandat d'Ac 1,8 ? Le sommaire qui suivait immédiatement le récit de la mort d'Ananie et Saphire précisait : « Se rassemblait aussi la foule *des villes des environs de Jérusalem* [c'est-à-dire d'une partie de la Judée], apportant des malades et des (gens) tourmentés par des esprits impurs, qui tous étaient guéris » (5,16). Mais les « villes des environs de Jérusalem » ne représentent pas toute la Judée. De sorte qu'au moment où Étienne trouve la mort (7,54-60) et où Saul, le futur Paul, est nommé pour la première fois (8,1a), une seule des quatre étapes du témoignage apostolique a été franchie. Au terme de la première partie des Actes, le lecteur ne peut pas dire que les apôtres se sont donné bien de la peine pour témoigner du Christ hors de la ville sainte.

La deuxième partie du livre des Actes s'ouvre sur une note négative : « Or il y eut, en ces jours-là, une grande persécution contre l'église qui (est) à Jérusalem » (8,1b). Paradoxalement, cette persécution amorcée par la mort d'Étienne relance le témoignage : « Tous furent dispersés dans les campagnes de *Judée* et de *Samarie*, sauf les apôtres. [...] Ceux donc qui avaient été dispersés passèrent en annonçant la Parole » (8,1.4). Le paradoxe est même double puisque ce sont « tous [...] sauf les apôtres » qui annoncent la Parole, franchissant ainsi les étapes 2 et 3 du mandat d'Ac 1,8 que sont la Judée et la Samarie.

Cette mystérieuse prise de distance entre « tous » et « les apôtres » par laquelle s'ouvre la seconde partie des Actes nous semble jouer deux rôles sur le plan narratif. Déjà la crise d'Ac 6 laissait soupçonner au lecteur une certaine distance entre les disciples parlant araméen et ceux parlant grec. Cette distance avait pris une couleur idéologique dans le discours d'Étienne. Ses propos au sujet du Temple (7,48-50) risquaient non seulement de déplaire aux membres du Sanhédrin à qui il s'adressait mais aussi aux disciples qui étaient « chaque jour, assidus ensemble dans le Temple, [...] louant Dieu » (2,46-47) et qui « étaient ensemble, tous, dans le portique de Salomon » (5,12). Plusieurs commentateurs croient d'ailleurs que la persécution d'Ac 8,1b atteint non pas toute l'Église, mais « plutôt une partie de l'Église - très probablement les Hellénistes [...]. *Les apôtres* désigne sans doute ici les apôtres et les croyants *hébreux* que leur fidélité relative au judaïsme local met jusqu'à nouvel ordre à l'abri des persécutions »[1]. La persécution aurait donc pour premier effet d'ajouter une distance physique à la distance linguistique et idéologique entre Hébreux et Hellénistes dans l'Église. Symboliquement, cette distance grandissante pointe en direction d'une autre distance plus grande encore : le fossé qui sépare les Juifs des gentils. Si cet abîme n'est pas comblé, la dernière étape du mandat d'Ac 1,8, le témoignage « jusqu'aux extrémités de la terre », sera impossible à réaliser. Indiquer subtilement cet abîme à combler, tel est, selon nous, le premier rôle narratif de la distance entre « tous » et « les apôtres ».

Le second rôle narratif de cette distanciation est celui d'indiquer un changement majeur dans le rôle de Pierre et des apôtres. Ce ne sont plus les seuls apôtres qui seront les porteurs du témoignage mais d'abord ceux qui sont chassés par la persécution, c'est-à-dire « tous [...] sauf les apôtres » (8,1), qui annoncent maintenant la Parole. Pierre et les apôtres ne sont plus sur la première ligne, comme c'était le cas en Ac 1-7. Ils continuent néanmoins de jouer un rôle important :

---

1 Note e du NT édition intégrale de la *TOB*, p. 381.

> After Stephen and Philip enter the narrative, the apostles are seldom presented as initiators of new stages of the mission. Rather the apostles and the Jerusalem church respond to what others are doing and affirm it. [...] The role of verifying and affirming new developments is an important one, for the new developments must be able to convince the larger church, judging on the basis of its past experience, that they represent extensions of God's purpose. However, the initiative of extending the mission to new areas or groups generally does not come from the apostles[2].

La deuxième partie des Actes (8,1b-15,35), dont nous commençons l'étude avec ce chapitre, laisse donc déjà entrevoir que ce ne sont pas les apôtres qui porteront géographiquement le témoignage jusqu'au bout de la terre. En ce sens, il est important de remarquer que, s'il est vrai que les apôtres ne seront pas les artisans du témoignage jusqu'aux extrémités de la terre sur le plan géographique, la finale des Actes ne marque pas non plus le terme géographique du mandat confié par Jésus en 1,8. Avec Jacques Winandy,

> Nous conviendrons sans difficulté que la phrase en cause [Ac 1,8] représente bien, d'une façon globale, le parcours que devait suivre ensuite le récit [...]. S'ensuit-il que ce projet initial trouve son achèvement lorsque Paul, arrivé à Rome, y proclame le règne de Dieu et y entretient ses visiteurs de tout ce qui concerne le Christ ? Et, d'abord, est-il vraisemblable que l'expression « les extrémités de la terre » désigne la capitale de l'empire[3] ?

Winandy répond par la négative et croit, avec Theodor Zahn[4], « que Luc avait l'intention de compléter son œuvre en y ajoutant une troisième partie »[5], mais qu'il n'a pu écrire ce tome III avant sa mort. Narrativement, la réponse de Marguerat à la question posée par Winandy nous semble plus intéressante. Lui aussi croit que le programme du Ressuscité n'est pas achevé en 28,31. Mais il croit que cela est voulu :

> Pour composer la fin des Actes (28,16-31), Luc s'est inspiré d'un procédé littéraire que l'on retrouve à la fois dans l'œuvre d'Homère, dans la poétique

---

2 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 143.
3 Jacques WINANDY, « La finale des Actes : histoire ou théologie », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 73 (1997), p. 104.
4 Voir Theodor ZAHN, *Die Apostelgeschichte des Lucas*, Leipzig, Werner Scholl, 1919, p. 16-18.
5 WINANDY, « La finale des Actes », p. 105.

> gréco-romaine et dans l'historiographie grecque (Hérodote) : la suspension narrative. Il s'agit d'une rhétorique du silence, qui conduit le lecteur à porter lui-même le récit à son achèvement[6].

Ainsi, le témoignage du ressuscité « jusqu'aux extérmités de la terre » (1,8) devient « un programme ouvert [...] qui attend de se recomposer dans la vie du lecteur au moment où celui-ci achève la lecture du livre »[7]. De sorte que, sur le plan géographique, pas plus Paul que les apôtres ne mèneront à terme le mandat confié par le Ressuscité en Ac 1,8. Sur le plan théologique, par contre, ce sont bien Pierre et les apôtres qui feront franchir le fossé qui sépare encore les Juifs des gentils. Ce sont les mandataires de l'injonction d'Ac 1,8 qui, poussés par Dieu, enlèveront la barrière théologique qui empêche la réalisation du témoignage « jusqu'aux extrémités de la terre ».

Cette distance théologique sera franchie au chapitre 15, terme de la seconde section des Actes. On ne s'étonnera donc pas de la place importante que prend Pierre dans cette section. Avec Jean, il sera délégué par les autres apôtres pour aller en Samarie (ch. 8). Tout comme Paul ira de Jérusalem à Damas et de Damas à Jérusalem à l'heure de son retournement (ch. 9), Pierre ira de Jérusalem à Césarée et de Césarée à Jérusalem (ch. 9-11), ce qui provoquera chez lui et dans l'Église un retournement aussi important que celui de Paul. Emprisonné par Hérode Agrippa au lendemain de l'exécution de Jacques, frère de Jean, Pierre vivra une expérience pascale de libération (ch. 12). Enfin, son intervention à

---

6 Daniel MARGUERAT, « "Et quand nous sommes entrés dans Rome" : l'énigme de la fin du livre des Actes (28, 16-31) », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 73 (1993), p. 1.

7 MARGUERAT, « "Et quand nous sommes entrés dans Rome" », p. 21. Dans la même ligne, W.F. BROSEND II, « The Means of the Absent End », dans Ben WITHERINGTON III (éditeurs), *History, Literature and Society in the Book of Acts*, New York, Cambridge University Press, 1996, p. 358-359, signale que, tout comme Ac, Mc se termine de façon abrupte. À propos de la finale de Mc il écrit : « I am convinced that it is an intentional abruptness, an ending that, while it may not make sense, can be made sense of, which is precisely our task as readers » (p. 359). Or BROSEND voit dans la finale des Actes une « provocative openness, an openness arguably modeled on that of Mark » (p. 360).

l'assemblée de Jérusalem sera un élément clé pour le dénouement de la crise occasionnée par l'accueil des gentils au sein de l'Église.

Pour que notre parcours des textes concernant Pierre dans l'œuvre de Luc soit complet, il nous faut encore lire ces épisodes par lesquels le narrateur lucanien finit de présenter à ses lecteurs la figure de Pierre. Étant donné l'ampleur des textes à étudier, dans le but de ne pas surcharger le présent chapitre, nous avons dû nous résoudre à consacrer deux chapitres à la deuxième partie des Actes[8]. Dans le présent chapitre nous nous intéresserons au voyage de Pierre et Jean en Samarie et aux pérégrinations de Pierre qui le conduiront de Jérusalem à Lydda, de Lydda à Joppé, et de Joppé à Jérusalem en passant par Césarée, où il rencontrera le centurion Corneille. Notre prochain chapitre sera consacré à la sortie de scène de Pierre.

A. Pierre et Jean délégués auprès des Samaritains (Ac 8,14-25)

Contexte antérieur

Dans le second sommaire des Actes, le narrateur lucanien avait précisé que « tous ceux qui se trouvaient possesseurs de terres ou de maisons, (les) vendant, apportaient le prix de ce qui avait été vendu aux pieds des apôtres » (4,34-35). Puis il avait donné l'exemple de Barnabé : « comme il possédait un champ, l'ayant vendu, il en apporta l'argent et le déposa aux pieds des apôtres » (4,37). De la même manière au ch. 8, le narrateur passe du général au particulier. Après avoir déclaré que ceux qui avaient été dispersés par la persécution annoncèrent la Parole (8,4), il rapporte l'activité missionnaire de Philippe, l'un des Sept, dans la ville de Samarie (8,5-8) en insistant sur le cas de Simon le magicien (8,9-13) qui, « lui aussi, crut et, ayant été baptisé, il s'attachait à Philippe et en voyant les signes et les grands miracles qui arrivaient il était émerveillé » (8,13).

---

8 Nous avions fait de même pour la première partie de l'évangile de Luc, à laquelle sont consacrés nos chapitres 2 et 3.

Spencer a bien montré que « Luke clearly cordons off Acts 8.4-25 as a single literary unit »[9]. Il y a inclusion entre les v. 4-5 et le v. 25 : les deux phrases sont introduites par μεν ουν ; il y a dans les deux cas référence à l'annonce (εὐαγγελίζομαι) de la parole (τὸν λόγον) ; et il est fait mention de la Samarie dans les deux phrases. Cette unité littéraire comprend deux épisodes parallèles : la mission de Philippe (v. 4-13) et la mission de Pierre et Jean (v. 14-25)[10] :

Déplacement vers la Samarie : v. 4-5a	Déplacement vers la Samarie : v. 14-15a
Activité missionnaire : v. 5b-8	Activité missionnaire : v. 15b-17
Focalisation sur Simon : v. 9-11	Focalisation sur Simon : v. 18-19
Focalisation sur Philippe : v. 12	Focalisation sur Pierre (et Jean) : v. 20-23
Focalisation sur Simon : v. 13	Focalisation sur Simon : v. 24
(pas de parallèle)	Retour des apôtres à Jérusalem : v. 25

Nous nous intéresserons surtout à la deuxième moitié de ce parallèle.

Pierre et Jean mandatés par les apôtres pour aller en Samarie (8,14-17)

« Or les apôtres qui (étaient) à Jérusalem, ayant entendu (ἀκούσαντες) (dire) que même la Samarie avait accueilli (δέδεκται, du verbe δέχομαι) la parole de Dieu, leur envoyèrent Pierre et Jean » (8,14). « Ce qui est frappant, c'est que ce ne sont pas d'abord les apôtres, à qui a été confiée la mission en Judée et en Samarie (1,8), qui sont les "témoins" du Christ dans ces régions. L'initiative revient à l'un de ceux qui avaient été choisis pour le "service des tables" à Jérusalem (VI, 2) »[11]. C'est aussi la première fois dans

---

9 SPENCER, *The Portrait of Philip in Acts*, p. 26.

10 SPENCER, *The Portrait of Philip in Acts*, p. 28, signale : « It should be noted, however, that the Philip/Simon (vv. 6-13) and Peter/Simon (vv. 14-24) sequences are presented in different ways. The former is a purely third-person description following no chronological order (vv. 9-11 represents a 'flashback' to Simon's exploits before Philip's arrival), while the latter is organized around a dialogue encounter mainly in the second ».

11 GOURGUES, « Esprit des commencements et esprit des prolongements dans les *Actes* », p. 378.

l'œuvre de Luc que les apôtres agissent comme sujets du verbe ἀκούω. Il sera encore question de leur écoute en 11,1 : « Or entendirent (dire) les apôtres (Ἤκουσαν δὲ οἱ ἀπόστολοι) [...] que même les gentils avaient reçu la parole de Dieu »[12]. Avant le ch. 8, les apôtres, et plus particulièrement Pierre, ont été ceux qui ont proclamé la Parole. Voici que le narrateur nous les présente comme étant attentifs aux échos de la Parole. En effet, rien dans le texte n'indique explicitement que quelqu'un soit venu raconter aux apôtres ce qui s'était passé en Samarie. C'est comme si le narrateur voulait montrer la puissance de la parole de Dieu dont l'accueil par la Samarie fait résonner son écho jusqu'à Jérusalem.

La Samarie avait été nommée par Jésus ressuscité en 1,8 comme la troisième et avant-dernière étape du témoignage qui devait lui être rendu. Dans l'évangile de Luc, la Samarie a bonne presse. Luc est en effet le seul évangéliste à présenter la parabole du bon Samaritain (10,29-37). Des dix lépreux purifiés par Jésus, autre texte propre à Lc, le seul revenant en arrière vers Jésus pour le remercier « était samaritain » (17,16). Cependant, à l'heure du départ de Jésus vers Jérusalem, les habitants d'un village de Samarie ne « reçurent pas (οὐκ ἐδέξαντο, du verbe δέχομαι) [Jésus] parce que sa face partait à Jérusalem » (9,53).

C'est donc un renversement qui s'opère en Ac 8. Ceux-là même qui avaient refusé d'accueillir Jésus réagissent maintenant positivement à la Parole qui leur proclame le Christ (v. 5) en s'attachant à ce qui était dit par Philippe (v. 6). Cet accueil de la parole de Dieu provoque la joie dans la ville et c'est un accueil durable. En effet, le verbe δέχομαι est ici au

---

12 En 14,14, le narrateur écrira : « L'ayant entendu (dire), les apôtres Paul et Barnabé (Ἀκούσαντες δὲ οἱ ἀπόστολοι Βαρναβᾶς καὶ Παῦλος) [...] ». Mais il ne s'agira pas alors du groupe des Douze.

parfait[13], le temps qui « denotes an action which is perfected or completed in the past, but the effects of which are regarded as continuing into the present »[14].

Ayant appris cet accueil qui perdure, les apôtres envoient en Samarie deux des leurs. Ce n'est pas la première fois que nous rencontrons le duo Pierre et Jean. Ils étaient parmi les Douze que Jésus « envoya prêcher le Royaume et guérir » (Lc 9,2). Avec Jacques ils étaient entrés chez Jaïre (8,51) et avaient été témoins de la manifestation de la gloire de Jésus sur la montagne (9,28-36). Jésus avait aussi envoyé Pierre et Jean préparer la Pâques (22,7-13). Dans les Actes, c'est ensemble qu'ils montaient au Temple quand ils ont rencontré l'infirme de la Belle Porte (ch. 3).

En Lc 9,54, Jean et son frère Jacques, on s'en souvient, avaient réagi au refus des Samaritains en demandant à Jésus : « Seigneur, veux-tu que nous disions *au feu de descendre du ciel* et de *les consumer* [2 R 1,10] ? ». Voilà, souligne ironiquement le narrateur, que Jean est maintenant envoyé avec Pierre par les autres apôtres auprès des Samaritains pour que ceux-ci puissent recevoir l'Esprit saint, que Ac 2,3 décrivait comme un feu venu du ciel, pour que les Samaritains soient baptisés « dans l'Esprit saint et le feu » (Lc 3,16). Si nous pouvions parler plus haut d'un renversement qui s'opère chez les Samaritains, nous pouvons voir un renversement tout aussi important s'accomplir chez Jean, le compagnon silencieux de Pierre.

Quel est le motif de cet envoi d'émissaires de la part des apôtres ? S'agit-il d'une volonté de contrôler le travail missionnaire de Philippe ou d'avoir mainmise sur toute nouvelle communauté chrétienne ? Nous ne le croyons pas. En effet, rien dans le texte n'indique que

---

13 Des vingt-quatre occurrences de δέχομαι dans l'œuvre de Luc, dix-sept sont à l'aoriste (Lc 2,28 ; 9,48.48.53 ; 16,4.6.7.9 ; 18,17 ; 22,17 ; Ac 3,21 ; 7,38.59 ; 11,1 ; 17,11 ; 22,5 ; 28,21) et six sont au présent (Lc 8,13 ; 9,5.48.48 ; 10,8.10). Ac 8,14 marque donc la seule utilisation lucanienne de ce verbe au parfait.

14 JAY, *New Testament Greek*, p. 53. Voir aussi KISTEMAKER, *Exposition of the Acts of the Apostles*, p. 303, qui précise que « The perfect tense [...] signifies lasting effect ».

l'envoi de Pierre et Jean soit motivé par un souci de contrôle[15]. Nous pouvons plutôt y voir un souci que la parole accueillie ne se perde pas, que son accueil soit vraiment durable. Dès la première mention de la parole de Dieu dans l'œuvre de Luc en Lc 5,1, Pierre et ses compagnons ont été présentés comme des gens qui prêtaient main-forte pour que la Parole soit mieux entendue. Et dans l'explication de la parabole de la semence (8,5-8) offerte par Jésus en 8,11-15, le lecteur a compris que, même quand elle a été accueillie, la Parole court le risque d'être perdue à jamais. C'est ainsi que « ceux sur la pierre, (sont ceux) qui, quand ils écoutent, *avec joie accueillent la Parole* [tout comme les Samaritains d'Ac 8], et ceux-là n'ont pas de racine, qui, pour un moment, croient, et au moment de l'épreuve font défection » (Lc 8,13). On peut en conclure que l'intervention des apôtres n'en est pas une de contrôle mais bien qu'elle vise un enracinement plus profond de la Parole après que Philippe, un des Sept, eut semé celle-ci en terre de Samarie. « Par l'envoi de délégués, les Douze remplissent donc leur mission de "témoins" dans l'Église : ils veillent à ce que les communautés chrétiennes en divers lieux soient unies sur le fondement d'un même témoignage rendu à la Parole de Dieu et, par conséquent, d'un même contenu de foi »[16].

On peut s'appuyer sur d'autres indices pour voir dans cette intervention des apôtres un souci pour la Parole plutôt qu'une volonté de contrôle. D'abord, au moment même où le ministère des Sept fut créé, les apôtres avaient désigné le service de la Parole comme le service qu'ils ne devaient pas délaisser : « Il ne convient pas que nous délaissions la parole de Dieu pour servir aux tables » (Ac 6,2). Il était donc tout à fait normal que les apôtres se soucient de l'accroissement de la Parole et s'impliquent au service de ce développement. C'est d'ailleurs au terme du récit de la création du ministère des Sept qu'apparaît pour la

---

15 GOURGUES, « Esprit des commencements et esprit des prolongements dans les *Actes* », p. 379, n'est pas de cet avis. Selon lui, Ac 8,14 « laisse entendre que la venue des Samaritains à la foi chrétienne comporte, aux yeux des apôtres, quelque chose d'irrégulier ou d'anormal. On délègue Pierre et Jean comme si quelque chose était à vérifier, à mettre en ordre ou, au moins, à reconnaître ».

16 DUMAIS, *Communauté et mission*, p. 120.

première fois un refrain qui reviendra dans la trame des Actes : « la parole du Seigneur croissait » (6,7)[17].

En second lieu, signalons que Philippe disparaît de la scène au v. 13, juste avant l'envoi de Pierre et Jean en Samarie, et qu'il ne refait surface qu'au v. 26, juste après la mention du retour des deux apôtres à Jérusalem. Dans ces conditions, on peut difficilement interpréter cet épisode comme exprimant une volonté de montrer comment le ministère de Philippe doit être soumis à celui des apôtres. D'autant plus que, dans l'épisode qui suit, Philipe convertit un eunuque éthiopien. Comme il l'a fait avec les Samaritains, Philippe baptise cet homme sans que le narrateur précise que l'Esprit saint était tombé sur lui[18]. Malgré cela, les apôtres n'interviendront pas auprès de l'eunuque qui « allait sa route, joyeux » (8,39) et baptisé. Pour ces diverses raisons, nous voulons voir dans l'envoi de Pierre et de Jean en Samarie un souci pastoral visant l'enracinement de la Parole dans la force de l'Esprit plutôt qu'un désir de contrôle de la part des apôtres. Cette interprétation demeure une hypothèse - celle qui nous semble la plus vraisemblable - car le texte n'est pas explicite sur les motifs de l'envoi de Pierre et Jean. Si cette hypothèse est exacte, il y va de la communion de l'Église plutôt que de son organisation hiérarchique.

Mais revenons en Samarie où Pierre et Jean, « étant descendus, priaient pour eux afin qu'ils reçussent l'Esprit saint » (8,15). Encore une fois, nous voyons les apôtres demeurer

---

17 Après la mort d'Hérode racontée en 12,20-23, le narrateur précise que « la parole du Seigneur croissait et se multipliait » (12,24). De même, en 13,49, « la parole du Seigneur était portée dans toute la région » ; et en 19,20, « puissamment, la parole du Seigneur croissait et se fortifiait ».

18 Si dans le texte alexandrin on lit que « l'Esprit du Seigneur enleva Philippe et l'eunuque ne le vit plus » (Ac 8,39 : πνεῦμα κυρίου ἥρπασεν τὸν Φίλιππον), dans le texte occidental représenté par A^c 36. 323. 453. 945. 1739. 1891 *pc* l (p w sy^{h**}) mae, on peut lire que « l'Esprit-Saint fondit sur l'eunuque, et un ange du Seigneur enleva Philippe » (traduction par Édouard DELEBECQUE, *Les deux Actes des Apôtres* (Études bibliques, nouvelle série, 6), Paris, Lecoffre - Gabalda, 1986, p. 64). Le texte grec dans sa version longue se lit comme suit : πνεῦμα ἅγιον ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν εὐνοῦχον, ἄγγελος δὲ κυρίου ἥρπασεν τὸν Φίλιππον). Comme l'indique SPENCER, *The Portrait of Philip in Acts*, p. 215, the « external attestation [of the shorter text] is considerably stronger, and it takes a better claim to being the *lectio difficilior*. It is hard to imagine why any scribe would uniquely characterize the Spirit as a transporter of missionaries or arbitrarily omit an explicit reference to the Spirit's outpouring in Acts ».

fidèles aux deux ministères qu'ils considéraient ne devoir abandonner à aucun prix. « Il ne convient pas que nous délaissions la parole de Dieu pour servir aux tables » (6,2), avaient-ils déclaré. Et après avoir proposé la création du ministère des Sept, ils ajoutaient : « Quant à nous, nous serons assidus à la prière et au service de la Parole » (6,4). La prière et le service de la Parole : telles semblent bien être les motivations profondes de l'envoi par les apôtres de deux des leurs en Samarie.

La prière de Pierre et Jean en est une de demande afin que les Samaritains reçoivent l'Esprit saint. Le fait que les apôtres prient pour que descende l'Esprit est dans la ligne de ce que Jésus avait déclaré en Lc 11,13 : « Si donc vous, qui êtes mauvais, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus *le Père*, qui (est) du ciel, *donnera un esprit saint à ceux qui lui demandent* ». Et en Ac 4,31, après que la communauté tout entière eut prié pour obtenir la παρρησία, l'assurance, « tandis qu'ils priaient, le lieu où ils étaient fut secoué et *ils furent tous remplis du saint Esprit* ». L'Esprit est un don de Dieu. On ne peut l'acquérir ou le contrôler. Il faut en faire la demande à Dieu dans la prière, même quand on est apôtre. C'est une règle qui s'applique à tous. Ce ne sont donc pas les apôtres qui donnent l'Esprit mais Dieu lui-même.

Il est tout de même étonnant que, bien que les Samaritains « se trouvaient baptisés [...] au nom du Seigneur Jésus », l'Esprit « n'était encore tombé sur aucun d'eux » (8,16)[19]. En effet, jusqu'ici dans la trame des Actes le don de l'Esprit semblait coïncider avec le baptême. Ainsi, au terme de son discours de la Pentecôte, Pierre affirmait : « Repentez-vous et *que chacun de vous soit baptisé par le nom de Jésus Christ* (ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ

19 Sur les questions soulevées par cet état de fait et sur les solutions proposées, voir James D.G. DUNN, « The Riddle of Samaria », dans *Baptism in the Holy Spirit. A Re-examination of the New Testament Teaching of the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism today* (Studies in Biblical Theology, Second Series, 15), London, SCM Press, 1970, p. 55-72.

Χριστοῦ) pour la rémission de vos péchés *et vous recevrez le don de l'Esprit saint* » (2,38).

Mais les choses changent ici. D'abord les Samaritains n'ont pas été baptisés « *par le nom de Jésus Christ* » (2,38 : ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ), mais « ils se trouvaient baptisés seulement *au nom du Seigneur Jésus* » (8,16 : εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ)[20]. Ensuite, ce n'est qu'après la mise en œuvre d'un rite nouveau que l'Esprit sera donné aux Samaritains : « Alors, *ils leur imposaient les mains* et ils recevaient l'Esprit saint » (8,17)[21]. Lors de la conversion de Paul, le don de l'Esprit coïncidera avec son baptême, mais il sera aussi accompagné du rite de l'imposition des mains (voir 9,17-18). Au moment de la visite de Pierre chez Corneille en 10,44, nous verrons l'Esprit saint tomber « sur tous ceux qui écoutaient la Parole » avant même qu'ils ne soient baptisés. Au ch. 19, on semble revenir à une correspondance entre le moment du baptême et celui du don de l'Esprit. Mais ce don s'accomplit encore par l'imposition des mains. Paul rencontrera alors

---

20 Michel QUESNEL, « Baptême et imposition des mains en Samarie (Ac 8,12-17) », dans *Baptisés dans l'Esprit. Baptême et Esprit Saint dans les Actes des apôtres* (Lectio Divina 120), Paris, Cerf, 1985, en conclut « qu'il faut distinguer entre être baptisé *en* (ou *epi*) *tô onomati Ièsou Christou* [2,38 ; 10,48] et être baptisé *eis to onoma tou kyriou Ièsou* [8,17 ; 19,5] » (p. 57). Dans le premier cas, le baptême entraîne l'effusion de l'Esprit. Mais, dans le second cas, il faut lui ajouter le rite de l'imposition des mains pour qu'il y ait manifestation de l'Esprit. Comme le signale GOURGUES, « Esprit des commencements et esprit des prolongements dans les *Actes* », p. 381, cette thèse se heurte au fait que « les *Actes* mentionnent à deux reprises le "baptême dans l'Esprit (Saint)" *(en pneumati hagiôi)* [1,15 ; 11,16] ». Sans compter qu'en 10,48 le baptême est donné après l'effusion de l'Esprit. GOURGUES préfère parler d'une double effusion de l'Esprit, distinguant entre un don individuel de « l'Esprit tranquille » au baptême, et une manifestation collective de « l'Esprit fracassant » lors de la visite des apôtres (pour une liste d'auteurs qui croient eux aussi que « the Samaritans had already received the Spirit and vv. 14-17 record only a charismatic manifestation », voir DUNN, « The Riddle of Samaria », p. 55, note 1 ; pour une liste de ceux qui croient au contraire que les v. 14-17 « record a second reception of the Spirit », voir note 2). Cependant, aucun don de l'Esprit n'est mentionné par le narrateur en lien avec le baptême opéré par Philippe : « En effet, il [l'Esprit] n'était tombé sur aucun d'eux » (Ac 8,16). C'est pourquoi, avec DUNN, *The Acts of the Apostles*, p. 111, nous croyons que « Luke's account does not allow us to envisage either an earlier silent coming of the Spirit at their baptism or that Luke had in mind only a supplementary coming of the Spirit here ; [...] Luke knows of no silent comings of the Spirit ! ».

21 Selon DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 249, on a derrière Ac 8,14-17 une tradition provenant des premiers temps de la communauté de Jérusalem, une tradition qui donnait aux apôtres l'autorité exclusive sur la transmission de l'Esprit. Bien qu'il parle d'une limitation de compétence (p. 250 : *Kompetenzbegrenzung*), DIETRICH croit que le ministère de Philippe n'est pas discrédité pour autant. L'hypothèse de DIETRICH se heurte au fait que c'est par l'imposition des mains d'Ananie, qui n'est pourtant pas du nombre des apôtres, que Paul recevra l'Esprit saint en 9,17-18.

à Éphèse des disciples qui n'avaient reçu que le baptême de Jean (19,1-5). Après l'intervention de Paul, ceux-ci « furent baptisés *au nom du Seigneur Jésus* (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ). Et, Paul leur ayant imposé les mains, l'Esprit saint vint sur eux » (19,5-6).

Que conclure de tout cela ? Étant donné le caractère exceptionnel des manifestations de l'Esprit après la prière de la communauté au ch. 4 et lors de la visite de Pierre chez Corneille au ch. 10, nous pouvons parler de deux cas hors normes. Cependant, dans les autres manifestations de l'Esprit racontées dans les Actes, une tendance se dessine. Alors qu'au début des Actes le don de l'Esprit semblait lié à la réception du baptême (2,38), peu à peu ce don devient lié au geste de l'imposition des mains, peu importe que celui-ci soit fait par les apôtres (8,17), par Ananie (9,17), ou par Paul (19,6), peu importe que celui-ci ait lieu avant (ch. 9), après (ch. 8), ou au moment même du baptême (ch. 19)[22].

Notons cependant que le rite de l'imposition des mains n'est pas uniquement lié au don de l'Esprit. Déjà Jésus, « imposant les mains à chacun [des malades qu'on lui conduisait,] les guérissait » (Lc 4,40). De même, pendant que Jésus « enseignait dans une des synagogues durant le sabbat » (13,10), il se trouva devant « une femme ayant un esprit de maladie depuis dix-huit ans » (13,11) ; « il lui imposa les mains. Et aussitôt elle se tint droite » (13,13)[23]. De plus, en Ac 6, l'imposition des mains est liée non pas au don de l'Esprit mais à l'inauguration d'un nouveau ministère, celui des Sept : « ils placèrent [ceux-ci] devant les apôtres et ayant prié ils leur imposèrent les mains » (6,6). Enfin, en Ac 13,3, on imposera les mains à Paul et Barnabé au moment où ils seront envoyés par l'Esprit en mission.

---

22 Pour DILLON, « Acts of the Apostles », p. 743, « Whether received after (19:6) or even before (10:47-48) the rite [of baptism], the holy Spirit operates only where there is communion with the apostles, who, as "witnesses of his resurrection" (1:22), certify the risen One's continued activity on earth ».

23 De même Paul, en Ac 28,8, guérira le père de Publius « ayant prié, [et] lui ayant imposé les mains ».

Simon le magicien (8,18-24)[24]

Une première lecture de la présentation que faisaient les v. 9-13 de Simon le magicien ne laissait pas vraiment entrevoir ce qui allait se produire dans l'épisode des v. 18-24. La prédication de Philippe avait opéré chez ce Simon un renversement majeur qui donnait à croire en une conversion véritable. Simon qui « se trouvait [...] exerçant la magie et émerveillant (ἐξιστάνων, du verbe ἐξίστημι) le peuple de Samarie » (v. 9), lui à qui tous s'attachaient « du fait que depuis longtemps il les émerveillait (ἐξεστακέναι, du verbe ἐξίστημι) par ses tours de magie » (v. 11), « lui aussi crut et, ayant été baptisé, il s'attachait à Philippe et en voyant les signes et les grands miracles qui arrivaient il était émerveillé (ἐξίστατο, du verbe ἐξίστημι) » (v. 13). Celui qui éblouissait était maintenant ébloui.

Pourtant, trois éléments pouvaient laisser un doute dans l'esprit du lecteur. Il y a d'abord l'utilisation du verbe ἐξίστημι pour désigner et la réaction des Samaritains à la magie de Simon et la réaction de Simon en face des signes et des grands miracles qui arrivaient par la main de Philippe. Par ce procédé, le narrateur « succeeds in creating the impression that Simon has interpreted the Christian signs as feats of "magic" like that which he himself performed. The reader is thereby encouraged to conclude that, although Simon did believe Philip, his motives for conversion were wrong »[25].

Ensuite, deuxième élément susceptible d'inquiéter le lecteur, Simon était « se disant être quelqu'un de grand » (v. 9 : λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν). Le seul autre personnage des Actes « disant être quelqu'un » (5,36 : λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν) est ce Theudas

---

24 Nous n'abordons pas ici la question du lien entre ce Simon et la gnose simonienne. Comme l'indique Charles Kingsley BARRETT, « Light on the Holy Spirit from Simon Magus (Acts 8,4-25) », dans KREMER (éditeur), *Les Actes des Apôtres*, p. 293, « Luke has given no hint that he is aware of any followers of Simon ».

25 Susan R. GARRETT, « Simon Magus (Acts 8:4-25) », dans *The Demise of the Devil. Magic and the Demonic in Luke's Writing*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, p. 69.

dont parlait Gamaliel. Or, cette prétention était fausse : « il fut tué et tous ceux qui étaient avec lui furent massacrés et réduits à rien » (5,36). De plus, et cela est plus important pour notre propos, cette attitude de Simon le magicien semble contraire à celle de Pierre opérant des signes et des prodiges. Dans son discours du chapitre 3, Pierre s'est empressé de préciser que la guérison de l'infirme de la Belle Porte n'était pas l'œuvre de sa propre puissance ou de sa piété (v. 12), mais bien l'œuvre du nom de Jésus (v. 16).

Enfin, le troisième élément inquiétant se trouve en 8,10. Le narrateur signale alors à propos de Simon le magicien qu'« À lui tous s'attachaient, du petit jusqu'au grand en disant : "Celui-ci est la Puissance de Dieu qui (est) appelée Grande" ». Le lecteur sait déjà que la Puissance du Très Haut c'est l'Esprit saint[26] et non Simon le magicien. De plus, ce qui émerveillait Simon, ce sont « les signes et les grands miracles qui arrivaient » (8,13) par la main de Philippe. Or, les paroles de Jésus en Lc 10,13[27] indiquent clairement que, si un tel émerveillement n'est pas accompagné par le repentir et la conversion, il n'est pas synonyme de foi[28]. Tout était donc déjà en place pour que surgisse une situation problématique au moment où l'Esprit se manifesterait chez les Samaritains.

C'est précisément ce qui arrive quand, pour la première fois dans les Actes, le don de l'Esprit est lié à l'imposition des mains. « Or Simon, ayant vu que l'Esprit était donné par l'imposition des mains des apôtres, leur apporta de l'argent en disant : "Donnez, à moi aussi, ce pouvoir afin que celui à qui j'imposerai les mains reçoive l'Esprit saint" » (Ac 8,18-19)[29]. « In having Simon make such an offer to Peter, Luke reinforces his earlier hint

---

26 Voir Lc 1,35 ; 24,49 ; Ac 1,8.

27 « Malheur à toi, Chorazeïn ! malheur à toi Bethsaïde ! car si les miracles accomplis chez vous l'avaient été à Tyr et à Sidon, depuis longtemps, assises sur le sac et la cendre, elles auraient fait pénitence ».

28 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 90, note 23.

29 Schuyler BROWN, « Simon Magus (Acts 8,9-24) », dans *Apostasy and Perseverance*, p. 110, note que « The wording of [Simon's] request, δότε καμοὶ τὴν ἐξουσίαν ταύτην (8,19), parallels the devil's promise to Jesus in the desert : σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν (Lk 4,6) ».

that Simon mistakenly regarded the Christian leaders as magicians like himself »[30]. Simon interprète comme un pouvoir lié à la personne des apôtres ce qui en fait est un don de Dieu obtenu par la prière. Or, nous l'avons dit, ce ne sont pas les apôtres, mais Dieu lui-même qui donne l'Esprit. Ce ne sont pas les apôtres qui ont pouvoir sur l'Esprit, ils n'ont pas d'autorité sur lui. C'est plutôt l'Esprit qui manifeste son pouvoir à travers eux. Les apôtres n'ont pas de pouvoir à transmettre.

D'ailleurs l'Esprit saint n'est pas à vendre[31]. L'épisode d'Ananie et de Saphire a montré qu'il était risqué de mentir à l'Esprit en matière d'argent. Prétendre l'acheter et le garder en son pouvoir est une offense tout aussi grave. La réponse des apôtres l'indique bien : « Pierre lui dit : "Que ton argent, avec toi, aille à sa perte puisque tu as pensé acquérir le don de Dieu à prix d'argent. Il n'y a pour toi ni part, ni héritage (κλῆρος) en cette affaire (ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ)[32] car ton cœur n'est pas droit devant Dieu » (8,20-21).

---

30 GARRETT, « Simon Magus (Acts 8:4-25) », p. 70. Dans la même ligne que GARRETT, Florent HEINTZ, *Simon « le magicien », Actes 9,5-25 et l'accusation de magie contre les prophètes thaumaturges de l'Antiquité* (Cahiers de la Revue biblique, 39), Paris, Gabalda, 1997, p. 126, croit que « l'offre de Simon implique que le pouvoir *(exousia)* de donner l'Esprit par l'imposition des mains est rabaissé au niveau d'une formule magique sujette à transactions ».

31 Selon BARRETT, « Light on the Holy Spirit from Simon Magus (Acts 8,4-25) », p. 288, « If he [Simon] was willing to pay money for the power of conferring the Spirit by the imposition of hands, he would certainly intend to charge for the commodity when he passed it on ».

32 Selon S. BROWN, *Apostasy and Perseverance*, p. 111, cette expression ne se réfère pas seulement au pouvoir de transmettre l'Esprit, mais au don même de l'Esprit : « Simon's worldly mentality prevents him both from the gift of the spirit and from a share in the apostolic ἐξουσία (v. 21) ». Mais, comme l'indique DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 254, « Zwar wird nicht erkennbar, ob sich die δωρεὰ τοῦ θεοῦ auf die Fähigkeit, des Geist zu verleihen, oder auf das Pneuma selber bezieht, aber diesem Unterschied wird kein allzugroßes Gewicht beizumessen sein, da unbestreitbar die δωρεὰ mit dem Geist als zusammengehörig bezichnet werden muß ». Cependant, dans la même ligne que BROWN, voir DUNN, « The Riddle of Samaria », p. 67, note 44 ; et J. Duncan M. DERRETT, « Simon Magus (Act 8,9-24) », dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 73 (1982), p. 53, qui écrit : « Simon, [who] apparently [was] not amongst recipients [of the Spirit], had lost his cultic preeminence (so Stählin) ». Selon BROWN, ce serait même la raison pour laquelle la sentence de mort proclamée par Pierre au v. 20 n'est pas accomplie : « The fact that Simon, unlike the other Samaritans, did not receive the gift of the spirit as the necessary supplement to baptism with water constitutes a certain exculpation, so that his sin can still be forgiven ». Dans la même ligne que BROWN, voir KISTEMAKER, *Exposition of the Acts of the Apostles*, p. 306. Nous ne pouvons être en accord avec BROWN et KISTEMAKER sur ce point puisque le v. 8,17 semble indiquer qu'aucun Samaritain n'a été exclu du don de l'Esprit : « ils *leur* imposaient les mains et *ils* recevaient l'Esprit saint ». C'est aussi ce que croit BARRETT, *Commentary on the Acts of the Apostles. Volume 1*, p. 413 : « There is nothing to suggest that

À Saphire, Pierre avait déclaré : « Voici à la porte les pieds de ceux qui ont enseveli ton mari et ils t'emporteront » (5,9). Et sa parole avait une force prophétique : « Elle tomba aussitôt à ses pieds et elle expira » (5,10). Tel ne semble pas être le cas ici. Selon Derrett, en parlant ainsi à Simon le magicien, « Peter does not act judicially, nor is this a sentence. He performs the pious Jew's duty (Lev 19,17) to *rebuke* one who sins and to *warn* one who is about to commit an offence »[33]. Deux éléments plaident en faveur de cette hypothèse. D'abord, alors que pour annoncer la mort imminente de Saphire Pierre avait utilisé l'indicatif futur actif du verbe ἐκφέρω, ici il emploie l'optatif présent actif de εἰμί. C'est donc un souhait qu'il formule[34] et non une prophétie qui doit se réaliser à tout prix. Ensuite, ce qui doit périr d'abord ce n'est pas Simon lui-même, mais bien son argent.

Il importe d'ailleurs de noter que ce souhait de Pierre est accompagné d'une invitation au repentir[35] et à la prière : « Repens-toi donc de cette tienne malice et prie le Seigneur ; peut-être te sera pardonnée la pensée de ton cœur » (8,22). Comme nous l'avons dit plus haut, le repentir c'est précisément ce qui manquait à Simon dans la description que faisait de lui le narrateur en 8,9-13. Refuser de se convertir, c'est choisir la mort[36]. Une possibilité de pardon est offerte à Simon, malgré la parole de Jésus en Lc 12,10 : « à celui qui aura blasphémé contre le Saint Esprit (cela) ne lui sera pas remis ». C'est donc dire que son péché n'en est pas un de blasphème contre l'Esprit[37]. Il s'agit tout de même d'un péché grave, comme en témoigne la fin de l'intervention de Pierre à l'endroit de Simon : « Car je vois que tu es dans l'amertume du fiel (εἰς [...] χολὴν πικρίας) et le lien de l'iniquité

Simon was omitted in the laying on of hands ; yet his behaviour is not consistent with possession of the Spirit ». Dans la même ligne, voir HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 304.

33 DERRETT, « Simon Magus (Act 8,9-24) », p. 65.

34 Voir ZERWICK, *Biblical Greek Illustrated by Examples*, § 355 ; JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, p. 148.

35 Pour DUPONT, « Repentir et conversion d'après les Actes des apôtres », p. 155, « Les reproches de Pierre, extrêmement vifs, visent à provoquer en Simon le repentir nécessaire au pardon ».

36 Voir Lc 13,3.5 : « si vous ne faites pas pénitence (μετανοῆτε), vous périrez ».

37 Cependant, Schuyler BROWN, *Apostasy and Perseverance*, p. 111, n'est pas de cet avis : « To offer money for a share in the apostolic office, which can be received only as a free gift of God (cf. 20,28), is to blaspheme both the spirit and the office as well ».

(σύνδεσμον ἀδικίας) » (8,23)[38]. L'ἀδικία peut en effet conduire à l'impossibilité d'être sauvé à la fin des temps (voir Lc 13,27). Elle permet de voir un autre lien entre Simon le magicien et Judas, qui utilisa « le salaire de l'iniquité » (Ac 1,18 : ἐκ μισθοῦ τῆς ἀδικίας) pour acheter un champ.

Simon semble accepter l'invitation au repentir qui lui est faite[39]. Il invite même les apôtres à s'associer à lui dans son effort : « Or répondant, Simon dit : "Priez, vous, pour moi vers le Seigneur afin que rien n'arrive sur moi de ce que vous avez dit" » (8,24)[40]. « En reconnaissant qu'il a besoin du pardon de Dieu, Simon avoue implicitement sa faute et [...] il se repent de son acte »[41]. « Il est vrai qu'aucune réponse affirmative ne lui est fournie, mais Pierre avait dit précédemment (8,22) que son pardon était possible s'il le demandait sincèrement à Dieu. [...] Le récit des Actes laisse [donc] la porte ouverte à une

---

38 Bien que HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 305, croie que ces expressions ne sont pas des citations de l'AT, mais de simples « metaphors of the state of sin », GARRETT, « Simon Magus (Acts 8:4-25) », p. 71, voit dans l'expression χολή πικρίας une allusion à LXX Dt 29,17 (TM 29,18), « a curse against those who disobey the covenant by committing idolatry ». De plus, toujours selon GARRETT, « The expression [σύνδεσμος ἀδικίας] is an allusion to Isa. 58:6 ». Pour une critique de la position de GARRETT à cet égard, voir HEINTZ, *Simon « le magicien »*, p. 19-20.

39 Comme l'indiquent CADBURY - LAKE, *English Translation and Commentary*, p. 95, « it is likely that the author of Acts included the story of Simon as a notable convert rather than an opponent to Christianity. Otherwise he would have narrated not only the apostle's threat, but also its fulfilment, as he did in the stories of Ananias and Elymas ». De même, pour FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 401, « the episode ends with his [Simon's] repentance ». Dans la même ligne, voir HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 305. Cependant, telle n'est pas l'interprétation qu'offre James Montgomery BOICE, *Acts. An Expositional Commentary*, Grand Rapids, Baker Books, 1997, p. 138, du v. 24 : « Peter had told Simon to pray. He was to repent of his wickedness and pray to God. So when Simon replied by saying, "Pray for me," he was not being pious at all but rather disobedient ». Selon nous, demander à Pierre et Jean de prier n'équivaut pas à refuser de prier soi-même. Dans la même ligne que BOICE, voir PERKINS, *Peter : Apostle for the Whole Church*, p. 91.

40 En D 614 *pc* gig r sy^{h**} mae, Simon commence par dire : παρακαλῶ, « je (vous) prie ». D ajoute à la fin de ce verset ὃς πολλὰ κλαίων οὐ διελίμπανεν, que DELEBECQUE, *Les deux Actes des Apôtres*, p. 62, rend ainsi : « ce Simon qui ne cessait de pleurer abondamment ». Comme l'indique METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 314, « The addition gives the suggestion that Simon's tears are of remorse and perhaps of repentance ». Mais selon GARRETT, « Simon Magus (Acts 8:4-25) », p. 72, dans ce verset, « there is no unequivocal sign of [...] repentance. If original, the western text's reading [...] could perhaps be taken as such a sign, but since elsewhere in Luke-Acts "weeping" usually accompanies personal distress or sorrow rather than repentance, this interpretation is open to question ».

41 HEINTZ, *Simon « le magicien »*, p. 141.

réconciliation »[42]. Le narrateur, il est vrai, ne raconte pas le repentir de Simon, mais il invite, nous semble-t-il, son lecteur à interpréter en ce sens l'ellipse *(gap)* en face de laquelle il le place.

Retour de Pierre et Jean à Jérusalem (8,25)

Le narrateur ne raconte pas ce qu'il advint de Simon, pas plus que la réponse des apôtres à la requête de ce dernier. Il revient plutôt au programme narratif qui envoyait Pierre et Jean en Samarie. Une fois l'Esprit donné aux Samaritains par l'entremise de leur prière et de l'imposition des mains, « Eux donc, ayant attesté et parlé la parole du Seigneur, revinrent à Jérusalem et ils évangélisaient beaucoup de bourgs de Samaritains » (8,25).

Ce commentaire de conclusion du narrateur vient confirmer notre enquête sur les versets 14-17. Nous avions vu dans la démarche de Pierre et Jean mandatés par les autres apôtres un souci pour que la parole de Dieu accueillie par les Samaritains ne se perde pas. Quand il résume l'activité des deux apôtres en Samarie, le narrateur précise qu'ils y ont « attesté et parlé la parole du Seigneur » (8,25). Et si, dans la trame des Actes, l'initiative de la mission chez les Samaritains revient à Philippe, son développement s'accomplit sous l'égide de Pierre et de Jean : « ils évangélisaient beaucoup de bourgs de Samaritains » (8,25). Ce faisant, ils renouaient avec la mission que Jésus avait confiée aux douze apôtres en Lc 9 : alors, « partant, ils allaient par les villages évangélisant » (v. 6). Ils renouaient aussi avec la mission qu'il leur avait confiée en Ac 1,8. La dernière fois qu'ils ont marché en direction de Jérusalem, Pierre et Jean marchaient à la suite de Jésus et ils se heurtaient à la résistance des Samaritains. Guidés par l'Esprit que leur a donné le Ressuscité, ils ont maintenant su

---

42 Marc LODS, « Argent et magie dans le livre des Actes », dans *Positions luthériennes*, 28 (1980), p. 290. DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 252 et 255, pense aussi que Luc laisse ici la porte ouverte pour un possible repentir.

dépasser cette résistance initiale, partager le don de l'Esprit avec les Samaritains, et ainsi enraciner profondément la Parole en terre samaritaine.

Le rôle de 8,4-25 dans la trame des Actes

En racontant l'évangélisation de la Samarie par Philippe, le narrateur indique clairement l'accomplissement d'une étape importante du programme établi par Jésus en Ac 1,8. Ce qui étonne c'est que ce soit Philippe, un des Sept, qui en soit l'initiateur. Mais, très tôt, les apôtres s'associent à l'œuvre de Philippe en Samarie. Ils délèguent Pierre et Jean sur les lieux. Leur mission cadre bien avec les priorités apostoliques définies en Ac 6 : le service de la Parole et celui de la prière. C'est dans la ligne de ce double service que leur envoi en Samarie doit être interprété. Cela signifie, entre autres, qu'il faut éviter deux pistes d'interprétation qui nous semblent contraires à ce que propose le texte.

La première piste à éviter est celle du pouvoir. Aucun élément du texte n'invite le lecteur à le lire dans la ligne d'un pouvoir des apôtres (représentés par Pierre et Jean) plus grand que celui des Sept (représentés par Philippe)[43]. Déjà en 1973, Jacques Dupont faisait une mise en garde contre ce type de lecture :

> Pour que les chrétiens convertis par Philippe en Samarie reçoivent l'Esprit, il faut que les Apôtres de Jérusalem envoient Pierre et Jean pour leur imposer les mains. Nous comprenons spontanément que les Apôtres jouissaient d'un pouvoir particulier, que Philippe ne possédait pas. C'est précisément ainsi que l'entend Simon le magicien [...]. [Mais] Simon se trompe [...][44].

Il ne s'agit donc pas pour Pierre et Jean de contrôler le ministère d'un missionnaire qui ne fait pas partie du collège des Douze, de montrer qu'ils possèdent un pouvoir supérieur au

---

43 C'est pourtant la conclusion à laquelle arrive HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 304 : « It is *Peter and John* who put the seal on the conversion, by praying for the descent of the Holy Spirit. So, in retrospect, Philip's success in the mission is minimized : the most important factor was beyond his powers ».

44 Jacques DUPONT, « Les ministères de l'Église naissante dans les Actes des apôtres », dans EN COLLABORATION, *Ministères et célébration de l'Eucharistie* (Studia Anselmiana, 61 = Sacramentum, 1), Roma, Editrice Anselmiana, 1973, p. 97.

sien, mais bien d'assurer un service de la Parole, de prier pour que les Samaritains reçoivent l'Esprit et qu'ainsi la parole de Dieu semée par Philippe prenne fermement racine en terre samaritaine. Il vaut mieux parler de communion entre les apôtres et Philippe :

> The acts of praying and laying on of hands performed by the visiting apostles in 8.15, 17 may [...] be viewed as gesture of solidarity (cf. 6.6) as well as catalysts of the Spirit's outpouring. The two representatives of the Twelve proffer the hand of fellowship both to the outcast Samaritans and (implicitly) to Philip, the architect of the Samaritan mission who himself had been recently estranged from Jerusalem[45].

Cependant, pour Spencer, les apôtres demeurent légèrement supérieurs à Philippe et aux Sept. Selon cet auteur, le fait que Philippe disparaisse complètement de la scène au moment où Pierre et Jean occupent l'avant-plan (v. 14-25) s'explique par « an established Lukan pattern [...] a forerunner-culminator model particularly associated with the rituals of water-baptism and Spirit-baptism (Lk. 3.16-18 ; Acts 1.5 ; cf. 11.16) »[46]. Ce modèle apparaîtrait d'abord pour décrire le lien entre Jean Baptiste et Jésus :

> As John paves the way for the Spirit-baptizing Jesus through his ministry of proclamation and water-baptism, so Philip similarly prepares for Peter's Spirit imparting mission to the Samaritans and Gentiles. [...] As with John and Jesus in Luke 1-2, Philip and Peter in Acts 8-11 may be viewed as knit together in a pattern of 'climatic parallelism', a pattern which admits a certain distinction of importance ('climatic') between two figures, but not at the expense of their basic unity and comparability ('parallelism')[47].

Bien qu'intéressante, cette hypothèse de Spencer nous semble difficile à soutenir. Selon lui, « just as Jesus receives the Spirit while he is praying at a point in time after his baptism in water [...] (Lk. 3.18-22), so the Samaritans receive the Spirit in answer to Peter's praying on an occasion following their baptism with water [...] (Acts 8.14-17) »[48]. Mais la prière de Jésus a pour effet la descente de l'Esprit sur celui qui prie, tandis que la prière de

---

45 SPENCER, *The Portrait of Philip in Acts*, p. 219.
46 SPENCER, *Acts*, p. 87.
47 SPENCER, *The Portrait of Philip in Acts*, p. 232.
48 SPENCER, *The Portrait of Philip in Acts*, p. 231.

Pierre et de Jean a pour effet la descente de l'Esprit non sur les priants, mais bien sur ceux pour qui ils prient. Une autre différence importante doit être notée. Jean Baptiste disparaît effectivement de la scène en Lc 3,20, avant même que le narrateur révèle au lecteur que Jésus a été baptisé (3,21). Il ne resurgit que furtivement comme protagoniste au ch. 7 alors qu'il envoie deux de ses disciples « au Seigneur, disant : "Es-tu celui qui vient, ou (en) attendons-nous un autre ? » (v. 19). À l'opposé, dans la trame d'Ac 8, Philippe est le personnage principal de l'épisode de l'eunuque éthiopien (v. 26-40) qui suit immédiatement celui de l'évangélisation de la Samarie.

Nous ne pouvons donc pas voir dans le rapport qu'il y a entre Jean Baptiste et Jésus le paradigme du rapport entre Philippe et les apôtres, dont Pierre. Notons toutefois, en accord avec Spencer, que la raison pour laquelle la venue de l'Esprit sur les Samaritains ne coïncide pas avec leur baptême peut difficilement être une lacune dans la prédication de Philippe. Comme le signale Krodel, « The same Greek verb for preaching (*euangelizesthai*) describes the activity of the expelled Christians (v. 4), of Philip (v. 12) and of the apostles (v. 25) and indicates that it was not faulty preaching by Philip which caused the delay of the Spirit's coming upon the Samaritans »[49].

Dans la ligne d'une confrontation entre le pouvoir des apôtres et celui des Sept, une autre interprétation d'Ac 8,4-25 ne nous paraît pas acceptable. La grande majorité des commentateurs insistent sur la haine réciproque que se vouaient alors Juifs et Samaritains. Il serait facile de conclure de ce fait historique que l'intervention autoritaire des apôtres était nécessaire pour que les Samaritains soient pleinement accueillis au sein de l'Église, alors

---

49 KRODEL, *Acts*, p. 161. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 104, signale que « Philip's mission of preaching and healing is described in ways that suggest its similarity with the mission of Jesus and the apostles ».

uniquement constituée de Juifs[50]. La simple autorité de Philippe n'y aurait pas suffi. Mais le texte ne va pas dans ce sens.

Nous avons déjà relevé l'ironie du narrateur. Alors qu'en Lc 9,54, Jean demandait à Jésus de pouvoir faire descendre le feu du ciel pour consumer les Samaritains, il est maintenant envoyé avec Pierre par les autres apôtres afin que descende sur les Samaritains un autre feu venu du ciel, le feu de l'Esprit[51]. Mais la demande de Jean en Lc 9,54 était motivée, non par la haine viscérale opposant Juifs et Samaritains, mais bien par le refus des Samaritains d'accueillir Jésus « parce que sa face partait à Jérusalem » (9,53).

Il est vrai, comme le signale Dunn, que la foi des Samaritains qui conduit Philippe à les baptiser semble quelque peu défaillante :

> they 'believed Philip' [8,12 : ἐπίστευσαν τῷ Φιλίππῳ] is an unusual formulation. Normally Luke would say 'they believed (on/in) the Lord/God' (5.14 ; 9.42 ; 10.43 ; 11.17 ; 16.31, 34 ; 18.8). That faith was directed to Philip is exceptional and may be Luke's way of signalling that all was not right with the Samaritans' response[52].

Mais cela n'est pas en lien avec le fait que les Samaritains « erano considerati dai giudei come eretici o scismatici e, sotto l'aspetto religioso, equiparati ai pagani, perché non riconoscevano il legittimo luogo di culto, il tempio di Gerusalemme, né osservavano tutte le

---

50 C'est un peu dans cette direction que va HARRISON, *Interpreting Acts*, p. 146, lorsqu'il écrit : « The delay in granting the Spirit as well as the conveyance of the Spirit through apostles from the Jerusalem church was a warning that there must be no thought of perpetuating the old antagonism between Jews and Samaritans within the church ». Dans la même veine, WILLIAMS, *Acts*, p. 142, écrit : « Without a clear connecting link between the church in Samaria and that in Jerusalem, the schism that had for so long plagued Jewish-Samaritan relations might well have been carried over into the church. There could easily have been Jewish Christians who would "have nothing to do" with Samaritan Christians (cf. John 4:9) had not something like this united the work of Philip with that of the Jerusalem apostles ». Pour WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 287, « the Spirit has been *withheld* until the apostles came down from Jerusalem to see the genuineness of the work in Samaria [...] because of the long-standing antipathy and hostilities between Jews and Samaritans ». Voir aussi DUNN, « The Riddle of Samaria », p. 67-68.

51 Voir ci-dessus p. 378.

52 DUNN, *The Acts of the Apostles*, p. 110. Voir aussi DUNN, « The Riddle of Samaria », p. 65 : « when πιστεύειν governs a dative object (except perhaps κύριος or θεός) it signifies intellectual assent to a statement or proposition, rather than commitment to God (24.14 ; 26.17) ».

minute prescrizioni legali »[53]. Nous l'avons dit, les Samaritains sont généralement présentés sous un jour favorable dans l'œuvre de Luc (voir Lc 10,29-37 ; 17,16). Comme le signale Witherington, « Luke clearly does not see Samaritans as just like Judean or Galilean Jews. [...] They are viewed as ethnically strange and religiously rather heterodox, but not simply as pagans or gentiles »[54]. Il est donc peu probable que le narrateur veuille insister sur ce qui sépare les Samaritains des Juifs.

Le narrateur n'insiste donc pas sur la supériorité du pouvoir des apôtres par rapport à celui de Philippe. Il n'insiste pas non plus sur le différend religieux séparant Juifs et Samaritains, un différend si fort qu'il nécessiterait l'intervention des apôtres pour être surpassé au sein de l'Église. Ce sur quoi il insiste, c'est sur l'accomplissement d'une étape importante dans le mandat confié par Jésus en Ac 1,8 ainsi que sur la supériorité victorieuse de l'expérience chrétienne par rapport au monde magique qui émerveillait tant les Samaritains. « Taken as a whole, 8:5-25 speaks about the defeat of a magical view of the gospel and the Holy Spirit »[55]. Cet épisode enseigne donc, « by its contrast with the magic arts of Simon, that the gift of the Spirit and what can be accomplished by the Spirit's power have nothing to do with magic »[56]. Le thème a déjà surgi en Ac 3 (v. 12) et reviendra en 13,6 avec Bar-Jesus/Elymas, en 16,16-18 avec l'esclave possédée par un esprit divinatoire, et en 19,19 avec les exorcistes d'Éphèse.

L'évolution de la figure de Pierre en Ac 8

En quoi la figure de Pierre évolue-t-elle dans ce contexte ? Nous voulons relever cinq éléments. D'abord, notons que Pierre est ici délégué avec Jean par les autres apôtres. Bien qu'il ait souvent agi comme leader et porte-parole du groupe des Douze, Pierre demeure un

---

53 FABRIS, *Atti degli Apostoli*, p. 252.
54 WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 280.
55 TALBERT, *Reading Acts*, p. 83.
56 FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 401.

parmi ses pairs. C'est le collège des apôtres qui l'envoie avec Jean tout comme Jésus l'avait fait de son vivant. Or, comme le signale Harrison, « The fact that he was sent to Samaria suggests that he had no preeminence of position, despite his leadership in the church »[57]. Nous reviendrons sur cet aspect de la figure de Pierre en interprétant son retour à Jérusalem au lendemain de la conversion de Corneille en 11,1-18.

En second lieu, notons que la parole de Jésus en Ac 1,8 pouvait laisser croire qu'à titre de témoins les apôtres, dont Pierre, seraient les initiateurs de chacune des phases de l'évangélisation : « à Jérusalem, et dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités du monde ». Or, après avoir été le moteur de la première phase du témoignage à Jérusalem, Pierre et les autres apôtres ne seront pas les initiateurs des autres étapes de la mission confiée par Jésus :

> From this point on the apostles must repeatedly catch up with a mission that is sparked by other persons and other forces. This shift does not make the apostles unimportant. They become the stabilizing, verifying, and unifying elements in a mission that moves to new areas and groups without their planning or control[58].

Troisième observation : en venant vérifier ce qu'a accompli Philippe en Samarie, Pierre et Jean n'agissent pas comme des juges. Comme le signale Prete,

> l'invio dei due apostoli in Samaria non ha lo scopo di stabilire l'autorità gerarchica degli apostoli, né ha il fine di presentare gli apostoli come ispettori dell'ortodossia della nuova comunità cristiana, ma afferma la comunione (*koinonia*) che contraddistingue la Chiesa fondata dagli apostoli[59].

Ce ne sont pas Pierre et Jean qui donnent une sanction positive à l'entreprise d'évangélisation de l'un des Sept. Ils prient et, en réponse à cette prière, Dieu donne l'Esprit aux Samaritains. La sanction ultime vient donc de Dieu lui-même. La descente de

---

57 HARRISON, *Interpreting Acts*, p. 146.
58 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 102.
59 Benedetto PRETE, « La Pentecoste sui samaritani (*At* 8,14-17) », dans *Divus Thomas*, 23 (1999), p. 141.

l'Esprit sur les nouveaux baptisés devient un signe d'approbation divine pour les Samaritains, pour Philippe, mais aussi pour les apôtres eux-mêmes. En donnant son Esprit, Dieu montre à tous qu'il approuve cette nouvelle phase du témoignage et de la mission même si elle ne relève pas de l'initiative de ceux que Jésus a officiellement désignés comme témoins. En allant imposer les mains aux Samaritains, Pierre, accompagné de Jean, continue de se montrer un témoin docile aux signes que Dieu envoie à son Église. « The apostle's willingness to lay their hands on the Samaritans show that they [...] are open to the possibility that God is already at work among a new group »[60].

Quatrième aspect de l'évolution de la figure de Pierre en Ac 8 : tout comme la première Pentecôte avait marqué le coup d'envoi de la mission de Pierre et des apôtres, ce que Gourgues[61] appelle à la suite de Dietrich[62] la « Pentecôte des Samaritains » marque la reprise de l'activité missionnaire de Pierre et des apôtres. Pendant que ceux qui avaient été dispersés par la persécution au lendemain du martyre d'Étienne « passèrent en annonçant la Parole » (8,4), les Douze demeurèrent dans la ville sainte, « trying to maintain Jesus' claim on Jerusalem »[63]. Mais voilà que, envoyés par les autres apôtres en Samarie, Pierre et Jean reconnaissent la descente de l'Esprit comme un signe que Dieu leur fait et cela les pousse à renouer avec leur mission première. En retournant à Jérusalem, ils s'associent à la mission de Philippe : « ils évangélisaient beaucoup de bourgs de Samaritains » (8,25).

Enfin, en cinquième lieu, nous notons que Pierre continue d'être fidèle à sa mission d'affermir ses frères (Lc 22,32). En priant avec Jean pour que descende l'Esprit saint, il affermit Philippe dans sa mission d'évangélisateur et il fortifie la foi toute récente des

---

60 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 105.

61 Voir Michel GOURGUES, *Mission et communauté (Actes des Apôtres 1-12)* (Cahiers Évangile, 60), Paris, Cerf, 1987, p. 28-31 : « La "Pentecôte des Samaritains" ou l'expansion en Judée et en Samarie (8,5-25) ».

62 Voir DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 256.

63 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 104.

Samaritains. Dans sa confrontation avec Simon le magicien, Pierre, comme c'était le cas avec Ananie et Saphire, se fait le défenseur de l'orthodoxie et de l'orthopraxie, surtout en ce qui a trait à l'Esprit. Mais il a cette fois le temps d'inviter Simon à la conversion. Ayant cru et ayant été baptisé, Simon le magicien est devenu un frère que Pierre se doit d'affermir. Pierre est même invité par le pécheur repentant qu'est Simon à rendre possible cette conversion et ce repentir par l'intercession de sa prière apostolique. Mais Pierre n'est pas le seul à recevoir la demande de prière de la part de Simon, c'est une demande qui est formulée au pluriel et qui s'adresse donc à Pierre *et* à Jean : « *Priez, vous* (δεήθητε ὑμεῖς), [...] afin que rien n'arrive sur moi de ce que *vous avez dit* (ὧν εἰρήκατε) » (8,24).

B. Pierre de Jérusalem à Joppé (Ac 9,32-43)

Contexte antérieur

Une fois Pierre et Jean retournés à Jérusalem, Philippe poursuit sa route, non plus en Samarie, mais en Judée, « sur la route qui descend de Jérusalem à Gaza » (8,26). Après sa rencontre avec l'eunuque éthiopien (8,27-35) et le baptême de celui-ci (8,36-38), « l'Esprit du Seigneur enleva Philippe [... qui] se trouva à Azot. Et en passant, il évangélisait toutes les villes jusqu'à ce qu'il vînt à Césarée » (8,39-40). Celui qui avait initié les Samaritains à la foi en Jésus Christ achève ainsi sa course évangélisatrice dans la ville même où Pierre rencontrera Corneille. Mais Philippe n'interviendra pas dans la conversion de ce dernier. Le lecteur ne le retrouvera qu'en 21,8, au moment où Paul et ses compagnons de voyage viennent à Césarée et entrent « dans la maison de Philippe l'évangéliste, qui était l'un des Sept ».

L'arrivée de Philippe à Césarée marque la fin de son activité missionnaire et la fin d'Ac 8. Les trente premiers versets d'Ac 9 sont consacrés à Saul, le futur Paul. Le personnage qui va dominer la seconde moitié des Actes a d'abord été mentionné en lien avec le martyre

d'Étienne : « les témoins avaient déposé leurs manteaux aux pieds d'un jeune homme appelé Saul, et ils lapidaient Étienne » (7,58-59). « Quant à Saul, il approuvait son meurtre » (8,1). Un chapitre plus loin, le lecteur apprend que « Saul, respirant encore menaces et meurtre contre les disciples du Seigneur, s'approchant du grand Prêtre, lui demanda des lettres pour Damas [...] » (9,1-2). Ainsi commence le premier récit de la conversion de Paul. Une analyse de ce récit déborderait largement les cadres de notre étude. C'est pourquoi nous nous limiterons à trois remarques susceptibles d'aider notre compréhension des prochains épisodes des Actes concernant Pierre.

Notre première remarque concernera les limites du récit de la conversion de Paul. La plupart des commentateurs croient que ce récit se termine au v. 19a : « Et ayant pris de la nourriture, il [Saul] se trouva fortifié »[64]. Mais, comme l'indique Marguerat,

> the only thing that speaks for it [this cutting of the text] is a slight break between 9.19a and 19b (ἐγένετο δὲ), whereas 9.31 represents a much greater break, through the insertion of a narrative summary and the disappearance of the character Saul from the narrative until 11.25. But especially, the sequence 9.1-30 is clearly identifiable by the inclusion effect orchestrated by the narrator between 9.1-2 and 9.26-30 : (a) the journey from Jerusalem to Damascus (9.1) reverses into a flight from Damascus to Jerusalem (9.26) ; (b) Saul the persecutor (9.1) becomes Saul the persecuted one (9.29) ; (c) the enemy of the Way (9.2) speaks in the name of the Lord (9.27-28) ; (d) the murderous desire towards Christians (9.1) is reversed into a brotherly relationship (9.30)[65].

La récit de la conversion de Paul ne se termine donc pas à Damas mais à Jérusalem[66]. Dans ce récit, Paul fait un aller-retour Jérusalem-Damas, Damas-Jérusalem.

---

64 C'est, entre autres, la division proposée par la *Bible de Jérusalem* et par la *TOB*.

65 Daniel MARGUERAT, « Saul's Conversion (Acts 9, 22, 26) and the Multiplication of Narrative in Acts », dans Christopher Mark TUCKETT (éditeur), *Luke's Literary Achievement. Collected Essays* (Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series, 116), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, p. 135, note 23.

66 Notons au passage que, après son retour à Jérusalem, Paul rencontre les apôtres (9,27-28). Cependant, comme c'était le cas pour la création du ministère des Sept en Ac 6 (voir ci-dessus, chapitre 5, p. 369-370), Pierre n'est alors présent qu'implicitement, il n'est pas nommé explicitement.

Or, deuxième remarque, c'est le même genre d'aller-retour, en direction opposée, que fera Pierre entre 9,32 et 11,18. En 8,25, le narrateur a précisé que Pierre et Jean « revinrent à Jérusalem ». Pierre réapparaît en 9,32 ayant déjà quitté Jérusalem : « Or il arriva (que) Pierre, passant partout, descendit aussi chez les saints qui habitaient à Lydda ». En 9,39, il passera de Lydda à Joppé où « il resta beaucoup de jours [...] chez un certain Simon, un corroyeur » (9,43). En 10,23 il quittera Joppé et en 10,24 « il entra à Césarée ». Après y être resté quelques jours (10,48), « Pierre monta à Jérusalem » (11,2). Tout comme Paul, Pierre fait un aller-retour : de Jérusalem à Césarée en passant par Lydda et Joppé, et directement de Césarée à Jérusalem[67].

Enfin, troisième remarque, non seulement Paul et Pierre font-ils à tour de rôle un voyage qui les conduit de Jérusalem à Jérusalem, mais on peut voir entre les deux parcours une certaine similarité[68]. Les auteurs parlent souvent d'Ac 9 comme du récit de la vocation de Paul. Mais les v. 3-9, qui racontent la rencontre du Seigneur avec Paul sur la route de Damas, ne correspondent pas à la forme littéraire « vocation », mais plutôt à celle d'une « épiphanie ». Par contre, les v. 10-16, où le Seigneur parle à Ananie dans une vision, ressemblent plus à un récit de vocation. Comme l'indique Marguerat,

> The dialogue with Ananias is a prophetic call account. It obeys the typical structure of the call account as it comes out of Old Testament narratives according to Norman Habel's study. Habel identifies six motifs that make up the structure of a prophetic call account : 1. divine confrontation ; 2. introductory word ; 3. commission ; 4. objection ; 5. reassurance ; 6. sign. The dialogue with Ananias satisfies the first five motifs (1, v. 10a ; 2, v. 10b ; 3, vv. 11-12 ; 4, vv. 13-14 ; 5, vv. 15-16) ; the sixth element is lacking. One should especially note that whereas Saul receives a purely passive role in this

---

67 C'est aussi ce que fait remarquer DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 256-258.

68 C'est ce que signale Jean-Noël ALETTI, *Quand Luc raconte. Le récit comme théologie* (Lire la Bible, 115), Paris, Cerf, 1998, p. 42 : « En chacun des épisodes, la divinité apparaît d'abord à une personne qui ne croit pas encore en Jésus Christ, ensuite à un disciple du Christ, lequel commence par résister à ce que le ciel lui propose [...] ». Voir aussi DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 258-262 ; MUSSNER, *Petrus und Paulus*, p. 30-32.

> operation, Ananias on the contrary is instituted as a *mediator* in the refashioning of Pauline identity[69].

Il est incontestable qu'Ac 9,1-30 marque un renversement, une conversion pour Paul. Le persécuteur du salut devient persécuté à cause du salut qu'il proclame. Mais Paul n'est pas le seul appelé à se convertir. Ananie, qui représente les disciples de Damas et par le fait même toute l'Église, est autant appelé à se tourner vers Paul pour le voir autrement que Paul est appelé à se tourner vers le Christ pour le voir autrement. Si le Christ triomphe du persécuteur sans trop de difficulté, il rencontre plus de résistance chez les siens. Il en sera de même pendant le voyage de Pierre que le narrateur racontera immédiatement après qu'il aura constaté la paix dont jouissait l'Église « par toute la Judée et la Galilée et la Samarie » (9,31). Il y sera autant question de la conversion de Corneille que de celle de Pierre et de toute l'Église qui, tout comme Ananie a résisté à l'appel de Paul de la part du Seigneur, résistera à l'accueil des gentils au cœur de la communauté des sauvés. Ces remarques étant faites, il est temps d'amorcer la lecture du récit de ce voyage de Pierre.

Première étape : Lydda (Ac 9,32-35)

« Or il arriva (que) Pierre, passant partout, descendit aussi chez les saints qui habitaient à Lydda » (9,32). C'est la seconde fois que le narrateur, dans la trame des Actes, présente Pierre hors de Jérusalem. Mais, contrairement au voyage qu'il a fait en Samarie en Ac 8, Pierre est seul et le narrateur ne précise pas qu'il est mandaté par quiconque. De fait, le motif de ses déplacements n'est pas mentionné. Comme nous l'avons vu au chapitre 1, Taylor croit qu'historiquement ce voyage de Pierre est à situer au lendemain de son arrestation par Hérode et de sa délivrance miraculeuse, événements racontés en Ac 12[70].

---

69 MARGUERAT, « Saul's Conversion », p. 143.

70 Voir ci-dessus, chapitre 1, p. 25-26. Dans la même ligne, voir aussi Frank W. BEARE, « The Sequence of Events in Acts 9-15 and the Career of Peter », dans *Journal of Biblical Literature*, 62 (1943), p. 300-302 ; BARRETT, *Commentary on the Acts of the Apostles. Volume 1*, p. 478.

Toutefois, tel n'est pas le cas sur le plan narratif. Le fait que Pierre soit διερχόμενον διὰ πάντων, « passant partout », rappelle plutôt la mission confiée par Jésus aux Douze en Lc 9 : « Or, partant, ils *allaient* (διήρχοντο) par les villages *évangélisant* (εὐαγγελιζόμενοι) et *guérissant* partout » (v. 6). Le narrateur lucanien utilise aussi le verbe διέρχομαι pour décrire le mouvement de ceux qui, au lendemain de la mort d'Étienne, « avaient été dispersés et passèrent (διῆλθον) en *annonçant* (εὐαγγελιζόμενοι) la Parole » (Ac 8,4 ; voir 11,19). De même Philippe, « passant (διερχόμενος), *évangélisait* (εὐηγγελίζετο) toutes les villes jusqu'à ce qu'il vînt à Césarée » (8,40). L'emploi du verbe διέρχομαι en 9,32 place donc le voyage de Pierre sous le signe de l'évangélisation[71]. Les déplacements de Pierre sont un miroir des déplacements incessants de Jésus en Lc où, après sa visite chez Simon, il déclarait : « aux autres villes aussi il me faut annoncer la bonne nouvelle (εὐαγγελίσασθαί) du royaume de Dieu, parce que (c'est) pour cela (que) je fus envoyé » (Lc 4,43)[72].

Pourtant, le narrateur précise que Pierre « descendit [...] chez les saints qui habitaient à Lydda » (9,32). Les déplacements de Pierre semblent donc d'abord être une mise en œuvre du mandat que lui a confié Jésus en Lc 22,32. En effet, déjà en Ac 9,13, de nouveau en 9,41 et en 26,10, l'expression « les saints » désigne ceux et celles qui ont cru en Jésus[73]. Pierre visite donc ici des Juifs qui croient déjà en la messianité de Jésus. Un autre indice nous incite à lire les déplacements de Pierre comme étant motivés par un souci pastoral des nouvelles communautés chrétiennes plutôt que par un souci d'évangéliser les Juifs qui

---

71 Dans la même ligne, voir BARRETT, *Commentary on the Acts of the Apostles. Volume 1*, p. 479. Cependant, pour CONZELMANN, *A Commentary on the Acts of the Apostles*, p. 76, « This is not a missionary journey, but an inspection tour (cf. 8:14-25) ». Dans la même ligne que CONZELMANN, voir HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 338 ; L'ÉPLATTENIER, *Les Actes des Apôtres*, p. 128 et *Le livre des Actes*, p. 108.

72 Voir aussi Lc 17,11, où Jésus, « comme il allait vers Jérusalem, [...] passait (διήρχετο) entre Samarie et Galilée » ; 19,1, où, « étant entré, il traversait (διήρχετο) Jéricho » ; Ac 10,38, où Pierre dira de Jésus qu'il « a passé (διῆλθεν) en faisant le bien ».

73 Dans le même sens, voir BARRETT, *Commentary on the Acts of the Apostles. Volume 1*, p. 480 ; HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 338, note 3.

n'auraient pas encore reconnu en Jésus le Messie de Dieu. En Ac 15,41, le lecteur apprendra que Paul « traversa (διήρχετο) la Syrie et la Cilicie, affermissant (ἐπιστηρίζων) les églises », tandis qu'en 18,23, le même Paul sera « traversant (διερχόμενος) successivement la région galate et phrygienne, affermissant (ἐπιστηρίζων) tous les disciples ». Le narrateur lucanien lui-même établit un lien entre le verbe διέρχομαι et un verbe de même racine que στηρίζω qu'utilise Lc 22,32 pour dire le mandat qu'a Pierre d'affermir ses frères. Enfin, cette interprétation du voyage de Pierre dans la ligne du mandat d'affermir ses frères nous semble aussi confirmée par le fait que, comme Jésus « descendit (κατῆλθεν) à Capharnaüm, ville de Galilée » (Lc 4,31) où il visita la synagogue et entra chez Simon, Pierre « descendit (κατελθεῖν) aussi chez les saints » (Ac 9,32).

Mais qui a d'abord évangélisé les saints de Lydda et les disciples de Joppé dont il sera question à l'épisode suivant ? Le texte ne le dit pas. Historiquement, il est fort plausible que, comme l'a suggéré Haenchen en commentant Ac 8,40[74], « Philip's evangelistic itinerary covering 'all the towns' from Azotus to Caesarea (8.40) would have included the cities of Lydda and Joppa, where we now find Peter ministering »[75]. Mais sur le plan narratif, la trame des Actes ne semble pas vraiment s'intéresser à l'identité de l'initiateur de la foi des saints de Lydda et de Joppé. Tous les faisceaux sont dirigés vers Pierre qui, en affermissant ses frères, continue d'avoir les traits de son maître.

En effet, dans l'évangile de Luc, l'enseignement de Jésus était appuyé par de nombreuses guérisons, dont celle du paralytique en 5,17-26. Pareillement, le voyage de Pierre en Ac 9 sera d'abord marqué par la guérison d'un paralytique. Chez les saints de Lydda, Pierre « trouva un homme, du nom d'Énée, gisant depuis huit ans sur un grabat (ἐπὶ

---

74 Voir HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 313. Cette opinion de HAENCHEN est citée, entre autres, par DUMAIS, *Communauté et mission*, p. 198, note 17. Dans la même ligne, voir BARRETT, *Commentary on the Acts of the Apostles. Volume 1*, p. 477. Cependant HAENCHEN prend le soint de préciser que « Luke does not expressly say so » (p. 313).

75 SPENCER, *Acts*, p. 102.

κραβάττου), qui était paralysé » (9,33). En Ac 3, le lecteur a vu Pierre guérir un infirme et, dans le sommaire qui suivait l'épisode d'Ananie et Saphire, « on apportait les malades et on les plaçait sur des lits et des grabats (ἐπὶ [...] κραβάττων) afin que, Pierre passant, au moins (son) ombre couvrît l'un d'eux » (5,15). De même, lors du passage de Philippe en Samarie, « beaucoup de paralytiques et d'infirmes furent guéris » (8,7). Ici, contrairement à ce qui se passe en 5,15 et en 8,7, le narrateur présente une parole de l'évangélisateur à l'endroit de la personne malade : « Et Pierre lui dit : "Énée, Jésus Christ te guérit (ἰᾶταί)[76]. Lève-toi (ἀνάστηθι)[77] et fais toi-même ton lit !" » (9,34). Comme c'était le cas en Ac 3, c'est la foi de Pierre et non celle de celui qui sera guéri qui est mise en lumière[78]. En Ac 3, Pierre s'était également adressé à l'infirme qu'il allait guérir, mais il lui avait parlé après que celui-ci avait demandé à recevoir l'aumône (voir 3,3). Énée, lui, n'a rien demandé. Mais, tout comme pour l'infirme de la Belle Porte (voir 3,8), les effets de la parole de Pierre sont instantanés : « aussitôt il se leva (ἀνέστη)[79] » (9,34). Tout comme dans le cas de l'infirme de la Belle Porte, ce n'est pas Pierre qui guérit mais Jésus. Au Temple de Jérusalem, « tout le peuple [...] vit [l'infirme], marchant et louant Dieu » (3,9). À Lydda, « le virent tous ceux qui habitaient Lydda et Sarona » (9,35). Les habitants de Jérusalem « furent [d'abord] remplis de frayeur et de stupeur sur ce qui [...] était advenu » (3,10) à l'infirme de la Belle Porte. Ce n'est qu'après le discours de Pierre que « beaucoup de ceux qui avaient entendu la Parole crurent » (4,4). Pour leur part, les habitants de Lydda et de Sarona « se convertirent au Seigneur » (9,35) sans que Pierre ait à leur adresser de discours. Comme le signale

---

76 Henry Joel CADBURY, « A Possible Perfect in Acts 9,34 », dans *Journal of Theological Studies*, 49 (1948), p. 57-58, se demande si, dans le verbe ἰᾶταί, il ne faudrait pas voir un parfait, ἵαται : « Aeneas, Jesus Christ *has healed* thee » (p. 58).

77 Aoriste impératif actif, deuxième personne du singulier du verbe ἀνίστημι, qui est un terme technique désignant la résurrection. Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 92-93, note 30.

78 Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 330-331.

79 Aoriste indicatif actif, troisième personne du singulier du verbe ἀνίστημι. Voir ci-dessus, note 77.

Barrett, « These were not originally Christians since they now [...] turned to the Lord (Jesus). They were Jews ; converted gentiles are said to turn to God [...] »[80].

Dans les quatre versets qui rapportent la visite de Pierre à Lydda, celui-ci apparaît donc grandi. Pierre est seul et aucun mandat ne lui a été donné de la part des autres apôtres. On peut donc présumer qu'il agit de sa propre initiative. Or, ce faisant, il continue de ressembler à Jésus, d'être configuré à la personne de son maître, et d'être fidèle au mandat reçu en Lc 22,32. Sans qu'on lui demande quoi que ce soit, il guérit un homme paralysé tout en précisant bien qui est à la source de cette guérison : Jésus Christ. Et cette guérison est accueillie comme une bonne nouvelle. Non seulement Énée fut guéri, mais tous ceux qui habitaient Lydda et Sarona se convertirent au Seigneur. On peut donc continuer de parler d'un affermissement des frères de Pierre, tant ses frères déjà convertis au Christ, les saints de 9,32, que ses frères juifs qui n'avaient pas encore reconnu la messianité de Jésus et dont plusieurs sont inclus parmi « tous ceux qui habitaient Lydda et Sarona » (9,35). D'abord pastoral, le voyage de Pierre à Lydda a aussi un effet évangélisateur : venu pour affermir ses frères, Pierre agit aussi en tant que missionnaire de l'Évangile. Cela vient confirmer nos intuitions à propos du sens du verbe διέρχομαι[81].

Deuxième étape : Joppé (Ac 9,36-43)

En 9,36, on passe brusquement de la plaine de Sarona à une ville des bords de la Méditerranée : « Or à Joppé il y avait une disciple [femme] du nom de Tabitha(.) ce qui, traduit (διερμηνευομένη), se dit Dorcas ». Il est rare que le narrateur lucanien sente le besoin de préciser le sens d'un nom propre. Cela n'arrive en fait qu'à deux autres reprises : avec Barnabé, « ce qui se traduit (μεθερμηνευόμενον) "fils d'exhortation" » (4,36) et avec « Élymas le mage car ainsi se traduit (μεθερμηνεύεται) son nom » (13,8). Mais en 9,36, le

80 BARRETT, *Commentary on the Acts of the Apostles. Volume 1*, p. 482.
81 Voir ci-dessus, p. 401.

verbe διερμηνεύω est préféré au verbe μεθερμηνεύω. Nous l'avons déjà dit, le nom d'une personne est révélateur de sa vie et de sa mission[82]. Après avoir signalé que cette femme est une disciple, le narrateur précise que Tabitha est Dorcas, c'est-à-dire la « gazelle », comme l'indiquent la note de la *Bible de Jérusalem* et la traduction de la *TOB*. Et la fin du verset vient révéler en quoi Tabitha avait l'agilité et la rapidité d'une gazelle : « Celle-ci était pleine (πλήρης)[83] des bonnes œuvres et des aumônes (ἐλεημοσυνῶν) qu'elle faisait[84] ».

Cependant, la gazelle cessera brusquement de courir : « Or il arriva en ces jours-là, qu'ayant été malade (ἀσθενήσασαν) elle mourut (ἀποθανεῖν). (L')ayant lavée, on la plaça dans une chambre haute » (9,37). Pierre n'a pas encore été nommé en lien avec Tabitha, mais l'emploi du verbe ἀσθενέω n'est pas sans rappeler ce qui se passa chez lui après la guérison de sa belle-mère : une fois le soleil couché, « tous ceux qui avaient des malades (ἀσθενοῦντας) (atteints) de maux divers les [...] conduisirent » (Lc 4,40) à Jésus.

Le fait que Tabitha meurt rappelle aussi un autre épisode dont Pierre fut un témoin privilégié. Comme Tabitha, la fille de Jaïre « se mourait » (Lc 8,42 : ἀπέθνῃσκεν) et, bien que Jésus entrant chez Jaïre déclare qu'« elle n'est pas morte (ἀπέθανεν) mais [qu']elle dort » (8,52), « ils se moquaient de lui, sachant qu'elle était morte (ἀπέθανεν) » (8,53).

Enfin, l'expression ὑπερῷον désignant « une chambre haute » a déjà été utilisée en Ac 1,13 pour désigner le lieu où les apôtres, les femmes, la mère et les frères de Jésus s'étaient réunis après l'enlèvement de Jésus aux cieux, « assidus ensemble à la prière ». La même

---

82 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 84, note 15.

83 Jusqu'ici dans les Actes, l'adjectif πλήρης a été utilisé positivement (voir 6,3.5 ; 7,55). Ce sera encore le cas avec Barnabé en 11,24. Mais Élymas sera décrit en 13,10 comme étant « plein de toute ruse et de toute tromperie » (13,10), tandis que les orfèvres d'Éphèse seront « remplis de colère » (19,28).

84 C'est là un trait qui rapproche Tabitha de Corneille, dont le narrateur dira qu'il est « faisant beaucoup *d'aumônes* (ἐλεημοσύνας) au peuple » (10,2).

expression sera utilisée de nouveau en 20,8 pour parler du lieu à Troas où la communauté se réunira avec Paul pour rompre le pain. Si on place le corps de Tabitha dans une chambre haute en 9,36, c'est peut-être pour permettre à la communauté de se réunir et de prier pour elle. Chose certaine, en 9,39, on y retrouvera « toutes les veuves pleurant » la défunte. Mais, selon Reimer, « Placing the body in the upper room when an illness has resulted in death at home is rather a part of the Jewish (and Jewish Christian) rite of mourning »[85].

« Or, comme Lydda était près de Joppé, les disciples, ayant entendu (ἀκούσαντες) (dire) que Pierre y était, envoyèrent (ἀπέστειλαν) deux hommes vers lui le prier (παρακαλοῦντες) : "Ne tarde pas à passer jusqu'à nous" » (9,38). L'envoi de deux hommes vers Pierre rappelle la démarche du centurion de Capharnaüm : « Ayant entendu (ἀκούσας) (parler) de Jésus, il envoya (ἀπέστειλεν) vers lui des anciens des Juifs lui demandant que, étant venu, il sauve son serviteur. Ceux-ci, arrivés à Jésus, le priaient (παρεκάλουν) instamment [...] » (Lc 7,3-4). Or, nous l'avons déjà dit, Lc 7,1-10 est une prolepse de l'épisode de Corneille en Ac 10,1-11,18[86]. De plus, la démarche du centurion de Capharnaüm peut être rapprochée de celle de Jaïre en Lc 8,41[87]. Cependant, contrairement à ce qui se passe avec le centurion de Capharnaüm et avec Jaïre, rien n'indique ici la raison pour laquelle les disciples invitent Pierre à passer chez eux. Espéraient-ils un miracle ? Le texte ne le dit pas.

---

85 REIMER, « The Miraculous Story of the Disciple Tabitha (9:36-43) », dans *Women in the Acts of the Apostles*, p. 42. C'est aussi dans ce sens que va ROCHAIS, « La résurrection de Tabitha (Ac 9,36-43) », dans *Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament*, p. 151 : « La chambre haute, lieu le plus frais de la maison, était le salon mortuaire de l'époque. La veuve de Sarepta déposa également son fils mort dans la chambre haute (1 R 17,19) ; la Shunamite fera de même (2 R 4,21 cp 2 R 4,10) ».

86 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 118 ; chapitre 3, p. 144, note 5.

87 Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 150-151, note 16.

Cette invitation, Pierre l'accepte d'emblée : « S'étant levé (ἀναστὰς)[88], Pierre vint avec eux. Une fois arrivé, on le fit monter à la chambre haute et se tinrent près de lui toutes les veuves pleurant (κλαίουσαι) et lui *montrant* les tuniques et les manteaux que faisait Dorcas quand elle était avec elles » (Ac 9,39). Les pleurs des veuves permettent à nouveau de relier cet épisode à celui de la résurrection de la fille de Jaïre, puisqu'au moment où Jésus entra chez lui, « tous *pleuraient* (ἔκλαιον) et se lamentaient sur elle » (Lc 8,52). Mais une différence subsiste entre les deux récits. À son entrée chez Jaïre, Jésus affirmait : « Ne pleurez pas : elle n'est pas morte, mais elle dort » (Lc 8,52). Pierre, lui, ne nie pas que Tabitha soit morte.

Si la mention d'« une chambre haute » (Ac 9,37) laissait espérer une prière de la communauté pour la défunte, l'action des veuves laisse entendre une prière de lamentation plus qu'une prière d'espérance fondée sur la victoire du Christ sur la mort. De plus, les tuniques et les manteaux montrés par les veuves ne sont pas sans rappeler la course de Pierre au tombeau de Jésus le matin de Pâques : « s'étant penché, il voit les bandelettes seules » (Lc 24,12). En étudiant ce texte, nous avons parlé de l'étonnement figé de Pierre quand il ne voit que des bandelettes dans la tombe[89]. Tout comme c'était le cas au tombeau de Jésus, Pierre voit maintenant des pièces de tissus qui sont en lien avec une personne morte[90]. Tout comme lui-même était alors incapable de voir autre chose que la mort, celles

---

88 En Lc 4,38-39, Jésus, s'étant levé, entra dans la maison de Simon et y exorcisa sa belle-mère. Celle-ci, guérie, « s'étant levée, à l'instant même, elle les servait ». Ici Pierre, s'étant levé, monta dans la chambre haute et, ayant donné la main à Tabitha, il la releva.

89 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 269.

90 Contre notre hypothèse on pourrait faire valoir la remarque de ZERWICK, *Biblical Greek Illustrated by Examples*, § 234 : « Act 9,39 the widows bewailing their benefactress Tabitha are described as ἐπιδεικνύμεναι to Peter the garments she had made, the middle voice indicating as it were how they so showed the garments they were actually wearing ». Avec BARRETT, *Commentary on the Acts of the Apostles. Volume I*, p. 485, nous croyons que cette remarque « may go somewhat too far ; the middle of ἐπιδεικνύναι is more common than the active, and one of its meanings is that one shows what is one's own. The widows had the clothes but were not necessarily wearing them ». De même, pour ROCHAIS, « La résurrection de Tabitha (Ac 9,36-43) », p. 153, « l'emploi du moyen ἐπιδεικνύμεναι peut suggérer que les veuves portaient sur elles les vêtements [comme le suggère ZERWICK], ou simplement qu'elles prennent intérêt à présenter les travaux d'aiguille qu'elles

qui lui montrent maintenant tuniques et manteaux semblent dépourvues de toute espérance en la résurrection, elles qui sont pourtant des croyantes en Jésus ressuscité.

On ne se surprend donc pas de la réponse de Pierre à leurs lamentations, réponse qui peut être interprétée dans la ligne d'une réprobation : « Or Pierre, les ayant tous[91] mis dehors et s'étant agenouillé, pria » (9,40). Le geste de Pierre est sans doute à rapprocher du fait que Jésus, quand il arriva chez Jaïre, « ne laissa pas quelqu'un entrer avec lui, sinon Pierre et Jean et Jacques, et le père et la mère de l'enfant » (Lc 8,51).

Une fois seul, Pierre s'agenouille et prie. Comme en Ac 3, comme dans l'épisode de la guérison d'Énée à Lydda, c'est la foi de Pierre qui est mise en lumière[92]. Ce n'est pas lui qui peut relever un mort, c'est Dieu vers qui il se tourne pour prier. Ce nouveau geste de Pierre est certainement à rapprocher de ce que fit Jésus au mont des Oliviers : « ayant fléchi les genoux, il priait » (Lc 22,41)[93]. Pierre fait ce que les veuves et les saints auraient dû faire, mais ce dont ils semblaient incapables à ce moment, étant sans doute « assoupis de tristesse » (Lc 22,45) tout comme l'étaient les disciples à l'heure de la prière au mont des Oliviers. La prière de Pierre dans la chambre haute annonce aussi la prière qu'il fera à la sixième heure sur la terrasse, chez Simon le corroyeur en Ac 10,9.

Après avoir prié, « s'étant tourné (ἐπιστρέψας) vers le corps[94], il dit : "Tabitha, lève-toi" (ἀνάστηθι) » (9,40). Le verbe ἀνίστημι a ici son sens technique désignant la

---

faisaient toutes ensemble lorsque Dorcas était vivante ». Cependant, FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 445 va dans le même sens que ZERWICK.

91 BARRETT, *Commentary on the Acts of the Apostles. Volume 1*, p. 485, signale que « πάντας (masculine) can include the widows but must include men also ».

92 Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 330-331 et chapitre 6, p. 403, note 78.

93 C'est un geste que Paul fera lui aussi en Ac 20,36, au terme de son discours d'adieu aux anciens de l'église d'Éphèse à Milet. Paul ne sera pas le seul à se mettre à genoux et à prier, mais là aussi « Il y eut de la part de tous beaucoup de pleurs et se jetant au cou de Paul, ils l'embrassaient, affligés de la parole qu'il avait dite qu'ils n'allaient plus voir son visage » (20,37-38). Le même geste se répétera au moment des adieux avec les disciples de Tyr en 21,5.

94 Ce petit détail est surprenant. Ailleurs, le narrateur lucanien utilise le verbe ἐπιστρέφω pour indiquer qu'on se tourne vers Dieu (Lc 1,16 ; 3,19 ; 9,35 ; 11,21 ; 14,15 ; 15,19 ; 26,18.20 ; 28,27) ou vers quelqu'un de vivant (Lc 1,17 ; 17,4 ; Ac 15,36 ; 16,18) ; qu'on retourne vers un lieu (Lc 2,39 ;

résurrection. Encore une fois, le résultat est instantané : « Elle ouvrit ses yeux et, ayant vu Pierre, elle s'assit (ἀνεκάθισεν) » (9,40). Ce dernier détail rappelle le geste du fils de la veuve de Naïm qui, après que Jésus l'eut touché et lui eut parlé, « se dressa sur son séant (ἀνεκάθισεν) » (Lc 7,15). Alors, Pierre, « lui ayant donné la main, [...] la releva (ἀνέστησεν)[95] » (Ac 9,41a).

Ce n'est pas la première fois que le lecteur de Lc et des Actes est témoin du relèvement d'un mort. Mais c'est la première fois qu'un mort est relevé grâce à l'intercession d'un disciple ou d'un apôtre. Auparavant, c'est Jésus et lui seul qui avait été à l'origine de tels relèvements. Ainsi, après avoir rendu la santé au serviteur du centurion de Capharnaüm qui « allait décéder » (Lc 7,2), Jésus a relevé le fils de la veuve de Naïm (7,11-17) ainsi que la fille de Jaïre (8,40-42.49-56). Ici, c'est la prière de Pierre qui est exaucée. En réponse à cette prière, Dieu relève Tabitha d'entre les morts. Cependant, avec Reimer, il est important de noter que, dans tous ces cas, il ne s'agit pas de résurrection à proprement parler, mais plutôt d'un retour à la vie :

> the very fact of return to the previous life makes it obvious that [this story does not] describe the content of the Jewish or Jewish-Christian resurrection hope or faith, for that hope and faith were characterized particularly by the idea that the resurrection of all humanity would take place on the day of the eschatological judgement, and that on that day something entirely new would come into existence : there would be a new creation. [...] "Our" resurrections take place in the old world. The people who have risen return to their old relationships. Therefore we cannot really speak of resurrection in these cases, but at most of reawakening[96].

17,31) ; que l'esprit de la fille de Jaïre retourne en elle (Lc 8,55) et que Pierre reviendra d'avoir été secoué par Satan (Lc 22,32). Ici, après avoir prié, Pierre se tourne vers la morte. C'est donc dire que sa prière était tournée vers Dieu et vers la vie plutôt que vers Tabitha et vers la mort.

95 Voir ci-dessus, p. 407, note 88.

96 REIMER, « The Miraculous Story of the Disciple Tabitha (9:36-43) », p. 52.

Alors, Pierre, « ayant appelé les saints et les veuves, [...] la leur présenta vivante (παρέστησεν αὐτὴν ζῶσαν)[97] » (Ac 9,41b). Il agit ainsi comme Jésus qui, après avoir relevé le fils de la veuve de Naïm, « le remit à sa mère » (Lc 7,15). Pierre présente celle qui est revenue à la vie aux saints et aux veuves pour que, comme Tabitha a ouvert les yeux, ils puissent eux aussi ouvrir les leurs et voir la puissance de Dieu à l'œuvre chez eux. On peut donc voir la visite de Pierre à Joppé dans la ligne du mandat que lui confia Jésus en Lc 22,32. Pierre continue à affermir ses frères et sœurs dans la foi. Mais il y a plus. Comme c'était le cas lors de sa visite à Lydda, le ministère de Pierre ne fait pas qu'affermir ses frères et sœurs qui ont déjà cru au Christ. Il affermit aussi ses frères juifs qui n'avaient pas encore adhéré au Seigneur Jésus. En effet, « (cela) fut connu de tout Joppé et beaucoup crurent dans le Seigneur » (Ac 9,42). Comme c'était le cas après la guérison d'Énée et comme le signale Kistemaker, « Not Peter but the Lord received the praise, for the people in Joppa put their faith in Jesus »[98].

Évolution de la figure de Pierre

Selon Spencer, la visite de Pierre à Joppé opère deux changements chez ce personnage. Après avoir guéri un paralytique, ce qu'il avait déjà fait en Ac 3, Pierre ramène maintenant une morte à la vie, ce qui signifie une augmentation de ses pouvoirs.

> In addition to noting this heightening of Peter's potency, we may also appreciate a widening of his compassion, as he now becomes more personally involved in helping needy widows by restoring - through prayer (9.40) - their beloved benefactress (9.39, 41). In 6.2-4 we may recall, Peter and his fellow apostles distanced their priority vocations of prayer and proclamation from practical service to widows, which they delegated to the seven table-servants ; now Peter himself conjoins these contemplative (prayer) and active (providing for widows) forms of ministry[99].

---

97 JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, p. 178, note que « The Greek *parestêsen autên zôsan* is virtually identical to that used for the resurrection appearances of Jesus in Acts 1:3 : *autois parestêsen heauton zônta* ».

98 KISTEMAKER, *Exposition of the Acts of the Apostles*, p. 363.

99 SPENCER, *Acts*, p. 103.

Trois critiques peuvent être adressées à cette hypothèse. D'abord, ce n'est pas le pouvoir de Pierre qui ramène Tabitha à la vie, c'est Dieu lui-même vers qui s'élève la prière de Pierre. On peut donc difficilement parler d'un « heightening of Peter's potency ». Il vaudrait mieux parler d'une augmentation du pouvoir de la prière. Ensuite, le lien entre Ac 9,39.41 et Ac 6,2-4 est moins évident que ne le suggère Spencer. Nous l'avons dit plus haut[100], dans l'épisode du choix des Sept (6,1-7) Pierre n'est présent qu'implicitement, il n'est pas nommé explicitement. Le narrateur ne semble donc pas vraiment orienter son lecteur dans le sens d'un rapprochement entre les deux textes. Enfin, s'il est vrai qu'en leur rendant Tabitha Pierre pourvoit indirectement au besoin des veuves, faut-il en conclure qu'il se lance activement dans un ministère qui leur est d'abord destiné ? Il ne se met pas à faire avec Dorcas tuniques et manteaux pour leur venir en aide. Le narrateur semble donc faire évoluer le personnage de Pierre d'une manière autre que celle proposée par Spencer.

Pour chercher à saisir l'évolution du personnage de Pierre dans les épisodes de Lydda et de Joppé, commençons par observer que, depuis longtemps, les exégètes ont mis en lumière les ressemblances entre le récit de la résurrection de Tabitha et ceux de la résurrection du fils de la veuve de Sarepta par Élie (1 R 17,17-24) et de la résurrection du fils de la Sunamite par Élisée (2 R 4,18-37) :

> The death is "from natural causes." Elijah, Elisha and Peter are sought or summoned, and they enter the house. Both in Acts 9:37 and in 1 Kgs. 17:19, the dead have been placed in the upper room (ὑπερῷον). The "miracle workers" withdraw, remaining alone with the dead. The public is kept outside while the action is taking place. All three stories include both prayer and touch as aspects of the action. Both in Acts 9:40 and in 2Kgs 4:35, the first sign of the reawakening is the opening of the eyes (ἤνοιξεν τοὺς ὀφθαλμοὺς). All three of those raised are returned, living, to their mothers or those close to them. [...] Hence Peter can be seen as standing in continuity with the prophetic miracles of Elijah and Elisha ; he moves within that frame of reference[101].

---

100 Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 369-370.

101 REIMER, « The Miraculous Story of the Disciple Tabitha (9:36-43) », p. 51. Pour une comparaison synoptique entre 1 R 17,17ss, 2 R 4,18ss, Mc 5,22ss et Ac 9,36ss, voir ROCHAIS, « La résurrection de Tabitha (Ac 9,36-43) », p. 156-158.

Mais, comme le signale avec justesse Augustin George, les liens entre Ac 9 et 2 R 4 sont plus forts qu'entre Ac 9 et 1 R 17 :

> Le récit de la résurrection de Tabitha par Pierre (Ac 9,36-42) présente une série de contacts avec celui de la résurrection opérée par Élisée en 2 R 4,8-37. Les uns reproduisent les termes des LXX (Ac 9,39 et 2 R 4,30 ; Ac 9,40 et 2 R 4,33.35) ; les autres ne trouvent pas de correspondant littéral chez les LXX, mais reprennent les thèmes du récit : l'appel au thaumaturge (Ac 9,38 et 2 R 4,22-30), l'exclusion des assistants (Ac 9,40 et 2 R 4,33), leur rappel après la résurrection (Ac 9,41 et 2 R 4,36)[102].

Le relèvement du fils de la veuve de Naïm en Lc 7,11-17 permettait d'appliquer à Jésus quelques traits de la figure d'Élie. Le relèvement de Tabitha permet maintenant d'appliquer à Pierre quelques traits de la figure d'Élisée, le disciple et le successeur d'Élie. « Pierre est présenté comme un nouveau Jésus sur terre, comme le disciple du Seigneur, à la manière dont Élisée était le disciple et le continuateur de l'œuvre d'Élie. [...] Ce récit de miracle [...] montre en Pierre le Nouvel Élisée reprenant et continuant l'œuvre du Nouvel Élie. »[103].

Ainsi, trois raisons nous permettent de parler à nouveau d'une configuration de Pierre à la personne de Jésus. Il y a d'abord le fait que, comme Jésus l'a fait en allant chez lui, Pierre se lève pour monter chez quelqu'un et y faire se lever une femme. Il y a ensuite les ressemblances entre les deux relèvements accomplis par Jésus (Lc 7,11-17 ; 8,40-42.49-56) et celui accompli ici par Pierre. Il y a aussi les liens entre Lc 7,11-17, Ac 9,36-43, et les relèvements accomplis par Élie et Élisée.

Cependant, s'il est possible de parler d'une configuration de Pierre à la personne de Jésus, il ne faut pas oublier que le disciple demeure moins puissant que son maître. Pour que Tabitha se lève, il faut que Pierre prie, tout comme Élie et Élisée. Jésus, lui, n'a pas

---

102 GEORGE, « Le miracle dans l'œuvre de Luc », p. 255 ; repris dans *Études sur l'œuvre de Luc*, p. 138 ; voir aussi « Les récits de miracles. Caractéristiques lucaniennes », dans *Études sur l'œuvre de Luc*, p. 80-81.

103 ROCHAIS, « La résurrection de Tabitha (Ac 9,36-43) », p. 160.

besoin de prier, il a en lui le pouvoir de relever de la mort. Avec Dietrich, il faut donc conclure : « Es zeichnet sich nämlich die Tendenz ab, Petrus in den gennanten Situationen gerade nicht zu glorifizieren »[104]. En agissant de la sorte, Pierre se montre fidèle à la mission d'affermir ses frères, fidèle à la mission que lui a confiée Jésus en Lc 22,32. Il augmente la foi de ses frères juifs qui ont déjà reconnu la messianité du Christ, et la renommée de ses miracles fait en sorte que les autres Juifs de ces régions, les frères de Pierre qui n'avaient pas encore reconnu en Jésus le Christ de Dieu, « se convertirent au Seigneur » (Ac 9,35), « beaucoup crurent au Seigneur » (9,42).

Par la guérison d'Énée et le relèvement de Tabitha, Pierre continue, et de plus en plus, à avoir les traits de Jésus. Il continue aussi d'être fidèle à sa mission d'affermir ses frères. Reste à savoir quel est le rôle narratif de ces deux épisodes, comment ils font avancer la trame de Lc-Ac. Selon Kanda, « the purpose of the two stories that Luke narrates is to show that Peter's mission to the Jews finally ends with the conversion of Lydda and Joppa »[105]. Dans la même ligne, pour Rochais, « Dans le plan de la première partie des Actes, les miracles de Lydda et Joppé ont pour but de faire confirmer par Pierre la mission de Philippe, et de parachever la conversion de la Palestine, avant que le message évangélique ne passe aux païens »[106]. Il est vrai que le relèvement de Tabitha marque le dernier et le plus grand miracle accompli par Pierre dans les Actes. Mais, plutôt que de lire ces deux épisodes comme l'aboutissement de ce qui les précède, nous préférons les lire comme des annonces de ce qui va suivre.

Selon Rius-Camps, les deux miracles accomplis par Pierre en Ac 9 ont valeur de symboles. Ainsi, dans le cas d'Énée, « La insistencia en su prostración y su parálisis es

---

104 DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 268.

105 KANDA, *The Form and Function of the Petrine and Pauline Miracle Stories in the Acts of the Apostles*, p. 469.

106 ROCHAIS, « La résurrection de Tabitha (Ac 9,36-43) », p. 160-161.

intencionada. Pedro se encuentra con una comunidad judeocreyente que desde sus comienzos [...] estaba enteramente paralizada. Su estado de prostración se enconmensura con la existencia de la comunidad desde sus inicios [...] »[107]. Dans le cas de Tabitha, « la descripción afecta a una comunidad judeocreyente que, por motivos de momento no confesados, enferma y muere. Pedro, preocupado por la situación de sus comunidades, trata de poner unas en pie (Eneas) y de reanimar a otras (Tabita) »[108].

Rius-Camps nous semble aller trop loin quand il identifie la communauté de Lydda avec Énée et celle de Joppé avec Tabitha. Cependant, cet auteur nous met sur la bonne piste en proposant d'interpréter symboliquement les deux miracles. En effet, mystérieusement, l'expérience de guérison d'Énée et l'expérience de relèvement de Tabitha servent de paradigme à ce que Pierre aura à vivre en se rendant à Césarée. Tout comme Énée ne pouvait plus marcher, Pierre, après avoir visité Lydda et Joppé, arrête temporairement sa marche : « il arriva (qu')il resta beaucoup de jours à Joppé chez un certain Simon, un corroyeur » (9,43). Comme Pierre montre Tabitha vivante aux saints et aux veuves de Joppé, Dieu montrera à Pierre dans une vision qu'il « ne fait pas acception des personnes » (10,34). Comme Pierre a dit à Énée et à Tabitha : « lève-toi » (9,34.40), l'Esprit dira à Pierre : « t'étant levé [...] va avec » (10,20) les envoyés de Corneille.

Ainsi, si notre lecture est exacte, les signes et les prodiges que Dieu et Jésus accomplissent par la main de Pierre en Ac 9, ils auront à les accomplir chez Pierre en Ac 10 et chez ceux qui lui demanderont des comptes en Ac 11. C'est l'analyse de ces chapitres qui nous permettra de vérifier si nous avons vu juste.

C'est d'ailleurs vers Ac 10,1-11,18 que pointe le dernier verset d'Ac 9 : « Or il arriva (qu')il [Pierre] resta beaucoup de jours chez un certain Simon, un corroyeur » (v. 43). Le

---

107 RIUS-CAMPS , « La figura de Pedro », p. 78.
108 RIUS-CAMPS , « La figura de Pedro », p. 79.

fait que le narrateur précise que ce Simon est corroyeur fait déjà entrer Pierre dans une zone où se côtoient le pur et l'impur. « Ce métier était tenu pour immonde chez les Juifs (Mishna *Keth* 7,10) et jouissait de peu de considération auprès des grecs »[109]. Haenchen est d'avis que « Luke is not in the least interested in [the contempt of the rabbis for the tanner's trade] »[110]. Mais, comme le signale Talbert, « Because Lev 11:39-40 pronounces unclean anyone who touches the carcass of even a clean animal, a tanner (even a Jewish one) would be perpetually unclean »[111]. Tout est donc en place pour que commence l'épisode clé de la rencontre entre Pierre et Corneille.

C. Pierre de Joppé à Jérusalem en passant par Césarée (Ac 10,1-11,18)

La deuxième partie du voyage de Pierre constitue, avec ses soixante-six versets, l'épisode le plus long de la trame de Luc-Actes. Marqué par de nombreuses reprises et répétitions, l'épisode sera de nouveau évoqué au chapitre 15 pour que soit définitivement franchie la distance théologique entre les Juifs et les gentils. Cela indique déjà son importance. Mais il y a plus. Nous remarquions en début de chapitre que le rôle des apôtres avait radicalement changé entre la première et la seconde partie des Actes. Ils ont en quelque sorte cessé d'être les initiateurs du témoignage missionnaire. Ce sont d'autres personnages qui prennent les devants et les initiatives, les apôtres jouant plutôt le rôle important de vérifier et de confirmer les nouveaux développements missionnaires, d'assurer aux nouvelles églises une communion avec l'Église mère de Jérusalem. Or, comme l'indique Tannehill, « The Cornelius episode is the major exception to this division of responsibility. [...] Peter must start over again, becoming [after Philip] the second initiator of Gentile mission. He then must convince the apostles and brothers in Jerusalem, who act as verifiers »[112]. On

---

109 ROCHAIS, « La résurrection de Tabitha (Ac 9,36-43) », p. 155.
110 HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 340, note 1.
111 TALBERT, *Reading Acts*, p. 104.
112 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 143.

comprend donc qu'à cause de son ampleur et de l'importance qu'il revêt pour l'évolution de la figure de Pierre dans l'œuvre de Luc, il faudra nous attarder longuement sur cet épisode.

La vision de Corneille (10,1-8)

Tout aussi brusquement qu'il était passé de Lydda à Joppé en 9,36, les premiers versets d'Ac 10 font passer le lecteur de Joppé à Césarée :

> Or un homme à Césarée, du nom de Corneille, centurion de la cohorte appelée Italique, pieux et craignant Dieu avec toute sa maison, faisant beaucoup d'aumônes au peuple[113] et priant Dieu sans cesse, vit en vision clairement, vers la neuvième heure du jour, un ange de Dieu entrant chez lui et lui disant : « Corneille » (v. 1-3).

À deux reprises déjà, Césarée a été mentionnée dans les Actes : en 8,40 pour signaler l'arrivée de Philippe dans cette ville, et en 9,30 pour signaler le passage dans le même lieu de Saul, le futur Paul, alors en fuite de Jérusalem à Tarse. Mais absolument rien ici ne laisse croire que Philippe ou Paul ait été en contact avec Corneille.

Dans la trame de Lc et des Actes, Corneille est le troisième centurion que rencontre le lecteur. Il y eut d'abord le centurion de Capharnaüm dont le serviteur mal en point allait décéder :

> Ayant entendu (parler) de Jésus, il envoya vers lui des anciens des Juifs lui demandant que, étant venu, il sauve son serviteur. Ceux-ci, arrivés à Jésus, le priaient instamment, en disant : « il est digne que tu lui accordes cela, car il aime notre nation et lui-même nous a bâti la synagogue » (Lc 7,3-5).

Corneille et le centurion de Lc 7 ont ceci de commun qu'ils aiment la nation/le peuple juif et qu'ils en sont les bienfaiteurs, l'un par la construction d'une synagogue, l'autre par le biais de beaucoup d'aumônes. Un autre trait rapproche les deux officiers romains. Jésus

---

113 Sur le sens du don d'aumônes au peuple d'Israël, voir Klaus BERGER, « Almosen für Israel. Zum historischen Kontext der paulinischen Kollekte », dans *New Testament Studies*, 23 (1976/1977), p. 180-204, surtout p. 180-195.

admira le centurion de Capharnaüm et dit de lui : « pas même en Israël je n'ai trouvé pareille foi » (Lc 7,9). De Corneille le narrateur nous apprend qu'il est un « craignant Dieu »[114] et

114 Comme le signale Augusto BARBI, « Cornelio (At 10,1-11,18) : percorsi per una piena integrazione dei pagani nella chiesa », dans *Ricerche storico bibliche*, 8 (1996), p. 278-279, « Per lo più i commentari interpretano questa espressione [φοβούμενος τὸν θεόν] come termine tecnico per indicare l'appartenenza di Cornelio a quel gruppo di "timorati di Dio", costituito da pagani agganciatisi alla sinagoga e partecipanti al suo culto, che avevano accettato il monoteismo giudaico e in parte la prassi morale giudaica, senza però farsi circoncidere e sottomettersi interamente alla Torah. Questa diffusa interpretazione pone due ordini di questioni in parte connesse. La prima, di ordine storico, riguarda l'esistenza di tale classe di "timorati" nel I sec. d.C. La seconda riguarda l'utilizzo da parte di Luca dell'espressione φοβούμενος τὸν θεόν (cf. At 10,22.35 ; 13.26) e della, spesso ritenuta equivalente, espressione σεβόμενος τὸν θεόν (cf. At 13,50 ; 16,14 ; 17,4.17 ; 18,7 e, più oscuramente, 13,43) come terminologia tecnica per indicare questa classe di "timorati", della cui esistenza egli diverrebbe l'unico testimone nel NT ». Sur le plan historique, le premier à laisser planer un doute sur l'existence des « craignants-Dieu » a été Kirsopp LAKE, « Proselytes and God-fearers », dans Frederick John FOAKES JACKSON - Kirsopp LAKE (éditeurs), *The Beginnings of Christianity. Part I. The Acts of the Apostles. Vol. V. Additional Notes to the Commentary*, Grand Rapids, Baker Book House, 1966, p. 74-96, surtout p. 84-88 : « That Gentiles came to the Synagogues is undoubted, and that they were called 'God-fearing' persons is natural, but they were not a clearly defined group parallel to Jews and proselytes » (p. 86). Dans la même ligne que LAKE, signalons Neil Joseph MCELENEY, « Conversion, Circumcision and the Law », dans *New Testament Studies*, 29 (1973-1974), p. 319-340, surtout p. 325-328 ; A.Thomas KRAABEL, « The Disappearance of the "God-Fearers" », dans *Numen*, 28 (1981), p. 113-126 ; du même auteur, « Greeks, Jews, and Lutherans in the Middle Half of Acts », dans *Harvard Theological Review*, 79 (1986), p. 147-157, surtout p. 154-155, Thomas M. FINN, « The God-Fearers Reconsidered », dans *Catholic Biblical Quarterly*, 47 (1985), p. 75-84 (p. 83 : « the phenomenon of Gentiles attached to Judaism had not by the time of Acts given birth to technical terminology. [...] Luke's straight-line trajectory [...] is a theological oversimplification ») ; John G. GAGER, « Jews, Gentiles and Synagogues in the Book of Acts », dans *Harvard Theological Review*, 79 (1986), p. 91-99 (p. 98-99 : « Luke uses the "God-Fearers" for his own theological purposes [...] Luke's invention is not the category of the "God-Fearers" as such but rather their immediate and total abandonment of Judaism for Christianity ») ; J. Andrew OVERMANN, « The God-Fearers : Some Neglected Features », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 32 (1988), p. 17-26, qui conteste la position de KRAABEL : « What is being challenged is the conclusion that we lack sufficient evidence for such a class of Gentiles involved in the life of the Jewish community and synagogue » (p. 18) ; Shaye J.D. COHEN, « Crossing the Boundary and Becoming a Jew », dans *Harvard Theological Review*, 82 (1989), p. 13-33. Depuis la publication de l'inscription d'Aphrodisias (voir J. REYNOLDS - R. TANNENBAUM, *Jews and Godfearers at Aphrodiasias : Greek Inscriptions with Commentary*, Cambridge, Cambridge Philological Society, 1987), les auteurs semblent moins enclins à nier l'existence historique des « craignant Dieu ». Voir HEMER, « The God-Fearers », dans *The Book of Acts*, p. 444-447 ; Jerome MURPHY-O'CONNOR, « Lots of God-Fearers ? *Theosebeis* in the Aphrodisias Inscription », dans *Revue biblique*, 99 (1992), p. 418-424 ; Judith M. LIEU, « Do God-Fearers Make Good Christians ? », dans Stanley E. PORTER - Paul JOYCE - David E. ORTON (éditeurs), *Crossing the Boundaries. Essays in Biblical Interpretation in Honour of Michael D. Goulder* (Biblical Interpretation Series, 8), Leiden, E.J. Brill, 1994, p. 329-345 ; du même auteur « The Race of the God-Fearers », dans *Journal of Theological Studies*, 46 (1995), p. 483-501 ; FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 450 ; JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, p. 182 ; TALBERT, *Reading Acts*, p. 105-106 ; WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 341-343. Sur la question de l'expression φοβούμενος τὸν θεόν dans l'œuvre de Luc, voir LAKE, « Proselytes and God-fearers », p. 85-88 ; Max WILCOX, « The "God-Fearers" in Acts - A Reconsideration », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 13 (1981), p. 102-122 ; Jack T. SANDERS, « Who Is a Jew and Who Is a Gentile in the Book of Acts ? », dans *New Testament Studies* 37 (1991), p. 439-441 ; Martinus DE BOER, « God-Fearers in Luke-Acts », dans

qu'il prie « sans cesse ». Les deux centurions se distinguent donc par leur foi. Le fait que Corneille soit « craignant Dieu avec toute sa maison » n'est pas un détail anodin. Comme le signale Lukasz, « Fin dall'inizio Luca segnala che qui comincia la storia non di un uomo solo, ma di un gruppo (cf. 10,24.45 ; 11,1.18) »[115]. C'est ce que souligne le narrateur en précisant de Corneille qu'il est « pieux et craignant Dieu *avec toute sa maison* » (10,2).

Un autre centurion est apparu après celui de Capharnaüm et avant Corneille dans la trame de Lc-Ac. Immédiatement après la mort de Jésus, « le centurion ayant vu ce qui s'était passé glorifiait Dieu en disant : "Sûrement, cet homme était juste" » (Lc 23,47). On ne peut parler de foi chrétienne, mais, comme dans le cas du centurion de Capharnaüm et dans le cas de Corneille, le narrateur lucanien insiste sur le rapport positif qu'il y a entre l'officier romain et le vrai Dieu.

Dans l'œuvre de Luc, les centurions romains font donc bonne figure[116]. Mais Corneille demeure celui qui est introduit par le narrateur avec le plus de solennité. Comme ce sera le cas avec le centurion Julius en Ac 27,1, le narrateur précise à quelle cohorte appartient Corneille, ce qu'il n'a pas jugé bon de faire pour les deux centurions apparaissant en Lc. Le

---

TUCKETT (éditeur), *Luke's Literary Achievement*, p. 50-71 (p. 65 : « It is evident that Luke was not inventing new terminology to describe, or to label, this socially distinct group ») ; TYSON, « Jews and Judaism in Luke-Acts », p. 19-38 ; Sarah HENRICH, *Godfearing in Acts 10 : The Changing Rules of Hospitality in Early Christianity*, Yale University Ph.D. Dissertation (Wayne A. MEEKS, advisor), 1994 ; Marcel DUMAIS, « Le salut en dehors de la foi en Jésus-Christ ? Observations sur trois passages des Actes des Apôtres », dans *Église et théologie*, 28 (1997), p. 164-166 ; Hans-Josef KLAUCK, « Gottesfürchtige im Magnificat ? », dans *New Testament Studies*, 43 (1997), p. 134-139 ; WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 343-344.

115 Czeskaw LUKASZ, *Evangelizzazione e conflitto : Indagine sulla coerenza letteraria e tematica della pericope di Cornelio (Atti 10,1-11,18)* (European University Studies Series XXIII Theology vol 484), Frankfurt - New York, Peter Lang, 1993, p. 58.

116 Cette tendance sera maintenue dans le reste des Actes. En 21,32, c'est grâce à l'intervention « des soldats et des centurions » que Paul aura la vie sauve. En 22,25-26, c'est au centurion que Paul révèle qu'il est citoyen romain et c'est le centurion qui en avertit le tribun, ce qui vaudra à Paul d'être mieux traité par ses geôliers. En 23,17.23, ce sont encore des centurions qui permettront à Paul d'avoir la vie sauve. En 24,23, Félix prescrira « au centurion [au sujet de Paul] de le garder et d'avoir de la souplesse et de n'empêcher aucun des siens de l'assister ». Au chapitre 27, Paul est remis « à un centurion du nom de Julius, de la cohorte Auguste » (v. 1). Celui-ci « se fiait plus au pilote et au capitaine qu'à ce qui avait été dit par Paul » (v. 11). Mais quand, pendant la tempête, ses soldats voulurent tuer les prisonniers (v. 42), « le centurion, voulant sauver Paul, les empêcha de (cette volonté) » (v. 43).

narrateur insiste aussi sur les bonnes œuvres de Corneille et sur ses prières[117]. Ainsi, « il prend soin de spécifier que la vocation divine ne se porte pas sur n'importe quel païen, mais sur ceux qui, bien disposés, l'adorent déjà et pratiquent la vertu »[118].

Or, voilà que ce centurion « vit en vision (ἐν ὁράματι) clairement, vers la neuvième heure du jour, un ange de Dieu entrant chez lui et lui disant : "Corneille" » (10,3). La neuvième heure rappelle la mort de Jésus en croix et la montée de Pierre et Jean au Temple en Ac 3[119]. Dans la trame des Actes, bien peu de personnages bénéficient d'une vision. Dans son discours, Étienne mentionne la réaction de Moïse devant le buisson ardent : « ayant vu, [il] s'étonna de la vision (τὸ ὅραμα) » (Ac 7,31). En 9,10, le narrateur présente au lecteur un disciple du nom d'Ananie[120], « et le Seigneur lui dit dans une vision (ἐν ὁράματι) : "Ananie" ». Si l'on accepte la variante ἐν ὁράματι en 9,12[121], c'est « en vision » que Saul, le futur Paul, a vu « un homme [...] du nom d'Ananie entrant et lui imposant les mains ». Pierre aussi aura une vision dans l'épisode qui fait présentement l'objet de notre étude. De plus, à sa sortie de prison en Ac 12, Pierre « ne savait pas que c'était vrai [...] mais il pensait voir une vision (ὅραμα) » (v. 9).

Si ce commentaire du narrateur en 12,9 peut porter le lecteur à douter de la véracité d'une vision, les trois dernières occurrences du terme ὅραμα dans les Actes ne peuvent que le

---

117 BARBI, « Cornelio », p. 281, signale que « L'elemosina e la preghiera rientrano tra le particolari opere di pietà dei giudei (cf. Tb 12,8s ; Sir 7,10) : l'atteggiamento di Cornelio è quindi sottolineato nella prospettiva della pietà giudaica. [...] È stato bene messo in evidenza che, per i pagani che si avvicinavano al Dio di Israele, le elemosine avevano valore di pentimento-espiazione e la loro destinazione a Israele aveva concretamente rilevanza sociale nello stabilire un rapporto di queste persone con il popolo giudaico ». Sur la question du rapport entre Juifs et païens dans l'œuvre de Luc, voir Jacob JERVELL, « The Church of Jews and Godfearers », dans Joseph B. TYSON (éditeur), *Luke-Acts and the Jewish People. Eight Critical Perspectives*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1988, p. 1-20 : SANDERS, « Who Is A Jew and Who Is A Gentile In the Book of Acts ? », p. 434-455.

118 François BOVON, « Tradition et rédaction en Ac 10,1-11,18 », dans *Theologische Zeitschrift*, 26 (1970), p. 28.

119 Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 320.

120 À ne pas confondre avec un autre Ananie, l'époux de Saphire, qui a trouvé la mort aux pieds de Pierre en Ac 5. Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 348-366.

121 Voir METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 319-320.

convaincre de la puissance des visions et de leur importance dans la trame des Actes pour faire connaître la volonté de Dieu. Au chapitre 16, « durant la nuit une vision (ὅραμα) apparut à Paul » (v. 9) et, « quand il eut la vision (ὅραμα), aussitôt nous cherchâmes à partir en Macédoine, persuadés que Dieu nous appelait à les évangéliser » (v. 10). De même, au chapitre 18, « par une vision (δι' ὁράματος), le Seigneur dit à Paul : "Ne crains pas mais parle et ne te tais pas parce que je suis avec toi et nul ne s'attaquera à toi pour te nuire" » (v. 9-10).

Le simple fait que Corneille bénéficie d'une vision le place donc parmi les rares personnages qui ont droit à une telle manifestation divine dans les Actes, une manifestation où Dieu fait normalement connaître aux hommes sa volonté. Mais il y a plus. De toutes les visions rapportées par le narrateur lucanien, seules celle de Corneille et celle de Pierre en Ac 10-11 sont racontées plus d'une fois. La vision de Corneille sera racontée à quatre reprises (10,3-6.22.30-32 ; 11,13-14), celle de Pierre à deux reprises (10,10-16 ; 11,5-10). Tous ces indices viennent souligner avec force l'importance de cet épisode des Actes.

Après que l'ange eut appelé Corneille par son nom (Ac 10,3), « lui, l'ayant regardé fixement et saisi de crainte, lui dit : "Qu'y a-t-il, Seigneur ?" » (10,4a). Comme les femmes venues au tombeau de Jésus (Lc 24,5) et comme les Onze et ceux avec eux au moment de l'apparition de Jésus au soir de Pâques (24,37), Corneille devient ἔμφοβος, « saisi de crainte », en face de l'ange. Il donne à celui-ci le titre de κύριε, « Seigneur ». C'est l'unique occasion dans l'œuvre de Luc où ce titre est donné à un ange. On peut y voir une référence au fait que parfois dans l'AT l'ange du Seigneur et le Seigneur lui-même sont en fait le même personnage[122].

---

122 C'est ce que signale Gerhard VON RAD, « מַלְאָךְ in the OT », dans KITTEL (éditeur) - BROMILEY (traducteur), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. I, p. 77 : « In some stories, especially in Genesis, there is such striking reference to the מַלְאַךְ יְהוָה that these passages deserve special mention. We refer to Gn. 16:7 ff. ; 21:17 ff. ; 22:11 ff. ; 31:11 ff. ; Ex 3:2 ff. ; Ju. 2:1 ff. What distinguishes these passages from the others is that it is impossible in them to differentiate

La réponse de l'ange ne se fait pas attendre. « Il lui dit : "Tes prières et tes aumônes sont montées en mémorial devant Dieu[123]. Et maintenant, envoie des hommes à Joppé et fais venir un certain Simon, qui est surnommé Pierre. Celui-ci loge chez un certain Simon, un corroyeur, dont la maison est près de la mer" » (Ac 10,4b-6). Le lecteur sait déjà que, par ses prières et ses aumônes, Corneille est un juste selon les standards de la loi juive, tout comme l'était Tabitha. Par contre, le lecteur ne sait pas ce qui faisait l'objet de la prière de Corneille, ni la raison pour laquelle il doit faire venir Pierre chez lui.

Deux éléments sont à noter. D'abord le centurion de Capharnaüm avait convoqué Jésus en raison de la maladie de son serviteur tandis que Pierre ne semble pas être convoqué chez Corneille pour guérir quelqu'un. Ensuite, c'est la première fois depuis Lc 22,31 que l'on se réfère à Pierre en se servant de son nom : Simon[124]. Depuis Lc 5,8 ; 6,14, jamais le nom et le surnom de Pierre n'ont été utilisés côte à côte. Dans l'épisode de Corneille, cela se produit à quatre reprises : dans la parole de l'ange à Corneille en Ac 10,5, lors de l'intervention des envoyés de Corneille à Joppé en 10,18, quand Corneille racontera sa vision en 10,32 et quand Pierre rapportera la vision de Corneille en 11,13. Nous reviendrons plus loin sur le sens de cette juxtaposition du nom et du surnom de Pierre.

La fin de la phrase de l'ange apprend à Corneille ce que le lecteur savait déjà depuis 9,43 : Pierre « loge chez un certain Simon, un corroyeur » (10,6). Un nouveau détail fait cependant son apparition : la maison de Simon le corroyeur se trouve près de la mer. La plupart des commentaires signalent que c'est sans doute là un détail historique puisque le métier de tanneur nécessitait l'utilisation de beaucoup d'eau. Narrativement, cependant, il nous

---

between the מַלְאַךְ יְהוָה and Yahweh Himself. The One who speaks or acts, i.e., Yahweh or the מַלְאַךְ יְהוָה, is obviously one and the same person ».

123 Pour L'ÉPLATTENIER, *Le livre des Actes*, p. 112, « L'expression ["sont montées en mémorial devant Dieu"] est peut-être empruntée aux paroles de l'ange Raphaël dans l'histoire de Tobie (*cf.* Tb 12,12) et veut dire que ces actes ont incité Dieu à se souvenir favorablement de leur auteur ».

124 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 243-244.

semble que ce détail, qui sera repris en 10,32, joue un autre rôle. Nous y reviendrons plus loin.

Corneille obéit avec promptitude aux instructions reçues : « Lorsque s'en fut allé l'ange (ἀπῆλθεν ὁ ἄγγελος)[125] qui lui parlait, ayant appelé deux de ses domestiques et un pieux soldat, de ceux qui lui étaient attachés, et leur ayant tout raconté, il les envoya à Joppé » (10,7-8). À ce point, les émissaires de Corneille en savent plus que le lecteur puisque le centurion leur a « tout raconté ». Le fait que trois hommes soient envoyés à Joppé surprend. Jusqu'ici dans la trame de Lc-Ac, c'est deux par deux que des émissaires étaient envoyés[126]. Faut-il voir dans l'envoi de ces trois hommes vers Pierre une réminiscence de la visite des trois envoyés de Dieu chez Abraham (voir Gn 18,1-15)[127] ?

La vision de Pierre (10,9-16)

Le narrateur ramène ensuite son lecteur auprès de Pierre : « Or, le lendemain, tandis que ceux-là faisaient route et approchaient de la ville, Pierre monta sur la terrasse pour prier vers la sixième heure » (Ac 10,9). Cette montée de Pierre sur la terrasse pour prier n'est pas sans rappeler l'épisode de la manifestation de la gloire de Jésus en Lc où, « ayant pris avec (lui) *Pierre*, Jean et Jacques il *monta* sur la montagne pour *prier* » (Lc 9,28). Elle rappelle aussi la montée des Onze et des autres dans la chambre haute (Ac 1,13) où « ils étaient assidus ensemble à la prière » (1,14). Comme il l'a fait dans la chambre haute où reposait Tabitha (voir 9,40), Pierre prie, seul. Il agit ainsi comme Jésus qui « se tenait retiré dans les déserts

---

125 Dans la trame de Lc-Ac, deux fois déjà des anges ont été sujets du verbe ἀπέρχομαι. Dans le récit de l'annonciation, après le *fiat* de Marie, « l'ange la quitta » (Lc 1,38 : ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτῆς ὁ ἄγγελος). Dans le récit de l'annonce aux bergers, « lorsque les anges les eurent quittés (ὡς ἀπῆλθον ἀπ' αὐτῶν) pour le ciel, les bergers se disaient les uns aux autres : "Passons donc jusqu'à Bethléem [...]" ». (2,15). Cette correspondance entre Ac 10,1-11,18 et ces deux récits provenant de l'évangile de l'enfance vient encore souligner l'importance de ce passage dans la trame de Lc-Ac.

126 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 238, note 100. Voir aussi Ac 8,14 ; 9,38.

127 BOSSUYT - RADERMAKERS, *Témoins de la parole de la grâce*, p. 339, note 105, poseront la même question en commentant Ac 11,11.

et priant » (Lc 5,16 ; voir 11,1). Quant à la sixième heure, elle correspond à l'heure où, pendant que Jésus était fixé sur la croix, « l'obscurité se fit sur le pays tout entier » (23,44).

« Or il devint affamé et voulut manger. Tandis qu'on préparait (le repas), arriva sur lui une extase » (Ac 10,10). L'expérience spirituelle de Pierre est alors décrite comme une ἔκστασις et non comme une ὅραμα, une « vision », comme c'était le cas pour l'expérience spirituelle de Corneille. ἔκστασις est l'expression utilisée par le narrateur lucanien pour décrire « la *stupeur* [qui] les saisit tous » (Lc 5,26) après le pardon et la guérison du paralytique par Jésus. C'est aussi l'expression utilisée en Ac 3,10 pour décrire la stupeur du peuple en face de ce qui était advenu au paralytique de la Belle Porte guéri par Pierre et Jean. Mais ici, il ne s'agit pas de stupeur mais bien d'un état spirituel introduit par la prière et accompagné d'une vision : « Et il voit le ciel ouvert [...] » (10,11). Il sera question aux v. 17 et 19 de la vision (ὅραμα) de Pierre et lui-même déclarera en 11,5 : « je vis en extase une vision (καὶ εἶδον ἐν ἐκστάσει ὅραμα) ». Paul vivra la même expérience à Jérusalem : « il m'arriva, [...] tandis que je priais dans le Temple, de devenir en extase (ἐν ἐκστάσει) et de le voir [le Seigneur] me dire : "Hâte-toi et sors vite de Jérusalem [...]" » (22,17-18).

Mais revenons à la vision de Pierre. « Et il voit le ciel ouvert (θεωρεῖ τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγμένον) et un objet qui descendait comme une grande nappe s'abaissant jusqu'à terre, par les quatre bouts, où se trouvaient tous les quadrupèdes et les reptiles de la terre et les oiseaux du ciel » (10,11-12). L'expérience de Pierre est à rapprocher de celle d'Étienne qui déclarait en 7,56 : « Voici que je vois les cieux ouverts [...] » (ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους [...]). Mais la terminologie utilisée par le narrateur au v. 11 invite davantage à rapprocher ce que voit Pierre en Ac 10 de ce qui s'est passé une fois Jésus baptisé : « le ciel s'ouvrit et l'Esprit Saint descendit [...] sur lui » (Lc 3,21-22 :

ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανὸν καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον [...] ἐπ' αὐτόν)[128]. Une différence importante subsiste pourtant entre l'ouverture du ciel de Lc 3 et celle d'Ac 10 : « Al Giordano, l'apertura del cielo è un fatto osservabile e pubblico [...]. La visione di Pietro ha invece carattere personale : soltanto Pietro vede il cielo aperto e la φωνὴ è diretta πρὸς αὐτόν, chiamandolo per nome. Nel battesimo la φωνὴ dichiara, mentre con Pietro conversa »[129].

Comme c'était le cas pour la vision de Corneille, un autre sens est mis à contribution dans la vision qu'a Pierre : l'ouïe. « Et lui arriva une voix (καὶ ἐγένετο φωνὴ πρὸς αὐτόν) : "T'étant levé (ἀναστάς), Pierre, tue et mange (θῦσον καὶ φάγε)" » (10,13). Cette voix rappelle celle qui s'est fait entendre quand Pierre, Jean et Jacques ont vu la gloire de Jésus sur la montagne : « Et une voix arriva de la nuée disant [...] » (Lc 9,35 : καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῆς νεφέλης λέγουσα [...]). Le fait que la voix ordonne à Pierre de se lever vient peut-être simplement indiquer que, comme c'était le cas lors de sa prière pour Tabitha, Pierre s'était mis à genoux pour prier. Mais, étant donné le sens technique du verbe ἀνίστημι désignant la résurrection[130], il est aussi possible que le narrateur indique ici le besoin pour Pierre d'être relevé par Dieu pour qu'il entreprenne une autre phase de la mission confiée par Jésus à ses témoins en Ac 1,8[131].

Quant à l'ordre de tuer et de manger, il rappelle les instructions du père de Lc 15 aux serviteurs une fois que son fils cadet est revenu à la maison : « apportez le veau gras, *tuez*,

---

128 Dans les deux cas, le narrateur préfère utiliser « le ciel » plutôt que « les cieux » ; il utilise le verbe ἀνοίγω pour décrire l'ouverture du ciel et le verbe καταβαίνω pour indiquer que l'Esprit Saint et « un objet » descendent du ciel.

129 LUKASZ, *Evangelizzazione e conflitto*, p. 74.

130 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 92-93, note 30.

131 Notons au passage que, pour BARRETT, *Commentary on the Acts of the Apostles. Volume 1*, p. 507, « ἀναστάς is superfluous [...]. The idiom is common in Acts from 1.15 onwards ; it is one of a number of Septuagintalisms in vv. 13-15 ». BARRETT fera un commentaire similaire à propos du ἀναστάς du v. 23 (p. 512).

et, *mangeant*, festoyons (θύσατε, καὶ φαγόντες εὐφρανθῶμεν) » (v. 23)[132]. En décrivant la vision de Corneille, le narrateur avait tout de suite précisé l'identité de celui qui parlait : « un ange de Dieu entrant chez lui » (10,3). Aucune précision de ce genre n'est donnée pour la vision de Pierre de sorte qu'on ne sait trop qui est celui qui lui parle. Mais, tout comme Corneille l'avait fait avec l'ange au v. 4, Pierre donne à son interlocuteur le titre de κύριε, « Seigneur » : « Pierre dit : 'Pas du tout, *Seigneur*, car je n'ai jamais mangé rien de souillé et d'impur » (Ac 10,14).

Comme dans la forme littéraire du récit de vocation prophétique[133], Pierre fait une objection à ce que lui ordonne la voix venue du ciel[134]. Dans cette grande nappe il a vu « tous les quadrupèdes et les reptiles de la terre et les oiseaux du ciel » (10,12 : πάντα τὰ τετράποδα καὶ ἑρπετὰ τῆς γῆς καὶ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ). Comme le signale la note de la *TOB*, cette énumération « rappelle celles de Gn 1,21.24 »[135] où il n'est pas question d'animaux purs et impurs. Mais Pierre, en Juif soucieux d'être fidèle à la Loi, rétorque qu'il n'est pas question pour lui de manger la viande d'un animal souillé ou impur. C'est Dieu lui-même qui, en Lv 11, avait dicté à Moïse et Aaron la liste des animaux purs et

---

132 Cependant, pour J. Duncan M. DERRETT, « Clean and Unclean Animals (Acts 10:15, 11:9) : Peter's Pronouncing Power Observed », dans *Heythrop Journal*, 29 (1988), p. 206, « θῦσον in the principal command [of Acts 10,13] means 'slaughter', not 'kill' ». Pour BARRETT, *Commentary on the Acts of the Apostles. Volume I*, p. 507, « θῦσον [...] retains from its primary meaning at least overtones of *sacrifice* ». CONZELMANN, *A Commentary on the Acts of the Apostles*, p. 81, croit au contraire que « θύειν means "kill" - the meaning "sacrifice" does not fit here ». Dans la même ligne que CONZELMANN, voir FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 455 ; HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 348. Pour un état de la question voir LUKASZ, *Evangelizzazione e conflitto*, 79-81. Celui-ci opte pour une solution mitoyenne : « Pietro dovrebbe uccidere con lo scopo di mangiare, quindi, come giudeo, in maniera corrispondente al rito » (p. 81).

133 Voir ci-dessus, p. 399-400, note 69.

134 Selon HUBBARD, « The Role of Commissioning Accounts in Acts », p. 188, Ac 10,9-23 a la forme d'un « commissionning account ». Or, dans cette forme littéraire, le troisième élément est « a protest (PROT) in which the commissioned person questions in some way the word of the commissioner » (p. 187).

135 Note u du NT édition intégrale de la *TOB*, p. 388. Gn 1,21 (LXX) : « Et Dieu fit les grands cétacés et toute âme d'animaux reptiles que firent sortir les eaux et *tout volatile ailé* (πᾶν πετεινὸν) selon leur espèce » . Gn 1,24 (LXX) : « Que la terre fasse sortir l'âme vivante selon son espèce, *quadrupèdes et reptiles* (τετράποδα καὶ ἑρπετὰ) et bêtes sauvages (καὶ θηρία, voir Ac 11,6) de la terre selon leur espèce ». Les traductions de la LXX sont de Marguerite HARL, dans *La Genèse* (La Bible d'Alexandrie, 1), p. 94.

impurs. Il est possible que l'ordre que lui donne la voix soit une épreuve, une façon de vérifier la fidélité de Pierre à la Loi divine. C'est pourquoi il n'est pas question pour Pierre de manger aucun de ces animaux impurs. « Peter is cross [...] sensing a test or a trap [...]. He hopes his protest will cause Jesus [ou du moins la voix venue du ciel] to change his mind »[136], tout comme la protestation du prophète Ézéchiel avait convaincu Dieu de renoncer à lui faire manger de la nourriture impure[137].

Mais tel n'est pas le cas. En face de ce refus de Pierre, « une voix, de nouveau, pour la seconde (fois), (vint) à lui : "Ce que Dieu a purifié (ἐκαθάρισεν), toi, ne le souille pas (σὺ μὴ κοίνου)[138] » (Ac 10,15). Il semble donc que Dieu a changé ce qu'il avait décrété. Ce qu'il déclarait impur en Lv 11, il l'a maintenant déclaré pur[139]. On se retrouve ainsi au cœur

---

136 DERRETT, « Clean and Unclean Animals », p. 209.

137 Ez 4,12-15 : « [Le Seigneur me dit :] "Tu mangeras cette nourriture sous la forme d'une galette d'orge qui aura été cuite sur des excréments humains, à leurs yeux. [...] C'est ainsi que les Israélites mangeront leur nourriture impure, au milieu des nations où je les chasserai". Alors je dis : "Ah ! Seigneur Yahvé, mon âme n'est pas impure. Depuis mon enfance jusqu'à présent, jamais je n'ai mangé de bête crevée ou déchirée et aucune viande avariée ne m'est entrée dans la bouche". Il me dit : "Eh bien ! je t'accorde de la bouse de bœuf au lieu d'excréments humains ; tu feras ton pain dessus" ».

138 À la suite de Paul-Eugène DION, « Dt 12 et la vision de Pierre à Joppé », dans *Science et esprit*, 36 (1984), p. 207, DERRETT, « Clean and Unclean Animals », p. 214, traduit σὺ μὴ κοίνου par « 'pronounce not "unclean" ', suggesting he must prononce them clean ». De cette traduction il conclut (p. 213) :« To *discriminate* and *teach* the clean and the unclean was the distinctive duty and function of the *priests* (Lev. 10:10, Ezek 22:26, 44:23 ; Mal 2:7-8 ; LXX Hos 4:6 ; m. Neg. 3:1, Tg ps.Jon. Lev 14:57). [...Thus,] Peter, by divine command, figures [...] as a priest [...] ». Les arguments ici invoqués par DERRETT ne nous semblent pas probants.

139 Telle n'est pas l'interprétation de Colin HOUSE, « Defilement by Association. Some Insights from the usage of κοινός / κοινόω in Acts 10 and 11 », dans *Andrew's University Seminary Studies*, 21 (1983), p. 143-153. Cet auteur commence par souligner que, « although Peter used the terminology of "common or unclean" [Ac 10,12 : κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον], the voice itself referred only to the first of the two terms » (p. 145). HOUSE semble oublier 10,15 où la voix utilise le verbe καθαρίζω qui fait partie de la terminologie du pur et de l'impur. Toujours selon HOUSE, Pierre croit que « the "clean" creatures in the sheet of the vision had now been rendered "common" through being defiled by the presence of the "unclean." [...] According to traditional Jewish law, therefore, he could eat neither » (p. 147). Contre cette seconde hypothèse de HOUSE, on peut citer HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 348, note 3 :« The suggestion that clean animals through their association with the unclean would themselves become unclean misses fire : beasts are clean or unclean by nature. Clean animals therefore do not lose their purity through contact with unclean - otherwise one could never be certain of the ritual purity of any clean beast ». Le caractère peu sûr des prémisses de HOUSE nous amène à douter de sa conclusion. Selon lui, « the polemic indicated in these passages is directed, not against the OT distinction between "clean" and "unclean" animals, but at the concepts [...] that the "clean" would become "common" or "defiled" by contact with "unclean" [...] objects » (p. 153). Nous sommes plutôt d'avis, avec John J. KILGALLEN, « Clean, Acceptable, Saved. Acts 10 », dans

d'un débat similaire à ceux de Mc 7,14-23 et de Mt 15,10-20, des textes qui n'ont pas de parallèle dans l'évangile de Luc[140] : « Il n'y a rien à l'extérieur de l'homme, entrant en lui, qui peut le rendre impur » (Mc 7,15a). Reste à savoir à quel moment Dieu a purifié les animaux impurs. Le texte ne le dit pas. Le fait que le verbe καθαρίζω soit à l'indicatif aoriste actif permet seulement d'affirmer que cette purification a déjà eu lieu[141].

Le lecteur se trouve confronté à une autre question : quel lien y a-t-il entre cette purification et la vision de Corneille, entre le débat sur les aliments purs et impurs et le fait de faire venir Pierre chez Corneille ? Le lecteur peut supposer que Corneille, étant un centurion romain, ne distinguait pas entre aliments purs et impurs et que cela était susceptible de créer un problème dans son rapport avec un Juif. Mais même cette supposition peut être mise en doute. En effet, Corneille était « pieux et craignant Dieu avec

---

Expository Times, 109 (1998), p. 301, que « Peter learns that there is no such thing any more in the sight of God as an unclean (*koinon kai akatharton*) animal, despite the teaching of Leviticus 11:1-47 ». Il ne faut toutefois pas oublier qu'en 10,28, un sens second, le sens symbolique de la vision viendra se greffer sur ce sens premier. Nous sommes d'avis que les deux sens, premier et second, doivent être maintenus. Dans la même ligne que KILGALLEN, voir Mark A. SEIFRID, « Jesus and the Law in Acts », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 30 (1987), p. 43. Dans la ligne de HOUSE, voir Michael PETTEM, « Luke's Great Omission and His View of the Law », dans *New Testament Studies*, 42 (1996), p. 40-43 ; WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 350. BARRETT, *Commentary on the Acts of the Apostles. Volume I*, p. 509, propose une troisième lecture : « On the whole, the context of the chapter seems to require that what is being given in the vision is a revelation of what eternally is the mind of God, rather than a statement of a new order of things that God has now initiated ». Les arguments de BARRETT ne nous ont pas convaincu. Dans la même ligne que BARRETT, voir HARRISON, *Interpreting Acts*, p. 178.

140 Contrairement à ce que nous proposons, pour KRODEL, *Acts*, p. 188, « In Acts neither Peter nor the Jerusalem community drew the conclusion from this vision that the distinction between clean and unclean food has been abrogated by God. [...] Luke [...] saw the matter of eating differently. In Acts he cited the apostles' decree three times (15:20,28-29 ; 21:25). This decree set forth what "is necessary" for Gentile Christians "to abstain" from. In view of that decree Luke reinterpreted Peter's vision to mean that we "should not call any *person* common or unclean" (v. 28) ». Faut-il absolument que le sens premier de la vision disparaisse à cause de l'interprétation symbolique qu'offre le v. 28 ? Nous croyons qu'il est possible de maintenir les deux sens.

141 La remarque de Paul CATRICE, « Réflexions missionnaires sur la vision de saint Pierre à Joppé. Du judéo-christianisme à l'Église de tous les peuples », dans *Bible et vie chrétienne*, 79 (1968), p. 24-25, nous semble peu convaincante : « Du moment que les animaux, dans la vision de Pierre, étaient censés venir du ciel et y retourner : *l'objet fut remporté au ciel*, c'était donc évident qu'il n'y a plus d'animaux impurs, car rien d'impur ne peut se trouver au ciel ». FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 455, va un peu dans le même sens que CATRICE : « The implication is not that God has brought about a purification of food through this vision, but that all food given to human beings comes from a clean source and so has always been clean ». Pour HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 348, « This declaration of purity is promulgated here and now ».

toute sa maison » (v. 2). À ce titre, il n'est pas impossible qu'il respectait les prescriptions alimentaires juives.

En ordonnant à Pierre de tuer et de manger, la voix venue des cieux évoque peut-être Dt 12[142]. La réforme du roi Josias centralisa le culte à Jérusalem. Or, « La loi de l'unité du lieu de culte entraîne la distinction entre l'abattage profane du bétail, qui peut être pratiqué partout, et le sacrifice religieux, qui ne peut avoir lieu qu'au sanctuaire choisi »[143]. C'est cette distinction importante qu'établit Dt 12. De sorte qu'au cœur même de la partie législative du Deutéronome qui refuse avec force tout compromis avec les païens se trouve « une mesure audacieuse (l'invention de l'abattage non sacrificiel) offerte en réponse aux nécessités du temps »[144]. Si un lien pouvait être établi entre la vision de Pierre et ce geste audacieux d'alors, on pourrait interpréter la vision de Pierre comme une invitation à poser un autre geste audacieux qui répondra à la nécessité des temps nouveaux, celle de témoigner « jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1,8).

Mais la suite du texte n'indique pas que Pierre interprète la vision en ce sens. Le narrateur insiste plutôt sur la difficulté qu'il a à obéir : « ceci arriva jusqu'à trois (fois) et aussitôt l'objet fut enlevé au ciel » (10,16). La voix venue du ciel ordonne donc à trois reprises à Pierre de tuer et de manger et celui-ci s'objecte à trois reprises, ce qui rappelle ses trois reniements à l'heure de la Passion[145]. Le récit de la résurrection de Tabitha nous avait

---

142 C'est ce que soutient DION, « Dt 12 et la vision de Pierre à Joppé », p. 207-208 : « les deux impératifs du grec [d'Ac 10,13] *(thyson kai phage)* correspondent bien à la permission donnée en *Dt.* 12,15 à l'Israélite désireux de manger de la viande ». Dans les deux cas, le geste prescrit est lié à la faim du personnage principal. Enfin, Dt 12,15 affirme à propos des viandes immolées ailleurs qu'à Jérusalem : « *Que l'on soit pur ou impur*, on en pourra manger, tout comme si c'était de la gazelle ou du cerf ». Et le v. 22 renchérit : « tu en mangeras comme on mange de la gazelle ou du cerf, *le pur et l'impur en mangeront ensemble* ».

143 Note a de la *Bible de Jérusalem*, p. 270.

144 DION, « Dt 12 et la vision de Pierre à Joppé », p. 209.

145 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 250-251 ; 256-263. Comme HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 348, nous croyons que la toile ne descend pas du ciel à trois reprises : « It is only the dialogue which is repeated ».

permis de voir en Pierre le nouvel Élisée reprenant et continuant l'œuvre du nouvel Élie[146]. Voilà que Pierre tarde à comprendre que, tout comme Naaman, le général Syrien « fut purifié » (Lc 4,27 : ἐκαθαρίσθη) par l'entremise d'Élisée, Corneille, le centurion romain, recevra « le repentir en vue de la vie » (Ac 11,18) à l'occasion de la visite de Pierre, le nouvel Élisée. Pour que cela advienne, il faudra que l'Esprit force la main de Pierre, deux fois plutôt qu'une.

Pierre accueille les envoyés de Corneille (10,17-23a)

> Comme Pierre, en lui-même, se demandait (avec embarras)[147] ce qu'était la vision qu'il avait vue, voici (que) les hommes envoyés par Corneille, ayant enquêté sur la maison de Simon, se présentèrent au portail et ayant appelé ils s'informaient si Simon qui est surnommé Pierre logeait ici (10,17-18).

Après le reniement de Jésus, Pierre se retrouvait dehors alors que Jésus restait avec ceux qui en voulaient à sa vie à l'intérieur de la cour de la maison du Grand Prêtre. Ici on assiste à une situation inverse. Pierre est toujours seul sur la terrasse qui fait partie de l'intérieur de la maison de Simon le corroyeur tandis que les envoyés de Corneille sont au portail, donc à l'extérieur, appelant Pierre. Mais celui-ci n'entend rien. Il est comme enfermé en lui-même, paralysé par la vision qu'il a eue : « Or, tandis que Pierre réfléchissait sur la vision, l'Esprit lui dit (εἶπεν [αὐτῷ] τὸ πνεῦμα) : "Voici trois[148] hommes qui te cherchent. Mais t'étant levé, descends et va avec eux sans hésiter[149], car c'est moi qui les ai envoyés" » (10,19-20).

---

146 Voir ci-dessus, p. 412, note 103.

147 διηπόρει, du verbe διαπορέω. On retrouve le même verbe en 2,12 à propos de ceux qui entendaient les apôtres parler en leurs langues les merveilles de Dieu au jour de la Pentecôte : « ils étaient perplexes » (διηπόρουν) ; et en 5,24 à propos du commandant du Temple et des grands prêtres lors de la comparution des apôtres devant le Sanhédrin : ils « se demandaient avec embarras (διηπόρουν) à leur sujet ce que cela signifiait ».

148 Il y a ici un problème de critique textuelle. Pour B, il n'y a que deux hommes. D'autres manuscrits et plusieurs onciaux (D P Ψ 049 056 0142 326 330 436 451 614 1241 1505 1877* 2127 2412 2492 2595 *Byz*^{pt} *f*^{597} it^{d,l,m,p} syr^{h}) ne précisent pas combien il y a d'hommes. Mais comme l'indique METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 328, « the reading τρεῖς is strongly supported by diversified external evidence [$\mathfrak{P}^{74}$ ℵ A C E 33 81 88 104 181 629 630 945 1739 1877^{c} *Byz*^{pt} it^{ar,e,gig} vg syr$^{p,h^{mg}}$ cop$^{sa,\ bo}$ eth geo Didymus Theophylact^{b}]. [...] On balance, it

Trois choses étonnent dans ces v. 19-20. D'abord, quand Pierre eut sa vision, « lui arriva une voix » (v. 13) à laquelle il donna le titre de « Seigneur » (v. 14). Deux indices étaient susceptibles d'aider le lecteur à identifier cette voix. Associée à la vision d'un objet qui descendait du ciel, celle-ci semblait venir des cieux. Mais ce ne semblait pas la voix de Dieu puisqu'elle parlait de lui à la troisième personne : « ce que Dieu a purifié, toi, ne le souille pas » (v. 15)[150]. Ici, à nouveau, une voix s'adresse à Pierre. Rien dans le texte ne permet au lecteur de supposer qu'il s'agisse d'une voix autre que celle qui prit la parole aux v. 13 et 15. Mais, cette fois, le narrateur identifie celui qui parle : il s'agit de l'Esprit. Ce n'est que la seconde fois dans l'œuvre de Luc que l'Esprit est sujet du verbe λέγω. En 8,29, « L'Esprit dit (εἶπεν) à Philippe : "Avance et rejoins ce char" », le char de l'eunuque éthiopien. L'Esprit parlera à nouveau en 13,2 : « Mettez-moi à part Barnabé et Saul en vue de l'œuvre à laquelle je les ai appelés ». En 20,23, Paul déclarera que « l'Esprit saint, dans chaque ville, me certifie en (me) disant (λέγον) que des liens et des épreuves m'attendent ». En 21,11, le prophète Agabus, « ayant pris la ceinture de Paul, s'étant lié les pieds et les mains, [...] dit : "Ainsi parle l'Esprit saint (τάδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) : l'homme à qui est cette ceinture, ainsi à Jérusalem les Juifs le lieront et le livreront aux mains des gentils" ». Les cinq paroles de l'Esprit rapportées par le narrateur lucanien semblent toutes viser une poussée en avant de la mission selon le plan établi par Jésus ressuscité en Ac 1,8.

---

seemed to the Committee that the least unsatisfactory solution was to adopt the reading supported by the broadest spectrum of external evidence ».

149 On pourrait également traduire l'expression μηδὲν διακρινόμενος par « sans discriminer ». Comme le signale Friedrich BÜCHSEL, « διακρίνω », dans KITTEL (éditeur) - BROMILEY (traducteur), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, p. 947-948, d'une part, « The διακρινόμενος is the one [...] who is inwardly at odds with himself. Ac. 10:20 is to the same effect ». Mais, d'autre part, « In the NT it [διακρίνω] does not occur in its original spatial sense, only in the fig. "To make a distinction between persons" » (p. 946). Dans la même ligne, voir CADBURY - LAKE, *English Translation and Commentary*, p. 126 ; JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, p. 185 ; KRODEL, *Acts*, p. 191-192.

150 C'est aussi ce que croit Gerhard SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte. Zweiter Teil. Kommentar zu Kapitel 9,1-28,31* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 5.2), Freiburg, Herder, 1982, p. 68. Ce n'est toutefois pas l'opinion de LUKASZ, *Evangelizzazione e conflitto*, p. 79 : « Il soggetto della φωνὴ non è esplicitamente indicato (in At 7,31 è Dio-κύριος ; nelle vocazioni di Paolo è Gesù glorificato) ; ma dato che Pietro si rivolge ad essa con κύριος (10,14) e che tutta la visione viene più tardi attribuita a ὁ θεὸς (10,28), la sua origine presso Dio-θεὸς è evidente ».

Le second élément suscitant l'étonnement du lecteur est le fait que Pierre reçoive de l'Esprit l'instruction de se lever avant de descendre. Nous avons déjà fait le rapprochement entre la prière de Pierre chez Simon le corroyeur et sa prière dans la chambre haute où reposait Tabitha[151]. Quand Pierre était près de Tabitha, le narrateur avait spécifié qu'il s'était agenouillé pour prier (voir 9,40). Une telle précision n'avait pas été fournie pour la prière de Pierre sur la terrasse de Simon. L'ordre de se lever indique peut-être simplement que Pierre était à genoux ou bien assis pour prier et qu'il devait maintenant se relever avant d'aller rejoindre les envoyés de Corneille. Mais ce détail, tout comme en 10,13, semble avoir davantage un sens symbolique. C'est à nouveau le participe aoriste du verbe ἀνίστημι, terme technique désignant la résurrection[152], qui est utilisé. Or, Pierre semble alors en proie à une certaine torpeur. Après avoir guéri Énée et Tabitha, il a interrompu sa marche et voilà qu'au cœur de cette pause dans sa course missionnaire, à cause de la vision qu'il vient d'avoir, il semble s'enfermer en lui-même dans une réflexion qui l'empêche même d'entendre qu'on l'appelle. L'Esprit vient secouer sa torpeur. Trois fois dans la vision la voix lui a donné l'ordre de se lever. Voici que l'Esprit l'invite à nouveau à se relever, à ressusciter en tant que témoin et messager de la Bonne Nouvelle.

Enfin, le troisième et dernier point qui étonne dans ces versets est l'affirmation selon laquelle c'est l'Esprit qui a envoyé ces trois hommes. En effet, au v. 5, c'était un ange de Dieu qui avait ordonné à Corneille : « envoie des hommes à Joppé et fais venir un certain Simon, qui est surnommé Pierre ». Par le biais de ce que l'Esprit dit à Pierre, le lecteur apprend que c'est l'Esprit qui est le premier mandateur de ces hommes[153].

---

151 Voir ci-dessus, p. 408.

152 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 92-93, note 30.

153 Selon MARIN , « Essai d'analyse structurale d'Actes 10,1-11,18 », p. 58, cette « intervention de l'Esprit auprès de Pierre est [...] nécessaire pour qu'il accepte de recevoir les envoyés de Corneille, puis de partir avec eux (10,20 et 23). Mais il les reçoit au titre de délégués de l'Esprit et non de Corneille [...]. Ce subterfuge donne à son hospitalité un caractère ambigu : il ne s'écarte pas des interdits de la Loi tout en acceptant l'invitation du païen ».

« Or Pierre, étant descendu vers les hommes, dit : "Voici, c'est moi que vous cherchez. Quelle est la raison pour laquelle vous êtes ici ?" Eux dirent : "Corneille, le centurion, homme juste et craignant Dieu, et estimé par toute la nation des Juifs, a été averti par un saint ange de te faire venir dans sa maison et d'entendre des paroles de toi » (10,21-22). La réponse des envoyés à Pierre résume assez fidèlement ce qui a été dit de Corneille aux v. 1-6[154]. La piété de Corneille (v. 1) ainsi que ses nombreuses aumônes (v. 2) font de lui un homme juste (v. 22 : ἀνὴρ δίκαιος)[155]. Cinq éléments nouveaux surgissent. Le peuple (v. 2) qui bénéficiait des largesses de Corneille est identifié avec plus de précision comme étant τὸ ἔθνος τῶν Ἰουδαίων, « la nation des Juifs ». En second lieu, la justice de Corneille fait de lui un homme estimé par toute cette nation. En troisième lieu, il n'est pas explicitement question d'une vision, mais plutôt d'un avertissement[156]. Quatrièmement, l'ange qui a averti Corneille est qualifié de « saint ». Enfin, cinquième élément nouveau, ce n'est qu'au v. 22 que le lecteur apprend que Corneille doit « faire venir [Pierre] *dans sa maison* » pour entendre « *des paroles* »[157] de sa bouche.

Ayant été informé du motif de la visite de ces hommes, avant d'aller « avec eux sans hésiter » (v. 20) comme l'Esprit le lui a ordonné, Pierre leur offre l'hospitalité : « Les ayant donc invités à entrer, il les logea » (v. 23). L'hospitalité offerte par Pierre ne semble pas

---

154 Comme le signale William S. KURZ, « Effects of Variant Narrators in Acts 10-11 », dans *New Testament Studies*, 43 (1997), p. 577, « The character narrators reduce the story to those essentials needed to persuade Peter to come with them, as would be expected from messengers. Their perspective and knowledge is limited to those of external observers ».

155 BARBI, « Cornelio », p. 282, précise à propos de δίκαιος que « Il termine ha profonde radici veterotestamentarie (LXX) dove designa colui che adempie i suoi doveri nei confronti di Dio e nella comunità teocratica, e in tale rapporto si dimostra giusto rispetto a Dio ».

156 Le fait qu'il soit un ἀνὴρ δίκαιος, « un homme juste » et qu'il ait été averti (ἐχρηματίσθη) donne à Corneille des traits similaires à celui du vieillard Syméon dont il a été question lors de la visite de Joseph, Marie et l'enfant Jésus au temple quarante jours après sa naissance. En effet, le narrateur dit de Syméon : cette homme était juste (Lc 2,25 : ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος) [...] Et lui avait été révélé (2,26 : καὶ ἦν αὐτῷ κεχρηματισμένον) par l'Esprit saint qu'il ne verrait pas la mort avant d'avoir vu le Christ du Seigneur ».

157 ῥήματα, même expression qu'en Lc 5,5 : « sur ta parole (ἐπὶ δὲ τῷ ῥήματί σου) je vais lâcher les filets ». Voir aussi Ac 5,20, l'ange du Seigneur disant aux apôtres : « dites au peuple toutes les paroles de cette vie (τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης) ».

dictée par l'heure tardive de la journée. En effet, la vision de Corneille avait eu lieu plus tard que celle de Pierre, « vers la neuvième heure du jour » (v. 3). Or, dès que « s'en fut allé l'ange qui lui parlait » (v. 7), Corneille envoya ses gens à Joppé (v. 8). Ceux-ci arrivèrent au portail de la maison de Simon le corroyeur « le lendemain » (v. 9), tout de suite après la vision de Pierre, soit « vers la sixième heure ». Il aurait donc été possible pour Pierre de prendre la route tout de suite avec les gens envoyés par Corneille et d'arriver le lendemain en milieu de journée à Césarée. Narrativement, l'hospitalité de Pierre pour ces hommes a deux conséquences. D'abord, avant même d'entrer chez Corneille, Pierre devient coupable de ce dont l'accuseront « ceux de la circoncision » (11,2) en 11,3 : il loge avec des gentils et mange avec eux. Il a fait un premier pas dans la compréhension de la vision qu'il a eue. Si les animaux purs qu'il y avait dans la nappe n'ont pas été rendus impurs au contact des animaux impurs qui s'y trouvaient, lui non plus ne deviendra pas un Juif impur au contact des gentils que lui a envoyés l'Esprit Saint. Ensuite, seconde conséquence, l'hospitalité offerte à ces hommes fait en sorte que trois jours s'écouleront entre la vision de Corneille et l'arrivée de Pierre chez lui. C'est ce qu'indiquent les trois mentions du lendemain aux v. 9, 23 et 24. Il est possible de voir dans ces trois jours d'intervalle une allusion à la résurrection de Jésus qui s'est accomplie le troisième jour[158].

Pierre se rend à Césarée et entre chez Corneille (10,23b-33)

« Or le lendemain, s'étant levé (ἀναστὰς), il partit (ἐξῆλθεν)[159] avec eux et quelques-uns des frères qui (sont) de Joppé vinrent avec lui » (v. 23). Encore une fois, le narrateur insiste sur le relèvement de Pierre en utilisant le participe aoriste du verbe ἀνίστημι[160]. Il est vrai qu'avant de prendre la route pour Césarée, Pierre devait se lever. Mais c'était aussi

158 Voir Lc 9,22 ; 18,33 ; 24,7.21.46 ; Ac 10,40.

159 La première fois que Pierre a été sujet du verbe ἐξέρχομαι dans l'œuvre de Luc, c'est après son triple reniement dans la cour de la maison du Grand Prêtre : « Et, sortant dehors (ἐξελθὼν ἔξω), il pleura amèrement » (Lc 22,62). Il sera de nouveau question d'une sortie de Pierre en Ac 12,9.10.17.

160 Voir ci-dessus, p. 424.

le cas de ses compagnons de voyage. Pourtant le narrateur ne parle que du lever de Pierre. C'est pourquoi nous croyons qu'il faut encore une fois interpréter le verbe ἀνίστημι de façon symbolique. En prenant la route à l'invitation de l'Esprit, Pierre choisit de ressusciter en tant que témoin et messager de la Bonne Nouvelle au moment où sa course missionnaire entreprise en 9,32 avait momentanément cessé. Les frères de Joppé qui accompagnent Pierre sont importants puisque le narrateur insistera plus loin sur leur réaction en face du don de l'Esprit aux gentils (10,45-46) et que Pierre les citera comme témoins en 11,12.

« Le lendemain, il entra (εἰσῆλθεν)[161] à Césarée. Corneille les attendait, ayant convoqué ses parents et ses amis intimes » (10,24). Le fait qu'entre le moment où il envoya des gens vers Pierre et le moment où ce dernier entre à Césarée, Corneille a pris le temps de rassembler les siens témoigne à nouveau de sa foi : « This man did not question in the least the reality of the vision, nor did he question the certainty that Peter would come. His faith resembled that of the centurion at Capernaum »[162].

« Lorsqu'il arriva (que) Pierre entra, étant venu à sa rencontre (συναντήσας αὐτῷ), Corneille, tombant à ses pieds (πεσὼν ἐπὶ τοὺς πόδας)[163] se prosterna » (10,25). Le fait que Corneille tombe à ses pieds rappelle l'attitude de Pierre devant Jésus après la pêche miraculeuse (Lc 5,8 : « Simon-Pierre, voyant (cela), tomba aux genoux de Jésus »)[164], le geste de Jaïre (8,41 : « tombant aux pieds de Jésus [πεσὼν παρὰ τοὺς πόδας [τοῦ] Ἰησοῦ], il le suppliait »), ainsi que le geste du seul des dix lépreux guéris par Jésus à être

---

161 Notons au passage que l'entrée de Pierre à Césarée est décrite avec le même verbe que l'entrée de l'ange chez Corneille en 10,3 : « [Corneille] vit en vision clairement [...] un ange de Dieu *entrant* (εἰσελθόντα) chez lui ».

162 HARRISON, *Interpreting Acts*, p. 180.

163 L'expression est difficile à rendre. Littéralement elle se traduit : « tombant sur les pieds ». Soit que Corneille tombe aux pieds de Pierre ou bien qu'il tombe sur ses propres pieds dans le but de se prosterner.

164 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 108-109.

revenu vers lui (17,16 : « il tomba sur la face devant ses pieds [ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ], le remerciant »)[165].

Chose étonnante, cela rappelle aussi Ananie tombant mort aux pieds de Pierre et des autres apôtres en Ac 5,5 ainsi que sa femme Saphire qui tomba aux pieds de Pierre (5,10 : ἔπεσεν [...] πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ) et expira. De sorte que le prochain geste de Pierre revêt aussi un certain symbolisme de résurrection : « Mais Pierre le releva (ἤγειρεν) en disant : "Lève-toi (ἀνάστηθι). Et moi aussi, je suis un homme » (10,26). Ce n'est donc pas un hasard si, dans ce verset, le narrateur place côte à côte les verbes ἐγείρω et ἀνίστημι, les deux termes techniques désignant la résurrection[166]. La visite de Pierre aura pour effet chez Corneille et les siens un passage de la mort à la vie. Cependant, Pierre est bien conscient que ce n'est pas lui, mais Dieu qui sera à l'origine de cette Pâque, de ce passage. C'est pourquoi, tout comme il avait mis les choses au point après avoir relevé avec Jean l'infirme de la Belle Porte (voir 3,12-13), il refuse maintenant que Corneille se prosterne devant lui. La prostration est un signe d'adoration (voir Lc 4,7-8 et 24,52). Pierre sait bien qu'il n'est qu'un homme.

« Et en conversant avec lui, il entra et il trouva beaucoup (de gens) rassemblés. Et il leur déclara : Vous savez qu'il est interdit à un homme juif de fréquenter ou d'approcher d'un étranger » (Ac 10,27-28a). Pourtant, en invitant les envoyés de Corneille à entrer chez Simon le corroyeur, en les logeant et en faisant route avec eux (v. 23), Pierre avait déjà contrevenu à cette règle. C'est que, « à moi, Dieu a montré (qu'il ne faut) dire personne souillé ou impur » (v. 28b). « Pierre donne [ici] à la vision un *sens figuré* : ce dont il

---

165 On pourrait ajouter à cette liste le possédé du pays des Géraséniens qui, « voyant Jésus, poussant des cris, [...] tomba près de lui (προσέπεσεν αὐτῷ) » (8,28) , et qui, après sa guérison, était « assis [...] aux pieds de Jésus (παρὰ τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ) » (8,35). On pense aussi à Marie, la sœur de Marthe, « qui, s'étant assise aux pieds du Seigneur (παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου), écoutait sa parole » (10,39).

166 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 92-93, note 30.

s'agissait, c'était d'abolir la distinction entre *hommes* cultuellement purs et impurs »[167]. Il fait un autre pas dans la compréhension de la vision qu'il a eue, un pas décisif. D'abord, les animaux purs qu'il y avait dans la nappe n'ont pas été rendus impurs au contact des animaux impurs qui s'y trouvaient et cela s'appliquait également au rapport entre Juifs et Gentils. Cela Pierre avait montré qu'il le comprenait en offrant l'hospitalité aux envoyés de Corneille. Mais en plus, Pierre comprend qu'il n'y a plus d'animaux impurs et que cela s'applique également aux hommes : « (il ne faut) dire personne souillé ou impur » (v. 28b). « C'est pourquoi, [conclut Pierre,] quand on m'a fait venir, je suis venu sans discuter » (v. 29a).

Comme il l'avait fait avec ses envoyés au v. 21 (« Quelle est la raison (τίς ἡ αἰτία) pour laquelle vous êtes ici ? »), Pierre pose alors à Corneille la question du motif de l'invitation qui lui a été adressée : « Je demande donc : pour quelle raison (τίνι λόγῳ) m'avez-vous fait venir ? » (v. 29b). Cette reprise étonne puisque, déjà au v. 22, les envoyés de Corneille avait déclaré à Pierre que l'ange avait dit à leur maître de faire venir Pierre « et d'entendre des paroles » de lui. La question de Pierre au v. 29b semble jouer deux rôles sur le plan narratif. D'une part, elle souligne la lenteur avec laquelle Pierre comprend ce que lui a demandé la voix venue des cieux et l'Esprit qui l'a envoyé vers Corneille. Il « ne voit pas encore clairement que Dieu le pousse à rompre avec eux le pain de la doctrine chrétienne »[168]. D'autre part, cette nouvelle question de Pierre permet à Corneille de raconter à nouveau sa vision.

Alors qu'au v. 22 la réponse des envoyés de Corneille ne faisait que résumer la vision racontée par le narrateur aux v. 1-6, ici la réponse de Corneille reprend tous les éléments de cette vision dans le détail. C'est un cas classique de ce que l'analyse narrative appelle un

---

167 HAULOTTE, « Fondation d'une communauté de type universel », p. 67.

168 J.-M. FENASSE, « Pierre et Corneille, le centurion. Une rencontre très importante pour le développement futur de l'Église », dans *Bible et Terre Sainte*, 41 (1961), p. 5.

changement de point de vue :« The point of view is no longer from without, uninvolved, 'objective', but it is focalized through the experience of Cornelius himself »[169]. Nous ne signalerons que les différences entre le récit des v. 1-6 et celui des v. 30-33.

Le centurion déclare d'abord : « Depuis quatre jours jusqu'à cette heure » (v. 30 : ἀπὸ τετάρτης ἡμέρας μέχρι ταύτης τῆς ὥρας). À première vue, ceci vient contredire les données du texte qui a déjà fait trois mentions du « lendemain » (ἐπαύριον : v. 9, 23, 24). Mais tout dépend comment l'on compte. Pour Corneille, le jour où il a vu l'ange constitue une première journée. Trois lendemains ont suivi cette première journée, ce qui donne un total de quatre jours. L'affirmation de Corneille ne nous semble donc pas contredire les autres données chronologiques. Ainsi, la signification pascale de l'événement n'est pas annulée : Pierre entre bien chez Corneille le troisième jour après la vision dont a bénéficié ce dernier[170]. Aux v. 2-3, le narrateur précisait que Corneille, « priant Dieu sans cesse, vit en vision clairement, vers la neuvième heure du jour, un ange de Dieu entrant chez lui ». Au v. 30, Corneille déclare : « j'étais à la neuvième priant dans ma maison ». Le narrateur (v. 3) et les envoyés de Corneille (v. 22) parlaient d'une vision d'ange. Pour Corneille, « voici qu'un homme se tint devant moi en vêtement resplendissant (ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ) » (v. 30). Il utilise une terminologie proche de celle utilisée par le narrateur en Lc 24,4 (« deux hommes se tinrent près d'elles *en habit éclatant* [ἐν ἐσθῆτι ἀστραπτούσῃ] ») et en Ac 1,10 (« deux hommes se présentèrent à eux *en vêtements blancs* [ἐν ἐσθήσεσι

169 KURZ, « Effects of Variant Narrators in Acts 10-11 », p. 577. Plus loin, Kurz précise : « Speaking from outside the story, the extradiegetic narrator normally uses the *showing* point of view [...]. He will not ordinarily use the *telling* point of view, in which the narrator is noticed as part of the story he is telling. [...] Intradiegetic character narrators, who narrate the story as an imbedded narrative within the overall narrative of Acts, use the *telling* point of view » (p. 579). Voir BOURQUIN - MARGUERAT, *La Bible se raconte*, p. 89-91.

170 C'est aussi ce que croit FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 461-462 : « The indication of time is not easily translated : it says literally, "from the fourth day until this hour I was performing the ninth [hour] prayer." It seems to result from a combination of different time references in an attempt to say, "Three days ago," "at this very hour," "I was praying at the ninth hour." As did many ancients, Cornelius counts both ends of the time span so that he says "from (the) fourth day" ».

λευκαῖς] »)[171]. Mais il se peut qu'il ait vu un homme ayant les traits de Jésus, lui qu'Hérode avait enveloppé « d'un vêtement resplendissant » (traduction littérale personnelle de Lc 23,11 : ἐσθῆτα λαμπρὰν) avant de le renvoyer à Pilate.

Corneille simplifie ensuite la scène en omettant le dialogue avec l'ange raconté par le narrateur aux v. 3-4. Il se concentre plutôt sur le message du visiteur : « Corneille, ta prière a été exaucée et tes aumônes ont été remémorées devant Dieu. Envoie donc (des gens) à Joppé et convoque Simon, qui est surnommé Pierre » (v. 31-32a). Comme le narrateur au v. 6, Corneille précise que la maison de Simon le corroyeur se trouve près de la mer (v. 32). Et il ajoute : « Aussitôt [après la vision] donc, je t'ai envoyé (des gens) et toi, tu as bien fait d'arriver. Maintenant donc, nous nous tenons tous devant Dieu pour entendre tout ce qui t'a été communiqué par le Seigneur ». (v. 33). En réalité, Corneille et ses invités se trouvent devant Pierre. Mais avant même que celui-ci ait commencé son discours, ils reconnaissent en lui un messager du Seigneur au point qu'en se disposant à écouter le messager, ils croient fermement se tenir devant Dieu.

Discours de Pierre (10,34-43)

Pierre, qui, au v. 26, avait relevé Corneille en précisant qu'il n'était lui-même qu'un homme, semble ici accepter ce rôle de porte-parole de Dieu que lui reconnaissent Corneille et ses proches, puisqu'il leur adresse un discours[172] : « Or Pierre, ayant ouvert la bouche,

---

171 Voir Gilberto MARCONI, « La veste (esthes) come categoria ermeneutica del "vedere" e semantica del divino negli scritti lucani, ovvero l'estetica non-umana di Luca », dans *Rivista Biblica*, 39 (1991), p. 3-23.

172 Comme le signale DIBELIUS, « The Conversion of Cornelius », dans *Studies in the Acts of the Apostles*, p. 119-120, « the fact that Luke inserts a speech here at all [...] deserves our attention. He does this only in the case of events which are worthy of special emphasis (Pentecost, the healing of the lame man, Paul's dispute with the Jews in Antioch), or of events which he would like to emphasise in this way. [...] So here too the occasion is not, historically speaking, of great significance : it is simply a sermon given before a household, and the conversion of a 'God-fearing' Gentile. But we know well enough that Luke wishes this event to be regarded as one of great moment, through which, long before the time of Paul, and in a way which transcends the bounds of man's imagination, God revealed his will that the Gentiles should be received in. This is why Luke makes Peter deliver a speech in Cornelius' house ».

dit : "En vérité, je comprends que Dieu ne fait pas acception des personnes, mais qu'en toute nation celui qui le craint et pratique la justice lui est agréable » (v. 34-35).

Le fait que le discours de Pierre s'ouvre avec l'expression « en vérité » (ἐπ' ἀληθείας) rappelle la partie du discours programmatique de Jésus à Nazareth qui annonçait déj à une éventuelle ouverture aux gentils :

> *En vérité* (ἐπ' ἀληθείας), je vous (le) dis, il y avait beaucoup de veuves en Israël aux jours d'Élie, lorsque le ciel fut fermé durant trois ans et six mois, quand arriva une grande famine sur tout le pays ; et à aucune d'elles Élie ne fut envoyé, sinon à Sarepta de Sidon, vers une femme veuve. Et il y avait beaucoup de lépreux en Israël lors d'Élisée le prophète, et aucun d'eux ne fut purifié, sinon Naaman, le Syrien (Lc 4,25-27).

Pierre commence son discours en reformulant de façon positive la conclusion à laquelle il était arrivé après sa vision, conclusion qu'il avait déjà formulée de manière négative en Ac 10,28 : « à moi, Dieu a montré (qu'il ne faut) dire personne souillé ou impur ». Il déclare maintenant : « Dieu ne fait pas acception des personnes » (10,34). « Dieu n'est pas *prosôpolêmptês* (v. 34). Le terme grec signifie étymologiquement "prendre le visage" (*prosôpon lambanein*). Il évoque le geste du roi qui relève la face de celui qui le salue et montre ainsi son estime pour lui »[173]. Pierre interprète donc au sens figuré la vision dont il a bénéficié. C'est pourquoi, au v. 35, il affirme « qu'en toute nation celui qui le craint et pratique la justice [...] est agréable[174] [à Dieu] ». « Au début de son discours, Pierre généralise l'accueil favorable de Dieu en l'étendant à toute personne de toute nation qui vit à la manière de Corneille, c'est-à-dire qui craint Dieu et pratique la justice »[175].

---

173 DUMAIS, « Le salut en dehors de la foi en Jésus-Christ ? », p. 162. Voir aussi Jacques DUPONT, « Dieu l'a oint de l'Esprit », dans *Assemblées du Seigneur* (Nouvelle série), 12 (1969), p. 41-42 ; Riemer A. FABER, « The Juridical Nuance in the NT Use of ΠΡΟΣΩΠΟΛΗΜΨΙΑ », dans *Westminster Theological Journal*, 57 (1995), p. 299-309, surtout p. 303-304 ; BOSSUYT - RADERMAKERS, *Témoins de la parole de la grâce*, p. 334, note 99.

174 δεκτὸς. À propos de la résonance cultuelle de cette expression, voir DUPONT, « Dieu l'a oint de l'Esprit », p. 42-43.

175 DUMAIS, « Le salut en dehors de la foi en Jésus-Christ ? », p. 167.

Le reste du discours de Pierre (10,36-43) suit le schéma des discours missionnaires en milieu juif dont nous avons parlé au chapitre précédent[176]. Cela n'est pas vraiment étonnant. Bien que Corneille et les siens soient des gentils, le narrateur a insisté avec force sur la proximité de ce centurion avec le peuple juif[177]. Les conclusions que nous tirions à propos de « la figure de Pierre dans les discours missionnaires d'Ac 2-5 »[178] semblent s'appliquer sans problème au discours de Pierre en Ac 10,34-43[179].

---

176 Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 313-314 : « Un exorde assure le rattachement du discours à la situation dans laquelle il est prononcé : au chapitre 10, ce rôle revient aux vv. 34-35. Un rappel du ministère de Jésus (ici, vv. 36-38) sert d'introduction à la proclamation de l'événement pascal (vv. 39-42), dont la portée est ensuite éclairée par les Écritures (très bref ici : v. 43a). On termine par la promesse de la rémission des péchés en faveur de ceux qui accueillent le message (v. 43b) » (DUPONT, « Dieu l'a oint de l'Esprit », p. 40). Voir aussi Adriana BOTTINO, « L'episodio di Cornelio e il discorso di Pietro negli atti degli Apostoli (Cap. 10) », dans Mariasusai DHAVAMONY (directeur), *Interfaith Dialogue. Christianity and Other Religions - Dialogue interreligieux. Christianisme et autres religions* (Studia Missionalia, 43), Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1994, p. 24 ; BOVON, « Tradition et rédaction en Ac 10,1-11,18 », p. 42 ; DIBELIUS, *Studies in the Acts of the Apostles*, p. 119, 162 ; Carlo GHIDELLI, « La conversione di Cornelio nell'economia degli Atti degli Apostoli », dans CANFORA Giovanni - ROSSANO Piero ZEDDA Silverio (directeurs), *Il messaggio della salvezza ; corso completo di studi biblici*, V, *Nuovo Testamento II : Atti, Lettere. Apocalisse*, Torino, Elle di Ci, 1968, p. 154-155 ; TRITES, *The New Testament Concept of Witness*, p. 143. TANNEHILL, « The Functions of Peter's Mission Speeches », p. 410, signale que « Ulrich Wilckens, in an article of 1958 [« Kerygma und Evangelium bei Lukas (Beobachtungen zu Acta 10,34-43) », dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 49 (1958), p. 223-237], stressed the difference between this speech and the previous mission speeches, insisting that it is not really a mission speech but a sketch of Luke's own Gospel that would be more appropriate to a group of converted Christians. This speech is indeed a sketch of Luke's own Gospel, more clearly so than Wilckens recognized, and it does differ significantly from the preceding mission speeches. However, each of the mission speech is different, reflecting its special functions in its narrative context ».

177 Voir ci-dessus, p. 417-418, note 114.

178 Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 314-317.

179 Nous notons au passage que Ac 10,36 pose un problème de critique textuelle. Voir Giuseppe RINALDI, « *Lógos* in *Atti* 10,36 », dans *Bibbia e Oriente*, 12 (1970), p. 223-225 ; José CORELL, « Actos 10,36 », dans *Estudios Franciscanos*, 76 (1975), p. 101-113 ; METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 333-334 ; BOVON, « Tradition et rédaction en Ac 10,1-11,18 », p. 39-40 ; DUPONT, « Dieu l'a oint de l'Esprit », p. 43-44 ; PRAST, « Apg 10,36 », dans *Presbyter und Evangelium in nachapostolischer Zeit*, p. 286-289 ; Harald RIESENFELD, « The Text of Acts x.36 », dans BEST & WILSON (éditeurs), *Text and Interpretation*, p. 191-194 ; Frans NEIRYNCK, « Ac 10,36a τὸν λόγον ὃν », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 60 (1984), p. 118-123, qui présente une histoire de l'interprétation du verset et opte pour un lien entre lui et ce qui précède (v. 34-35) ; Christoph BURCHARD, « A note on rhema in JosAs 17:1F. ; Luke 2:15,17 ; Acts 10:37 », dans *Novum Testamentum*, 27 (1985), p. 281-295, surtout p. 290-294 ; TANNEHILL, « The Functions of Peter's Mission Speeches », p. 410-411 ; Robert F. O'TOOLE, « Εἰρήνη, an Underlying Theme in Acts 10,34-43 », dans *Biblica*, 77 (1996), p. 462-464, ainsi que la plupart des commentaires.

Effusion de l'Esprit, réaction de Pierre et réaction des frères qui l'accompagnent (10,44-48)

Un événement surprenant suit le discours : « Tandis que Pierre parlait encore ces paroles, l'Esprit saint tomba sur tous ceux qui écoutaient la Parole » (10,44). C'est la première et l'unique fois dans la trame de Lc-Ac qu'un discours a pour conséquence la descente de l'Esprit saint. Le fait que ce soit « tandis que Pierre parlait encore » (ἔτι λαλοῦντος τοῦ Πέτρου) que tombe l'Esprit rappelle que c'est « comme il parlait encore (ἔτι λαλοῦντος αὐτοῦ) [que] chanta un coq » (Lc 22,61) à l'heure de son reniement. La plupart des commentaires s'étonnent du fait que la foi de Corneille et des siens ne soit pas mentionnée avant que ne tombe l'Esprit. Mais, comme le souligne Fitzmyer, la foi de Corneille en Dieu a déjà été signalée au début de l'épisode : « Cornelius's faith, prayers, and alms are all acceptable in God's sight ; indeed they are a sign of his openness to divine grace, which is now about to reveal to him that his salvation comes through Jesus Christ »[180].

Jusqu'ici le narrateur se faisait un devoir, après un discours missionnaire de Pierre, de signaler la réaction des auditeurs. Ainsi, au jour de la Pentecôte, « Ayant entendu, ils eurent le cœur transpercé et ils dirent à Pierre et aux autres apôtres : "Que ferons-nous, hommes (nos) frères ? » (2,37). Au portique appelé de Salomon, après la guérison de l'infirme de la Belle Porte, Pierre prit la parole (3,12-26), ce qui provoqua la colère des grands prêtres (4,1-2) et la foi de « Beaucoup de ceux qui avaient entendu la Parole » (4,4). Après son premier discours devant le Sanhédrin (4,8-12), « ils s'étonnaient » (4,13). Après son second discours devant le même auditoire (5,29-32), « eux, ayant entendu, étaient furieux et voulaient les supprimer ». De même, quand Paul prendra la parole à la synagogue d'Antioche de Pisidie (13,16-41), le narrateur conclura : « L'assemblée s'étant séparée,

180 FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 448.

beaucoup de Juifs et de prosélytes adorant (Dieu) suivirent Paul et Barnabé » (13,43). Mais, le sabbat suivant, « les Juifs, ayant vu les foules, furent remplis de jalousie et ils contredisaient ce qui était dit par Paul, en blasphémant » (13,45). Chez Corneille, ce n'est pas la réaction des auditeurs du discours qui est relevée, mais celle des compagnons de l'orateur suite à la tombée de l'Esprit :

> Et furent stupéfaits les croyants issus de la circoncision ceux qui étaient venus avec Pierre parce que même sur les gentils avait été répandu le don de l'Esprit saint. Car ils les entendaient parler en langues et magnifier Dieu (10,45-46a).

« Les croyants issus de la circoncision ceux qui étaient venus avec Pierre » (Ac 10,45) ont la même réaction que ceux qui entendirent Jésus âgé de douze ans au Temple (Lc 2,47), que Jaïre et son épouse (8,56) et que les disciples d'Emmaüs (24,22) : ils sont stupéfaits (Ac 10,45 : ἐξέστησαν). Leur attitude rappelle aussi celle « des Juifs, hommes pieux, de toute nation qui (est) sous le ciel » (2,5) qui se rassemblèrent autour des apôtres au jour de la Pentecôte : « Ils furent stupéfaits (ἐξίσταντο) et s'étonnaient » (2,7). « Or ils étaient stupéfaits (ἐξίσταντο), tous, et ils étaient perplexes » (2,12). C'est que, comme les témoins de la première Pentecôte entendaient les apôtres « parler en nos langues les grandeurs de Dieu » (2,11 : ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ), ceux qui accompagnaient Pierre à leur tour « entendaient parler en langues et magnifier Dieu » (10,46 : ἤκουον γὰρ αὐτῶν λαλούντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν θεόν). La stupeur des compagnons de Pierre rappelle aussi l'attitude qu'avait Simon le magicien en face de ce que faisait Philippe : « en voyant les signes et les grands miracles qui arrivaient il était émerveillé (ἐξίστατο) » (8,13). De même, les Juifs qui entendaient la prédication de Saul fraîchement converti à Damas « étaient stupéfaits » (9,21 : ἐξίσταντο). Il est donc difficile d'interpréter positivement cette réaction.

Or, il est important de noter que ce n'est pas Pierre, mais bien ceux qui sont venus avec lui qui sont stupéfaits. Pierre, lui, semble garder son calme et continuera d'affermir ses frères stupéfaits. « Poussé encore une fois par l'Esprit, forcé, pourrait-on dire, par l'Esprit, Pierre tire la conclusion logique de toutes ces interventions divines »[181] :

> Alors Pierre répondit[182] : « Est-ce que, quant à l'eau, quelqu'un peut empêcher que ceux-ci soient baptisés[183], eux qui ont reçu l'Esprit saint tout comme nous ? » Or il prescrivit qu'ils soient baptisés au nom du Seigneur Jésus Christ (ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ)[184]. Alors ils lui demandèrent de rester quelques jours (10,46b-48).

Comme le signale Jacques Dupont, « Non sans raison, on a appelé "Pentecôte des Gentils" l'effusion sensible de l'Esprit sur Corneille et les siens au moment où Pierre leur annonçait la Bonne Nouvelle (10,44-47). Pierre lui-même souligne l'analogie avec la première Pentecôte (10,47 ; 11,15 ; 15,8) »[185]. Signalons également que le narrateur fait ici une ellipse *(gap)*. Il ne raconte pas au lecteur quelle fut la réponse de Pierre et de ses compagnons à cette invitation. Il ramène immédiatement son lecteur de Césarée jusqu'en Judée et à Jérusalem.

---

181 FENASSE, « Pierre et Corneille », p. 5.

182 En rendant la fin du verset 10,46, nous avons préféré traduire littéralement le grec plutôt que d'utiliser la traduction établie par BOISMARD - LAMOUILLE.

183 La demande de Pierre est une paraphrase de la demande faite par l'eunuque à Philippe en 8,36 : « qu'est-ce qui empêche que je sois baptisé ? ».

184 Voir ci-dessus, p. 382, note 20.

185 DUPONT, « Repentir et conversion d'après les Actes des apôtres », p. 161. Ronald D. WHITERUP, « Cornelius Over and Over and Over Again : 'Functional Redundancy' in the Acts of the Apostles », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 49 (1993), p. 53, note 20, précise à propos de l'expression « Pentecôte des Gentils » : « This designation apparently comes from F.H. Chase, *The Credibility of the Acts of the Apostles* (London : Macmillan, 1902), p. 79, but is also found in the writings of B. Weiss, J. Dupont and others ». BRUCE, *The Book of Acts. Revised Edition*, p. 216, précise : « The event was not so much a second Pentecost, standing alongside the first, as the participation of Gentile believers in the experience of the first Pentecost ». Et il ajoute : « the experience of the hearers in Caesarea reproduced [...] that of the original company of disciples in Jerusalem, on whom the Spirit descended suddenly » (p. 217).

Retour de Pierre à Jérusalem (11,1-18)

« Or entendirent les apôtres et les frères qui étaient en Judée que même les gentils avaient reçu la parole de Dieu » (11,1). On voit tout de suite que l'information qui parvient aux apôtres et aux frères de Judée est à la fois incomplète et amplifiée. Il est vrai que *des* gentils ont reçu la Parole. Mais ce ne sont pas n'importe quels gentils. Il s'agit d'un groupe qui était particulièrement proche du peuple juif. Ce ne sont pas non plus tous les gentils mais quelques gentils[186]. Enfin les gentils dont il est question ont reçu la parole de Dieu, mais ils ont aussi reçu l'Esprit et le baptême.

« Or, lorsque Pierre monta à Jérusalem, disputaient contre lui ceux de la circoncision en disant que : "tu es entré chez des hommes ayant prépuce et tu as mangé avec eux" ». (traduction littérale personnelle de 11,2-3). Tout comme lorsque le départ de Pierre de Jérusalem fut constaté en 9,32, le narrateur ne fournit aucun indice du motif de ce retour de Pierre à Jérusalem[187]. Cependant, par la question que posent « ceux de la circoncision » à Pierre, l'ellipse *(gap)* sur laquelle se terminait le chapitre 10 est remplie : Pierre semble avoir

---

186 Pour FABRIS, *Atti degli Apostoli*, p. 344, « Con questa espressione [même les gentils avaient reçu la parole de Dieu] Luca lascia capire che il fatto di Cornelio assume il valore di un caso tipico e normativo. In breve Cornelio è il rappresentante del nuovo mondo dei pagani ai quali ora è aperta ufficialmente l'evangelizzazione ».

187 Tel n'est cependant pas le cas dans la version « occidentale » des Actes. Nous reproduisons ici le v. 2 du *Codex Bezae* (D) : Ὁ μὲν οὖν Πέτρος διὰ ἱκανοῦ χρόνου ἠθέλησε πορευθῆναι εἰς Ἱεροσόλυμα· καὶ προσφωνήσας τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ἐπιστηρίξας αὐτοὺς πολὺν λόγον ποιούμενος διὰ τῶν χωρῶν διδάσκων αὐτούς, ὃς καὶ κατήντησεν αὐτοῖς καὶ ἀπήγγειλεν αὐτοῖς τὴν χάριν τοῦ θεοῦ. Οἱ δὲ ἐκ περιτομῆς ἀδελφοὶ διεκρίνοντο πρὸς αὐτὸν [...]. Avec Édouard DELEBECQUE, « La montée de Pierre de Césarée à Jérusalem selon le *codex Bezae* au chapitre 11 des *Actes des Apôtres* », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 58 (1982), p. 108. « Notons d'abord que ce texte occidental répond à des insuffisances de l'autre. Il montre que Pierre, au bout d'un certain temps, a voulu monter à Jérusalem, et qu'il a souvent pris la parole dans les campagnes, entre Césarée et la ville sainte ». Ainsi, dans la version « occidentale », « Peter's return is so much more casual, with no great urgency or immediacy about it. [...] In other words, as far as the D-text was concerned, Peter could take his time and finish his work, for this Gentile problem could wait until Peter himself decided [...] to go to Jerusalem » (Eldon Jay EPP, *The Theological Tendency of the Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts* (Society for New Testament Studies Monograph Series, 3) Cambridge, Cambridge University Press, 1966, p. 106).

accepté l'invitation qui lui avait été faite « de rester quelques jours » (10,48) chez Corneille[188].

Le narrateur reste toutefois assez vague sur l'identité de ceux qui critiquent Pierre. Si ce sont « les apôtres et les frères qui étaient en Judée » (11,1) qui « entendirent » (ἤκουσαν, indicatif aoriste actif de ἀκούω) que les gentils avaient eux aussi accueilli la Parole, ce sont « ceux de la circoncision » (11,2 : οἱ ἐκ περιτομῆς) qui « disputaient » (διεκρίνοντο, indicatif imparfait moyen de διακρίνω) contre Pierre. Il faut ici se rappeler que tous les chrétiens de Jérusalem sont alors des Juifs. Les seuls non-Juifs à s'être convertis jusqu'ici sont l'eunuque éthiopien qui, après son baptême par Philippe, « allait sa route, joyeux » (8,39) ainsi que Corneille et les siens qui semblent être demeurés à Césarée. De plus, « ceux qui étaient venus avec Pierre » de Joppé à Césarée ont déjà été définis comme étant « les croyants venus de la circoncision » (10,46). C'est donc toute l'Église locale de Jérusalem, prise globalement, qui est en dispute contre Pierre[189].

Ceux-ci ne lui reprochent pourtant pas d'avoir prescrit que soient baptisés des gentils, mais plutôt d'être entré « chez des hommes ayant prépuce » et d'avoir « mangé avec eux »

---

188 Selon MARIN , « Essai d'analyse structurale d'Actes 10,1-11,18 », p. 58, quand Pierre accepte de passer quelques jours chez Corneille, « aucune transgression des tabous n'est effectuée, puiqu'il [Pierre] n'acceptera concrètement l'hospitalité de Corneille qu'après son baptême [...] ».

189 Ce n'est toutefois pas l'opinion de BARBI, « Cornelio », p. 292 : « Questi οἱ ἐκ περιτομῆς sono un gruppo di giudeo-cristiani distinti dal soggetto menzionato al v. 1 ». En note, il ajoute : « Lo stacco temporale tra i vv. 1 e 2 comporta la differenziazione dei soggetti ; l'espressione οἱ ἐκ περιτομῆς può sintatticamente avere senso partitivo e dove è usata (At 10,45 ; Gal 2,12 ; Col 4,11 ; Tt 1,10) designa sempre un gruppo particolare tra i giudeo-cristiani » (p. 292, note 71). Dans la même ligne que BARBI, voir Edward Earle ELLIS, « "Those of the Circumcision" and the Early Christian Mission », dans CROSS F.L. (éditeur), *Studia Evangelica Vol. IV. Papers Presented to the Third International Congress on New Testament Studies Held at Christ Church, Oxford, 1965. Part I : The New Testament Scriptures* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristliche Literatur, Band 102), Berlin, Akademie Verlag, 1968, p. 390-399 ; BRUCE, *The Book of Acts. Revised Edition*, p. 220 ; DUNN, *The Acts of the Apostles*, p. 149 ; HARRISON, *Interpreting Acts*, p. 187 ; JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, p. 197 ; NEIL,*The Acts of the Apostles*, p. 141-142 ; WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 362. Pour une opinion contraire, voir DILLON, « Acts of the Apostles », p. 747 ; DUMAIS, *Communauté et mission*, p. 133 et 196, note 40 ; FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 471 ; KISTEMAKER, *Exposition of the Acts of the Apostles*, p. 409-410 ; KRODEL, *Acts*, p. 202 ; MARSHALL, *The Acts of the Apostles*, p. 195.

(11,3 : συνέφαγες αὐτοῖς). L'emploi du verbe συνεσθίω renvoie au discours de Pierre chez Corneille, le seul discours où Pierre a tenu à préciser que Jésus ressuscité s'est rendu visible « non à tout le peuple, mais aux témoins choisis d'avance par Dieu, *à nous qui avons mangé* (συνεφάγομεν) *et qui avons bu avec lui* » (10,41). La dispute de « ceux de la circoncision » (11,2) contre Pierre rappelle aussi les murmures des Pharisiens et des scribes à l'endroit de Jésus : « Celui-ci accueille les pécheurs et *mange avec eux* (συνεσθίει αὐτοῖς) » (Lc 15,2). En réponse à ces accusations, Pierre, un des « témoins choisis d'avance par Dieu » (Ac 10,41), lui qui a mangé avec le Christ ressuscité avant de manger avec « des hommes ayant prépuce », « se mit à leur exposer (l'affaire) point par point » (11,4).

Dans son exposé, Pierre raconte à nouveau sa vision et celle de Corneille. Jusqu'ici, Corneille avait toujours devancé Pierre : vision de Corneille (10,3-6), vision de Pierre (10,11-16), résumé de la vision de Corneille (10,22), résumé de la vision de Pierre (10,28), vision de Corneille (10,30-32), discours de Pierre (10,34-43). Ici l'ordre est inversé. Pierre raconte d'abord ce qu'il a vu et entendu (11,5-12), puis il résume la vision de Corneille (11,13-14). Cette inversion peut être vue comme l'effet du changement de point de vue. Après le narrateur, les envoyés de Corneille et Corneille lui-même, c'est Pierre qui rapporte les faits. Dans ces conditions, n'est-il pas normal que son expérience soit racontée avant celle de Corneille ? « The order of Peter's narrative corresponds [...] to the order in which he himself became aware of the various incidents that make up the Cornelius-Peter event »[190]. Mais il y a plus. En effet, la rhétorique du discours a changé. Jusqu'ici, il s'agissait simplement de rapporter les faits. Au chapitre 11, au contraire,

> Peter's explanation before the circumcized believers in Jerusalem takes on the shape of an eccentric defense, in which [Peter's] Vision [...] (11:4-10) functions as an *exordium*, establishing Peter's character through his priestlike

190 KURZ, « Effects of Variant Narrators in Acts 10-11 », p. 582.

> unwillingness to become impure, [Cornelius'] Vision [...] 11:12-14 functions as the *narratio*, demonstrating how the entry into a Gentile home finds a divine precedent, the reference to Jesus and the prophet's words at v. 15-17 function as a *confirmatio* ; and the deliberation of the group itself (v. 18) acts as a final conclusion[191].

Voyons le texte plus en détail en nous arrêtant aux différences entre le récit de Pierre et ceux qui l'ont précédé. Pierre ne précise ni le lieu (la terrasse de la maison d'un tanneur, homme au métier impur), ni l'heure où il priait, ni le fait qu'il eut faim. Le narrateur, lui, avait insisté : « Pierre monta *sur la terrasse* pour prier *vers la sixième heure. Or il devint affamé et voulut manger* » (10,9-10a). Selon le narrateur, « Tandis qu'on préparait (le repas) arriva sur lui [Pierre] une extase. Et il *voit* (θεωρεῖ) le ciel ouvert » (10,10b-11). Pierre dit simplement : « je *vis* (εἶδον) en extase une vision (ὅραμα) » (11,5). Son expérience est donc similaire à celle de Corneille qui « vit en vision (εἶδεν ἐν ὁράματι) clairement [...] un ange de Dieu » (10,3 ; voir 10,17.19). L'objet qui descend est décrit dans les mêmes termes. Mais si, pour le narrateur, il est « s'abaissant *sur la terre* » (10,11), pour Pierre, il est « s'abaissant *du ciel* » (11,5). Et Pierre d'ajouter à propos de la toile : « et elle vint jusqu'à moi » (11,5). Autre différence : « Peter pointed out that he perceived differences in the creatures only when he looked closer at the sheet. The nuance of the original is graphic : ἀτενίζω, "to stretch out the eyes" »[192]. Dans les deux versions, cependant, les animaux qui sont dans la toile sont décrits en des termes à peu près similaires[193], tandis que la

---

191 Edith McEwan HUMPHREY, « Collision of Modes ? - Vision and Determining Argument in Acts 10:1-11:18 », dans *Semeia*, 71 (1995), p. 77-78. À propos de ce changement dans l'ordre du récit, KURZ, « Effects of Variant Narrators in Acts 10-11 », p. 582, note 24, écrit : « The rhetoric of persuasion can also lead to emphases based more on convincing an audience than on simply relating the facts ».

192 HOUSE, « Defilement by Association », p. 145. En Ac 11,6, Pierre précise : « L'ayant regardé fixement (ἀτενίσας), j'observais et je vis [...] ».

193 10,12 : « **tous** les quadrupèdes et les reptiles *de la terre* et les oiseaux du ciel » ; 11,6 : « les quadrupèdes *de la terre* **et les fauves** et les reptiles et les oiseaux du ciel ». HAULOTTE, « Fondation d'une communauté de type universel », p. 92, remarque qu'en 10,12, le catalogue des animaux « est *ternaire* [...] comme en *Gn 1,24*, qui récapitule tout ce qui est sur terre *avant* d'y introduire l'homme [...]. En *11,6*, le bestiaire a quatre termes [...]. Il correspond au catalogue de *Gn 7,14*, où Noé fait entrer dans l'arche *derrière* sa famille : bêtes sauvages, espèces domestiquées, reptiles, oiseaux. Et dans ce dernier texte, comme en *Ac 10*, la préoccupation du pur / impur se trouve

protestation de Pierre est formulée de manière légèrement différente[194]. À la différence du narrateur, Pierre précise que la voix qui lui répond provient du ciel (11,9), mais ce que dit la voix en 11,9 correspond textuellement à ce que rapportait le narrateur en 10,15. Dans les deux cas, « ceci arriva jusqu'à trois (fois) » (10,16 ; 11,10). Mais, alors que pour le narrateur, « *aussitôt l'objet fut enlevé* au ciel » (10,16), pour Pierre, « *de nouveau tout fut retiré* au ciel » (11,10).

Pierre ne dit rien de son embarras et de son incompréhension, deux éléments sur lesquels le narrateur avait beaucoup insisté (voir 10,17.19). Dans les deux récits, l'arrivée des trois envoyés de Césarée coïncide avec la fin de la vision de Pierre (10,17-18 ; 11,11) et l'Esprit intervient auprès de Pierre. Cependant celui qui envoie ces hommes n'est pas nommé. En Ac 11, Corneille n'a pas de nom. Le narrateur utilise le style direct pour rapporter les paroles de l'Esprit : « Voici trois hommes qui te cherchent. Mais t'étant levé, descends et va (πορεύου) *avec eux sans hésiter*, car c'est moi qui les ai envoyés » (10,19-20). Pierre, lui, résume les propos de l'Esprit : « l'Esprit me dit de venir (συνελθεῖν) *avec eux sans hésiter* » (11,12a). Pierre n'insiste donc pas sur la symbolique pascale de l'événement comme le faisait le narrateur[195], ni sur le fait que c'est l'Esprit qui est le véritable mandateur des envoyés. Mais il insiste sur le fait que c'est l'Esprit qui l'a envoyé vers Corneille.

Ensuite, Pierre précise qu'il n'est pas le seul à avoir agi contre les règles invoquées par ses opposants. « Or vinrent avec moi aussi ces six frères et nous entrâmes dans la maison de

---

en connexion avec celle du salut de l'homme ». En lien avec la remarque de HAULOTTE, il convient de souligner la judicieuse observation de DERRETT, « Clean and Unclean Animals », p. 207 : « Now Yahweh himself made a covenant with Noah (Gen 9:8-17). Noah himself sacrificed clean animals (Gen 8:20), but he was entitled to eat (Gen 9:3) clean *and* unclean animals. In Noah's family all humanity met, and all were clean. No animals could defile them ». Comme le décret d'Ac 15 constituera un rappel des préceptes de Noé décrits en Gn 9,3-7, il semble bien que déjà le narrateur prépare le terrain pour Ac 15, en ajustant la vision de Pierre à la liste des animaux que Noé fait monter dans l'Arche.

194 10,14 : « je n'ai jamais mangé rien de souillé ou d'impur » ; 11,8 : « du souillé ou de l'impur n'est jamais entré dans ma bouche ».

195 Voir ci-dessus notre analyse de 10,19-20, p. 429-431, surtout p. 431 : « Le second élément... messager de la Bonne Nouvelle ».

l'homme » (11,12b). Le lecteur apprend ici deux éléments nouveaux. D'abord les quelques frères qui vinrent avec Pierre jusqu'à Césarée étaient au nombre de six. Ainsi il y a sept témoins de l'événement : Pierre et les six frères de Joppé[196]. De plus, comme Pierre peut parler d'eux en les appelant οἱ ἓξ ἀδελφοὶ *οὗτοι*, « *ces* six frères », c'est dire qu'ils sont présents avec lui au moment où il parle. Comme s'il devait se présenter devant un tribunal, Pierre est monté à Jérusalem accompagné de témoins qui pouvaient corroborer ses dires.

Pierre omet de préciser qu'il a offert l'hospitalité aux envoyés et raconte tout de suite la vision de Corneille, sans toutefois le nommer : « Or il nous annonça comment il vit l'ange debout dans sa maison et disant : "Envoie (des gens) à Joppé et fais venir Simon qui est surnommé Pierre, lui te parlera des paroles par lesquelles tu seras sauvé, toi et toute sa maison » (11,13-14). C'est la quatrième fois que cette vision est racontée dans ce récit. Après avoir entendu le point de vue du narrateur (10,1-6), celui des envoyés de Corneille (v. 22) et celui de Corneille lui-même (v. 30-33), le lecteur a maintenant droit à la version de Pierre. Pierre, seul, précise que Corneille a annoncé (ἀπήγγειλεν) sa vision comme s'il s'agissait d'une bonne nouvelle[197]. Il est aussi le seul à préciser que l'ange qui entra chez Corneille était σταθέντα, « se tenant debout » (11,13). Au verbe πέμπω, utilisé en 10,5.32 pour donner l'ordre d'envoyer des gens à Joppé, Pierre préfère le verbe ἀποστέλλω. Comme les envoyés de Corneille en 10,22, Pierre signale que l'ange a annoncé que Pierre aurait des ῥήματα, des « paroles » à dire à Corneille. Il est cependant le seul à préciser que, par ces paroles, Corneille sera sauvé, lui et toute sa maison. Enfin, comme les envoyés en 10,22 et contrairement au narrateur en 10,6 et à Corneille en 10,32, Pierre ne dit rien de l'endroit où il logeait à Joppé.

---

196 Sur la valeur symbolique du chiffre sept, voir LÉON-DUFOUR, « sept », dans *Dictionnaire du Nouveau Testament*, p. 498.

197 Voir Lc 8,47 ; 18,37 ; 24,9 ; Ac 12,14.17 ; 15,27 ; 26,20.

Comme le v. 11,12b résumait les v. 10,21-24, le v. 11,15 résume les v. 10,44-47 : « Or tandis que je commençais à parler[198], l'Esprit saint tomba sur eux tout comme sur nous au début ». Pierre ne dit rien de la stupéfaction de ses compagnons (10,45) ou du fait que Corneille et les siens parlaient en langues et magnifiaient Dieu (10,46). Un élément nouveau apparaît cependant : le fait que Pierre précise que c'est ἐν ἀρχῇ, « au début » que l'Esprit saint est tombé « sur nous ». Ainsi, la descente de l'Esprit sur Corneille et les siens est explicitement mise en lien avec la première descente de l'Esprit au jour de la Pentecôte (2,1-13).

Cela semble tomber dans l'ordre des choses. D'une part, comme le signale Dupont, ce lien entre les deux Pentecôtes « ne résulte pas simplement des effets produits par la venue de l'Esprit [...]. L'essentiel ne se trouve pas dans les manifestations de l'Esprit, mais dans le fait que [dans les deux cas] l'Esprit lui-même est donné »[199]. D'autre part, la descente de l'Esprit sur Corneille et les siens marque la réalisation de deux prophéties de Joël citées par Pierre dans son discours de la Pentecôte. En 2,17 Pierre citait Jl 3,1 : « je répandrai de mon esprit *sur toute chair* et ils prophétiseront ». Si l'Esprit avait été répandu sur des Juifs et des Samaritains, aucun gentil n'est dit l'avoir reçu, pas même l'eunuque éthiopien baptisé par Philippe en 8,38. En 2,21, citant Jl 3,5, Pierre avait déclaré que « quiconque aura invoqué le nom du Seigneur sera sauvé ». Cela s'est accompli en Corneille. Deux éléments importants manquent cependant à ce résumé : aucune mention n'est faite du contenu du discours de Pierre ni du fait qu'il ait prescrit que Corneille et toute sa maison soient baptisés dans l'eau.

---

198 DIBELIUS, « The Conversion of Cornelius », p. 110, signale que « According to 10.44, this happened at the end of Peter's sermon, according to 11.15, just as he had begun to speak ». Il y a donc, selon cet auteur, « contradiction » entre les deux versets. Mais John J. KILGALLEN, « Did Peter Actually Fail to Get a Word in ? (Acts 11, 15) », dans *Biblica*, 71 (1990), p. 405-410, a montré avec justesse qu'il est possible de traduire autrement ἐν δὲ τῷ ἄρξασθαί με λαλεῖν (11,15) : « there are cases, clear cases, even in Acts itself which show that *ērxato lalein* need not mean at all "when he first begin *(sic)* to speak" » (p. 409). Dans la même ligne que KILGALLEN, voir BRUCE, *The Book of Acts. Revised Edition*, p. 222, note 13.

199 DUPONT, « Les discours de Pierre », p. 366.

Pierre termine son rapport en présentant à ses auditeurs et au lecteur une introspection[200] : « Je me souvins de la parole du Seigneur, comme il disait : "Jean a baptisé dans l'eau, mais vous, vous serez baptisés dans l'Esprit saint" » (11,16). Dans le récit de la conversion de Corneille raconté par le narrateur, les allusions à la passion et à la résurrection étaient nombreuses[201]. Tel n'était pas le cas jusqu'ici dans le discours de Pierre en Ac 11. Tout au plus deux allusions discrètes étaient-elles reprises par Pierre : le fait que la voix ordonne à Pierre de se lever avant de tuer et de manger (11,7) pointait en direction de la résurrection tandis que la triple occurrence de la vision (11,10) pointait vers le triple reniement de Pierre. À l'heure du reniement, Pierre était en panne de mémoire et c'est le regard du Seigneur qui lui avait fait se rappeler les paroles dites par Jésus. À l'heure de sa visite chez Corneille, c'est la descente de l'Esprit qui ravive sa mémoire.

Renversant la tendance de son discours jusqu'ici, le souvenir que Pierre raconte au lecteur a pour effet de rattacher fermement l'épisode de Corneille au mystère pascal. En effet, lors de la visite des femmes au tombeau, les « deux hommes [...] en habit éclatant » (Lc 24,4) leur dirent : « rappelez-vous (μνήσθητε) comme il vous a parlé étant encore en Galilée, disant du Fils de l'homme qu'il doit être livré aux mains des hommes pécheurs, et être crucifié, et ressusciter le troisième jour » (24,6-7). Et le narrateur d'ajouter : « Et elles se rappelèrent (ἐμνήσθησαν) ces paroles » (24,8). Comme ces femmes, Pierre affirme : « Je me souvins (ἐμνήσθην) de la parole du Seigneur » (Ac 11,16).

---

200 Cela aussi fait partie du phénomène de changement de point de vue. C'est ce que signale KURZ, « Effects of Variant Narrators in Acts 10-11 », p. 581 : « Another important difference between the extradiegetic omniscient perspective and the intradiegetic character's perspective is in how the narrative is focalized. Whereas the main narrator's account is focalized from outside the scene depicted, which enables him to provide overviews, observations of simultaneous events (e.g., Acts 10.9), and sometimes even 'double visions' [...], each character narrator's version is focalized through that character's perspective (as that through Peter or Cornelius). The character can only recount what he himself experiences, observes, or reasons to [...] ».

201 En cours d'analyse nous avons signalé « la neuvième heure du jour » (10,3), la crainte de Corneille (10,4), la mention des trois « lendemain » (10,9.23.24), la prière de Pierre « vers la sixième heure » (10,9), les relèvements de Pierre avant d'aller rejoindre les envoyés du centurion (10,20) et avant de prendre la route de Césarée (10,23), le relèvement de Corneille par Pierre après qu'il se fut prosterné devant lui (10,26).

Cette parole ne concerne plus l'annonce de la résurrection, mais l'annonce du baptême dans l'Esprit. La parole de Jésus qui est citée en 11,16 correspond presque textuellement à Ac 1,5, comme en fait foi ce tableau :

Ac 1,5	Ac 11,16
ὅτι Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, Car Jean a baptisé dans l'eau, ὑμεῖς δὲ mais vous, ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ vous serez baptisés dans l'Esprit saint οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας. d'ici peu de jours.	Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, Jean a baptisé dans l'eau, ὑμεῖς δὲ mais vous, βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ. vous serez baptisés dans l'Esprit saint.

Et Pierre de conclure : « Si donc Dieu leur a donné le même don, tout comme à nous, ayant cru dans le Seigneur Jésus Christ, étais-je quelqu'un, moi, pouvant empêcher Dieu ? » (11,17). Cette question de Pierre vient changer l'objet du débat. « What has begun as Peter's apology is transformed into a deliberative situation in which a precedent has been set for future Gentile mission »[202]. La question de Pierre pourrait se traduire ainsi : s'ils étaient déjà baptisés dans l'Esprit saint, qui pouvait empêcher de les baptiser dans l'eau ? Si comme nous ils ont cru dans le Seigneur Jésus Christ et ont reçu l'Esprit saint, qu'est-ce qui les différencie de nous ? Dans ces conditions, qu'est-ce qui empêche que nous ayons des rapports avec eux ? Dans ces conditions, en disputant contre moi parce que je suis « entré chez des hommes ayant prépuce » et que j'ai « mangé avec eux » (11,3), vous disputez en fait contre Dieu lui-même. Moi-même, je me sens incapable d'empêcher Dieu. Qu'en est-il pour vous ?

---

202 HUMPHREY, « Collision of Modes ? », p. 78. David Lertis MATSON, « The Household Conversion of Cornelius », dans *Household Conversion Narratives in Acts. Pattern and Interpretation* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 123), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, p. 123, note que « Significantly, Peter drops out any mention of his staying in the house of Cornelius for table-fellowship, preferring instead to leave it indirectly addressed. The strategy, its seems, proved effective for Peter ».

Les interlocuteurs de Pierre ne se croient pas plus capables que lui d'empêcher Dieu. « Ayant entendu ces (mots), ils se calmèrent et ils glorifiaient Dieu en disant : "Ainsi, Dieu a donné même aux gentils le repentir en vue de la vie (τὴν μετάνοιαν εἰς ζωὴν)" » (11,18). Cette parole de « ceux de la circoncision » (11,2) fait écho aux dernières paroles du Christ ressuscité dans l'évangile de Luc : « Ainsi il est écrit [...] que serait proclamé en son Nom [le nom du Christ] le repentir en vue de la rémission des péchés (μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) à toutes les nations à commencer par Jérusalem » (Lc 24,46-47). Cependant, si c'est « en vue de la vie » que l'Esprit a été donné aux gentils, il ne semble pas que les auditeurs de Pierre croient que cette vie leur soit déjà donnée[203]. C'est ce que montrera le dernier épisode impliquant Pierre dans les Actes : l'assemblée de Jérusalem. Mais avant d'en arriver là, nous voulons faire le point sur l'évolution de la figure de Pierre.

L'évolution de la figure de Pierre entre Joppé et Jérusalem

On parle souvent d'Ac 10,1-11,18 comme du récit de la conversion de Corneille. Or, c'est oublier qu'il s'agit d'un récit où Corneille n'est pas le premier protagoniste. Comme le signale Joseph Courtès, « Le récit met en exergue un personnage central, Pierre, en fonction duquel les actions s'organisent. Corneille n'occupe qu'une place marginale, comme figurant le monde païen, objet de la sollicitude de l'apôtre »[204]. L'importance de Pierre dans cet épisode ainsi que l'importance de cet épisode pour la compréhension de la figure de Pierre dans les Actes sont d'ailleurs confirmées sur le plan statistique : « "Petrus" kommt in der Apg 56mal vor, davon allein 25mal in unserem Abschnitt. Nicht Kornelius bildet die zentrale Erzählfigur in dem Abschnitt, sondern Petrus, so jedenfalls in der lukanischen

---

203 Ils n'ont peut-être pas tort. Voir DUMAIS, « Le salut en dehors de la foi en Jésus-Christ ? », p. 169.

204 Joseph COURTÈS, « Actes 10,1-11,18 comme système de représentations mythiques », dans LÉON-DUFOUR (éditeur), *Exégèse et Herméneutique*, p. 205. Dans la même ligne, DIBELIUS, « The Conversion of Cornelius », p. 118 ; Benedetto PRETE, « La Pentecoste sui Pagani (*At* 10,44-48) », dans *Divus Thomas*, 102, n° 23 (1999), p. 149-150.

"Endausgabe" der Erzählung »[205]. Alors que Pierre prend une place de plus en plus grande au fil du récit, la figure de Corneille s'amenuise au point qu'il n'est même plus nommé au chapitre 11.

Il est indéniable que Ac 10,1-11,18 raconte la conversion de Corneille. De gentils craignant Dieu qu'ils étaient, Corneille et les siens deviennent disciples du Christ. Mais ils n'étaient pas les premiers non-Juifs à vivre une telle transformation. L'eunuque éthiopien qu'avait rencontré Philippe « sur la route qui descend de Jérusalem à Gaza » (8,26) semble davantage mériter ce titre. Mais, dans le cas de l'eunuque, il s'agit d'une rencontre entre le seul Philippe et un individu dont il ne sera plus question dans la trame des Actes. L'eunuque est baptisé, mais il n'est pas dit qu'il reçoit l'Esprit saint. Le narrateur ne dit pas non plus au lecteur ce qu'il adviendra de la joie de l'eunuque. Une fois le baptême accompli, « l'Esprit du Seigneur enleva Philippe » (8,39). Ce dernier n'aura pas à rendre compte du geste qu'il a posé, poussé par l'Esprit.

Chez Corneille il en va tout autrement. « À Césarée [...], ce sont en fait *deux groupes* qui se rencontrent : l'un constitué de juifs devenus chrétiens, l'autre de païens attirés sur le seuil du judaïsme. En effet, ni Pierre ni Corneille n'entendent vivre en solitaire l'aventure déclenchée par un signal du Seigneur »[206]. Avant même d'être baptisés, les gentils assemblés dans la maison de Corneille reçoivent le don de l'Esprit. De plus, l'histoire commune des deux groupes ne se termine pas avec le baptême. Pierre et ses six compagnons acceptent « de rester quelques jours » (10,48) avec les nouveaux baptisés. Et Pierre doit rendre compte aux apôtres et aux frères de Jérusalem du fait « qu'il est entré chez des hommes ayant prépuce et qu'il a mangé avec eux » (11,3).

---

205 MUSSNER, *Petrus und Paulus*, p. 30.
206 L'ÉPLATTENIER, *Les Actes des Apôtres*, p. 134.

L'ampleur de la présentation de l'événement Corneille montre bien que, dans la perspective du narrateur lucanien, il importe que ce ne soit pas Philippe mais bien Pierre, la figure dominante chez les apôtres, qui, forcé par l'Esprit, fasse disparaître le fossé qui séparait alors Juifs et gentils. Il importe aussi que son geste ne soit pas un événement isolé mais un tournant amorcé par Dieu et reconnu par toute l'Église. Le récit de la conversion de Corneille a de l'importance dans la trame de Luc-Actes dans la mesure où il est d'abord et avant tout le récit de la conversion de Pierre et de « ceux de la circoncision » (11,2) au plan de Dieu qui « ne fait pas acception des personnes » (10,34) et à qui « en toute nation celui qui le craint et pratique la justice [...] est agréable » (10,35). Comme le signale Mussner, « Er [Petrus] kehrt als ein total Andersdenkender nach Jerusalem zurück und muß dort seinem neu gewonnenen Standpunkt verteidigen. Die Reise des Petrus wird zu einer "Bekehrungsreise" ersten Ranges »[207].

Ac 10,1-11,18 est donc un récit sur Pierre avant d'être un récit sur Corneille. C'est le récit de la conversion de Pierre et de l'Église à la volonté de Dieu d'inclure les gentils dans son peuple. Or c'est Dieu qui est l'initiateur de cette double conversion. « All that gives movement to the story comes from above, from God. This [...] is really a theological statement : it is God who intervened drastically to bring about the manner of Jewish Christians preaching to Gentiles and the willingness of Jewish Christians to baptize Gentiles »[208]. À cause de cela, Krodel va même jusqu'à déclarer que « the chief actor in the narrative was not Peter, but God. [...] Through divine intervention. our narrative reveals that the mission to the gentiles was not the result of Peter's initiative. much less Paul's, but God's will in accordance with his promise ». Les propos de Krodel méritent d'être

---

207 MUSSNER, *Petrus und Paulus*, p. 30.

208 John J. KILGALLEN, *A Brief Commentary on the Acts of the Apostles*, New York - Mahwah, Paulist Press, 1988, p. 84.

complétés, faute de quoi ils risquent de mener à une conclusion erronée. C'est à une telle conclusion que nous semble arriver Haenchen au terme de son analyse d'Ac 10,1-11,18 :

> Here stands revealed a peculiarity of Lucan theology which can scarcely be claimed as a point in his favor : in endeavouring to make the hand of God visible in the history of the Church, Luke virtually excludes all human decision. Instead of the realization of the divine will *in* human decisions, *through* human decisions, he shows us a series of supernatural interventions in the dealings of men : the appearance of the angel, the vision of the animals, the prompting of the Spirit, the pouring out of the ecstatic πνεῦμα. As Luke presents them, these divine incursions have such compelling force that all doubt in the face of them *must* be stilled. They compellingly prove that God, not man is at work. The presence of God may be directly ascertained. But here faith loses its true character of decision, and the obedience from faith which Luke would have liked to portray turns into something utterly different : very nearly the twitching of human puppets[209].

Reconnaître Dieu comme l'initiateur du mouvement de Pierre vers les gentils revient-il à ne voir en Pierre qu'une simple marionnette manipulée par Dieu ? Nous croyons que non. Avec Tannehill, nous constatons plutôt que « The narrative presents a more sophisticated and complex account of humans discerning the will of God than Haenchen thought »[210]. Tant Pierre que Corneille agissent en êtres responsables.

L'ange ordonne à Corneille de faire venir Pierre, mais sans lui dire pourquoi (10,5). Corneille semble avoir compris de lui-même que Pierre serait porteur d'une parole. Il a tout raconté à ses envoyés (10,8) et ceux-ci rapportent à Pierre que Corneille « a été averti [...] d'entendre des paroles de toi » (10,22). L'ange n'avait pas mentionné les proches de Corneille. Pourtant, en attendant Pierre, celui-ci avait « convoqué ses parents et ses amis intimes » (10,24), de sorte qu'en entrant chez Corneille Pierre « trouve beaucoup (de gens) rassemblés » (10,27).

---

209 HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 362 (les italiques sont de l'auteur). Dans la même ligne, voir PERVO, *Profit with Delight*, p. 74.

210 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 131.

Pierre aussi se montre responsable et capable de prendre des initiatives dans ce récit. Il commence par résister à trois reprises à ce que lui demande la voix. Après cette vision qui semblait en lien avec son désir de manger et qui s'adressait donc d'abord à la question de la pureté des aliments, il se demandait en lui-même « ce qu'était la vision qu'il avait vue » (10,17) et il « réfléchissait sur la vision » (10,19). Cette réflexion lui a permis de faire le lien entre sa vision, l'injonction de l'Esprit et l'arrivée des envoyés de Césarée. L'Esprit demandait simplement d'aller avec les envoyés, Pierre va jusqu'à leur offrir l'hospitalité (10,23). En entrant chez Corneille, il déclare : « à moi, Dieu a montré (qu'il ne faut) dire personne souillé ou impur » (10,28). Le moins que l'on puisse dire, c'est que Dieu ne l'a pas clairement dit. Et pour que la vision en vienne à montrer cela à Pierre, il a fallu beaucoup de discernement. Devant la tombée de l'Esprit sur les Gentils il sait aussi tirer les conséquences pratiques : « il prescrivit qu'ils soient baptisés au nom de Jésus Christ » (10,48). Finalement, les événements dont il est témoin viennent réveiller sa mémoire : « Je me souvins de la parole du Seigneur [...] » (11,16). Comme il l'a fait au moment de proposer le remplacement de Judas et lors de ses discours missionnaires, Pierre se montre encore une fois bon théologien :

> Il a vécu une expérience, il a réfléchi sur elle, puis est arrivé à en dire le sens en termes clairs, comme une évidente révélation de Dieu. [...] Luc nous fait ainsi saisir très exactement, sans le moindre jargon abstrait, ce que peut être le travail de théologie : reconnaître et formuler la vérité de Dieu en interprétant les signes qu'il nous adresse, dans sa Parole et dans ce qu'il nous donne de vivre[211].

C'est donc Dieu qui a l'initiative. Mais Pierre n'en est pas pour autant inactif. Il ne se contente pas d'obéir aveuglément. Il proteste, réfléchit, discerne, comprend et fait comprendre les autres. En tout cela, la figure de Pierre n'est pas sans rappeler celle de certains prophètes du premier Testament.

---

211 L'ÉPLATTENIER, *Le livre des Actes*, p. 118.

Selon Wall, Pierre a ici les traits de Jonas. Entre le livre de Jonas et l'épisode de la visite de Pierre chez Corneille, cet auteur croit que « we can locate parallel *and sequential* catchwords which go beyond mere coincidence and suggest that it was the intent of the evangelist to place the conversion of Cornelius against the backdrop of Nineveh's conversion »[212] Les similitudes signalées par Wall entre les deux récits sont les suivantes : la mention de *Joppé* (Jon 1,3 ; Ac 9,43), l'intervention de Dieu dont l'importance est symbolisée par le chiffre *trois* (Jon 2,1 [LXX] ; Ac 10,16), l'ordre de *se lever et d'aller* (Jon 3,2 ; Ac 10,20) pour porter la parole de Dieu aux gentils, le fait que ceux-ci *croient* (Jon 3,5 ; Ac 10,43) en la Parole, la réponse hostile en face de cette conversion (Jon 4,1 ; Ac 11,2 ; cf. 10,14) et la réfutation par Dieu de cette hostilité (Jon 4,2-11 ; Ac 11,17-18). S'il est vrai que Dieu, en envoyant Pierre chez Corneille, manifeste la même ouverture aux gentils que lorsqu'il envoyait Jonas à Ninive, le parallèle proposé par Wall ne nous convainc pas entièrement. La résistance de Pierre à ce que lui commande la voix du ciel est fondée dans un désir de demeurer fidèle à la Loi de Moïse et elle demeure moins violente que celle de Jonas.

Lors des deux derniers épisodes impliquant Pierre, nous avons vu se dessiner sur son visage les traits d'un nouvel Élisée[213]. Cette ressemblance avec Élisée se poursuit discrètement dans l'épisode de la visite de Pierre chez Corneille. C'est en suivant les instructions du prophète Élisée que le général syrien Naaman « fut purifié ». C'est parce qu'il a suivi les instructions de l'ange de Dieu et parce que Pierre a su correctement interpréter la vision dont il a bénéficié ainsi que l'injonction de l'Esprit que le centurion romain Corneille a été reconnu comme purifié et qu'il a reçu avec les siens « le repentir en vue de la vie » (Ac 11,18). Le fait que Pierre commence son discours chez Corneille par les

---

212 Robert W. WALL, « Peter, 'Son' of Jonah : The Conversion of Cornelius in the Context of Canon », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 29 (1987), p. 80. Dans la même ligne que WALL, voir Lorraine ROYER, « The God who surprises », dans *Bible Today* 33 (1995), p. 298-302 ; J. Julius SCOTT Jr., « The Cornelius Incident in the Light of Its Jewish Setting », dans *Journal of the Evangelical Theological Society*, 34 (1991), p. 480.

213 Voir ci-dessus, p. 411-412.

paroles « En vérité » n'est pas non plus sans rappeler la mention d'Élisée par Jésus dans son discours inaugural à Nazareth[214].

Mais, au delà de ces typologies vétérotestamentaires, il nous semble qu'Ac 10,1-11,18 marque surtout l'accomplissement par Pierre du mandat que lui confiait Jésus en Lc 5,10 : « Ne crains pas ; désormais tu *seras capturant* des hommes *pour leur rendre la vie* »[215]. Polich signale que, déjà en 1901, Holtzmann rapprochait Lc 5,1-11 et Ac 10,1-11,18 :

> Just as Peter is unwittingly en route to a successful catch in Luke 5:4-5, so Acts 10:1-22 portends to a similar successful mission to the uncircumcised. Peter's objection : οὐδέποτε ἔφαγον πᾶν κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον (Acts 10:14), parallels his initial disinclination to his mission in Luke 5:5[216].

En plus de cette allégorie qui, au dire de Polich, « is obviously more Holtzmann's than Luke's »[217], d'autres liens peuvent être relevés entre les deux récits. Le détail deux fois mentionné de la location de la maison de Simon le corroyeur « près de la mer » (Ac 10,6.32) ne rappelle-t-il pas l'épisode de l'enseignement de la Parole « sur le bord du lac de Gennésareth » (Lc 5,1) ? Cet « objet qui descendait, comme une grande nappe s'abaissant jusqu'à terre, par les quatre bouts » (Ac 10,11), parce qu'il renferme « tous les quadrupèdes et les reptiles de la terre et les oiseaux du ciel » (Ac 10,12), peut être comparé à un filet[218] et peut donc être rapproché des filets que Pierre et ses compagnons sont invités à lâcher pour la pêche (voir Lc 5,4). L'objection de Pierre en face de ce que lui demande la voix (Ac 10,14) ne rappelle-t-elle pas son objection à la demande de Jésus : « ayant peiné toute la nuit, nous n'avons rien pris » (Lc 5,5) ? Le contenu de la grande nappe et celui des filets ont

---

214 Voir Lc 4,25-27. Voir aussi ci-dessus, p. 439.

215 À propos de cette traduction particulière de l'expression ἔσῃ ζωγρῶν, voir ci-dessus, chapitre 2, p. 115.

216 POLICH, *The Call of the First Disciples*, p. 8-9. Voir Heinrich Julius HOLTZMANN, *Hand-Kommentar zum Neuen Testament : Die Synoptiker*, Tübingen - Leipzig, J.C.B. Mohr, 1901.

217 POLICH, *The Call of the First Disciples*, p. 9.

218 Comme nous le disions plus haut à propos de παγίς (voir ci-dessus, chapitre 3, p. 190, note 166), « to the fore is the concept of snares for birds or game » (SCHNEIDER, « παγίς, παγιδεύω », dans KITTEL (éditeur) - BROMILEY (traducteur), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. V, p. 593).

comme signification première une nourriture matérielle. Mais, sur le plan symbolique, tant les animaux que les poissons représentent des hommes. Il est d'ailleurs significatif que le récit de Lc 5 ne s'intéresse pas plus au sort « des poissons qu'ils avaient pris » que le récit d'Ac 10 ne s'intéresse à ce qu'il advint du repas qu'on préparait à Pierre pendant qu'il priait. Dans les deux cas, la valeur symbolique des aliments semble l'emporter sur leur signification première. Celui qui, en Lc 5,8, demande à Jésus de s'éloigner de lui est appelé « Simon-Pierre » par le narrateur. Le même narrateur, dans le récit de la visite de Pierre chez Corneille, parle à quatre reprises de « Simon, qui est surnommé Pierre » (Ac 10,5.18.32 ; 11,13). De plus, dans les deux cas, la parole adressée à Pierre est au singulier : « désormais tu seras capturant des hommes pour leur rendre la vie » (Lc 5,10) ; « va avec eux sans hésiter » (Ac 10,20). Mais, dans les deux cas, Pierre n'est pas le seul à répondre à l'invitation qui lui est faite : « laissant tout, *ils le suivirent* » (Lc 5,11) ; « il partit [...] et *quelques-uns des frères qui (sont) de Joppé vinrent avec lui* » (Ac 10,23). Enfin, si Pierre reçoit en Lc 5,10 la charge de capturer pour rendre la vie, la sanction positive que donnent les apôtres et les frères de Jérusalem à ce qu'a accompli Dieu par la main de Pierre en Ac 10,1-11,18 mentionne, elle aussi, une ouverture vers la vie : « Ainsi, Dieu a donné même aux gentils le repentir *en vue de la vie* » (Ac 11,18).

À ces liens directs qui permettent au lecteur de rapprocher les deux récits, on peut ajouter un lien moins direct mais tout aussi signifiant. En analysant la demande de Pierre en Lc 5,8 (« Éloigne-toi de moi, Seigneur, car je suis un homme pécheur »), nous avions signalé que cette demande rapprochait Pierre du centurion de Lc 7,1-10 : les deux hommes appellent Jésus κύριε, « Seigneur » ; ils font tous deux confiance à la parole de Jésus ; les deux demandent qu'une distance soit établie ou maintenue entre eux et Jésus. Ce dernier refusa la demande de Pierre mais il acquiesça à celle du centurion[219]. Or, non seulement le

219 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 108.

centurion de Capharnaüm est-il très proche de Corneille[220], mais, en analysant les textes de Lc où Jésus est en rapport avec des païens, nous avions conclu que Jésus a laissé subsister une distance entre lui et les gentils et que c'est Pierre qui aurait à combler cette distance[221].

À cause des liens directs et indirects que nous pouvons établir entre Lc 5,1-11 et Ac 10,1-11,18, nous pouvons parler de ce passage comme d'une réalisation du mandat de Lc 5,10 : « désormais tu seras capturant des hommes pour leur rendre la vie ».

En analysant les textes lucaniens où apparaît Pierre entre la résurrection de Jésus et le moment où il se retrouve à Joppé, nous avons conclu à répétition que Pierre remplissait le mandat que lui avait confié Jésus en Lc 22,32 : « Et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères ». S'il capture maintenant des hommes issus de la gentilité pour leur rendre la vie, Pierre n'en oublie pas pour autant d'affermir ses frères. Lors de sa descente à Lydda, nous nous étonnions de ce que, contrairement à ce qui se passait lors de son passage en Samarie avec Jean, Pierre était seul et qu'il n'était pas mandaté par les autres apôtres[222]. Le fait que le narrateur fasse terminer le récit de la visite de Pierre chez Corneille par son retour à Jérusalem vient remédier à ce manque apparent. Le récit du retour de Pierre auprès des autres apôtres et des frères de la circoncision pour rendre compte de ce « qu'il est entré chez des hommes ayant prépuce et qu'il a mangé avec eux » (Ac 11,3) a une double portée. D'une part, Pierre affermit ses frères : « Ayant entendu ces (mots), ils se calmèrent et ils glorifiaient Dieu » (11,18). D'autre part, la sanction positive de ses frères en 11,18 vient aussi affermir Pierre.

Cet affermissement mutuel de Pierre et des frères marque d'ailleurs une des leçons les plus importantes de l'évolution de la figure de Pierre dans ce chapitre. Elle permet de

---

220 Voir ci-dessus, p. 418-419.
221 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 118.
222 Voir ci-dessus, p. 400.

comprendre de quelle manière le service d'affermissement doit s'accomplir au sein de la communauté des disciples de Jésus Christ. Comme le signale Krodel, « The mere fact that the members of the Jerusalem community were free to criticize Peter demonstrates that the apostle's relationship to them was not patterned after the model of ruler and subjects. Only because they were able freely to express their opposition could there be agreement and praise of God in the end (v. 18) »[223]. Sommé de s'expliquer, « Pierre rend compte de la manière dont les choses se sont passées. 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" »[224]. Affermir ses frères, ce n'est donc pas imposer sa volonté avec force, ce n'est pas non plus invoquer un traité théologique abstrait, mais plutôt faire revivre les expériences qui ont fait passer Pierre d'une vision somme toute assez obscure à une compréhension claire de la volonté de Dieu qui se traduisait concrètement par une élimination de toutes les barrières se dressant entre Juifs et gentils.

Il est d'ailleurs intéressant de noter que la réponse de Pierre à ceux de la circoncision vient en quelque sorte justifier la démarche qui est la nôtre dans cette recherche sur la figure de Pierre. Comme nous l'avons fait, les interlocuteurs de Pierre sont ici invités à refaire son parcours. Or ce parcours ne se limite pas au voyage qui conduisit Pierre à Lydda, Joppé, Césarée et Jérusalem. Les nombreuses références à la Pentecôte semblent plutôt indiquer qu'il faut refaire le parcours qui a conduit Pierre jusque chez Corneille en remontant plus loin. Pierre fait explicitement référence à l'événement de la Pentecôte à deux reprises dans ce récit. Devant la tombée de l'Esprit sur Corneille et les siens, il s'exclame qu'ils « ont reçu l'Esprit saint *tout comme nous* » (10,47). Et dans son discours à ceux de la circoncision, il

---

223 KRODEL, *Acts*, p. 202.

224 DUPONT, « L'union entre les premiers chrétiens », p. 910. Dans la même ligne, voir KRODEL, *Acts*, p. 203 ; Luke Timothy JOHNSON, *Decision Making in the Church. A Biblical Model*, Philadelphia, Fortress Press, 1983, p. 76.

déclare : « l'Esprit saint tomba sur eux tout *comme sur nous au début* » (11,15). Les liens entre le discours de Pierre chez Corneille (10,34-43) et son discours de la Pentecôte sont aussi très nombreux. Dupont signale à propos du titre κύριος : « Ce titre n'est employé que deux fois dans les discours : 2,36 et 10,36 »[225]. Ghidelli signale aussi d'autres rapprochements entre les deux discours[226] : τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ (10,38) et Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖων (2,22) (p. 154). À propos de 10,37-39 il affirme : « questi vv. ci offrono una parafrasi, o meglio uno sviluppo, di *Atti* 2,22 circa i miracoli di Gesù [... :] i due discorsi concordano sostanzialmente nell'affermare che il vero autore dei miracoli è Iddio » (p. 155). Enfin, pour Ghidelli, dans le « modo col quale viene descritta la morte di Gesù [en 10,39,] viene ripreso un dato tradizionale, testimoniato anche in *Atti* 2,23 (dove però si usa un hapax legomenon : προσπῆξαντες) » (p. 158). Enfin, dans un autre article, Dupont signale un nouveau lien entre le discours de Pierre à la Pentecôte et l'événement Corneille :

> Le discours inaugural de Pierre (Actes ii. 14-40) s'adresse à la foule rassemblée par le miracle de la Pentecôte. Cette foule est composée de 'Juifs et de prosélytes' (v. 11), 'hommes pieux venus de toutes les nations qui sont sous le ciel' (v. 5). [...] Cette insistance à souligner l'universalité des nations qui assistent au prodige par le truchement de leurs représentants implique vraisemblablement un sous-entendu symbolique. À travers ses auditeurs juifs, Pierre évangélise déjà, d'une certaine manière, toutes les nations de la terre[227].

Tannehill signale lui aussi d'autres indices susceptibles de rapprocher les deux récits :

> The Jewish Christians refer to the "gift" of the Holy Spirit (10:45), as in 2:38. This gift has been "poured out" (see 2:17), causing the Gentiles to speak in tongues and magnify God (see 2:4, 11). The narrator clearly wants us to recall the Pentecost scene and acknowledge that Gentiles have been chosen by

---

225 Jacques DUPONT, « Les discours missionnaires des Actes des Apôtres d'après un ouvrage récent », dans *Revue biblique*, 69 (1962), p. 52.

226 Voir Carlo GHIDELLI, « La conversione di Cornelio nell'economia degli Atti degli Apostoli », dans Giovanni CANFORA - Piero ROSSANO - Silverio ZEDDA (directeurs), *Il messaggio della salvezza ; corso completo di studi biblici*, V, *Nuovo Testamento II : Atti, Lettere, Apocalisse*, Torino, Elle di Ci, 1968, p. 151-166.

227 Jacques DUPONT, « Le salut des gentils et la signification théologique du Livre des Actes », dans *New Testament Studies*, 6 (1959-1960), p. 144.

> God to receive the same gift and the same power as Jesus' first followers received at the beginning of their mission[228].

Les liens entre Ac 2,1-41 et Ac 10,1-11,18 sont donc nombreux et probants. Reste à savoir si ce rapprochement sert à indiquer le point de départ où les interlocuteurs de Pierre et le lecteur des Actes sont invités à refaire le cheminement de Pierre. Il nous semble que la fonction narrative du lien entre la Pentecôte et la visite de Pierre chez Corneille est surtout de montrer comment Pierre est présent et joue un rôle central au début de chacune des étapes de l'accomplissement du mandat d'Ac 1,8. Le témoignage s'ouvre chaque fois par une manifestation de l'Esprit, une Pentecôte, au cours de laquelle Pierre intervient. Lors de la première Pentecôte il prononce son premier discours missionnaire (2,14-36.38-40). À l'heure de la Pentecôte des Samaritains, Pierre et Jean prient et imposent les mains, ce qui provoque la venue de l'Esprit. La Pentecôte des Gentils survient au moment où Pierre est chez Corneille et lui annonce le kérygme.

La Pentecôte apparaît donc plus comme une étape que comme le début du cheminement que le lecteur est invité à refaire. Le début du parcours se trouve plus haut encore. C'est d'ailleurs ce que semble indiquer Pierre lui-même dans son discours chez Corneille. Il rappelle « le fait qui est arrivé dans toute la Judée, *commençant par la Galilée, après le baptême que Jean a proclamé* » (10,37). De plus, la parole du Seigneur que Pierre rapporte en 11,16 pointe elle aussi vers le même commencement. Il s'agit bien, comme nous l'avons déjà dit, d'une citation presque textuelle d'Ac 1,5. Mais c'est aussi une paraphrase de ce qu'annonçait le baptiste en Lc 3,16 : « Moi, je vous baptise avec de l'eau, mais vient le plus puissant que moi, [...] lui vous baptisera dans l'Esprit saint et le feu ». De sorte que, subtilement, Pierre invite ses interlocuteurs et le lecteur non seulement à relire le parcours

---

228 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 142-143.

de son dernier voyage, non seulement à relire le parcours qu'il a suivi depuis la première Pentecôte, mais il les invite à relire son parcours tout entier.

En conclusion, la visite de Pierre chez Corneille lui fait faire deux importants pas en avant. D'une part, Pierre réalise enfin la première mission que lui a confiée Jésus, celle de capturer des hommes pour leur rendre la vie. D'autre part, ce nouvel aspect de sa mission est toujours lié au mandat d'affermir ses frères. Le mandat de Lc 22,32 se trouve même quelque peu transformé puisque non seulement Pierre affermit ses frères mais, ce faisant, il est lui-même affermi. La sanction positive que lui donnent les autres apôtres et les frères de Jérusalem vient lui confirmer qu'en effet il a bien compris ce que Dieu attendait de lui. Pour entrer lui aussi dans cette compréhension du mystère, le lecteur, tout comme les interlocuteurs de Pierre, est invité à reprendre point par point le parcours de Pierre. De sorte qu'avec Dietrich nous pouvons affirmer « daß mit dem großen Petruskomplex 9,38-11,18 der Höhepunkt in der lukanischen Darstellung der Petrusgestalt erreicht ist »[229]. Une fois ce sommet atteint, Pierre n'a plus qu'à quitter la scène. C'est la façon dont le narrateur l'en fera sortir qui fera l'objet de notre prochain chapitre.

229 DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 291.

Chapitre 7

Pierre quitte la scène

Nous terminions notre analyse de la péricope de Corneille en parlant avec Dietrich d'Ac 9,38-11,18 comme d'un sommet dans le parcours narratif de Pierre. Pour que le récit se poursuive, il faut aller de l'avant et donc redescendre du sommet. En effet, « dans l'optique de Luc, le baptême de Corneille constitue [...] le point d'aboutissement de la carrière apostolique de Pierre, son intervention décisive après laquelle il ne lui reste plus qu'à s'effacer en laissant Paul seul en scène »[1]. Mais avant d'en arriver là, Pierre apparaîtra encore dans deux épisodes des Actes. Au chapitre 12 il sera miraculeusement libéré de la prison où l'avait mis Hérode qui voulait, « après la Pâque, le faire comparaître devant le peuple » (v. 4). Au chapite 15, l'Église se trouvera confrontée à un problème soulevé par la décision prise en 11,18 d'accepter que les gentils entrent dans la communauté chrétienne : y a-t-il des conditions à imposer aux gentils qui sont devenus chrétiens ? Lors de l'assemblée de Jérusalem, la voix de Pierre sera la première à se faire entendre (v. 7-11), ce qui fera passer les apôtres et les anciens d'« une grande discussion » à un silence qui permettra à « Barnabé et Paul [de] raconter combien de signes et de prodiges Dieu avait faits par eux parmi les gentils » (v. 12) et à Jacques de prendre la parole (v. 13-21). Pour que notre couverture des textes de Luc-Actes soit complète, ce septième chapitre de notre étude, le dernier consacré à l'exégèse des textes, étudiera les deux derniers passages où Pierre est présent dans les Actes.

---

1 DUPONT, « Le salut des gentils et la signification théologique du Livre des Actes », p. 147.

A. Mort symbolique de Pierre (Ac 12,1-24)

Contexte antérieur

Au début de notre sixième chapitre, nous avons noté que, dès l'ouverture de la deuxième étape de la trame des Actes (chapitres 8-15), le rôle de Pierre et des autres apôtres avait subi une modification importante. Après avoir eu l'initiative de la mission aux chapitres 2 à 7, Pierre et les apôtres ne sont plus sur la première ligne. Ce sont d'autres témoins qui, les premiers, annoncent l'Évangile en Judée et en Samarie. Le rôle de Pierre et des Douze semble maintenant être de vérifier et de confirmer les nouveaux développements de la mission plutôt que d'étendre celle-ci à d'autres horizons. Comme nous l'avons déjà dit, « this shift does not make the apostles unimportant. They become the stabilizing, verifying, and unifying elements in a mission that moves to new areas and groups without their planning or control »[2].

L'exception qui confirme cette règle se trouve dans l'épisode de Corneille où Pierre, poussé par Dieu, est le premier à franchir publiquement l'abîme entre Juifs et gentils et permet ainsi au mandat donné par le Christ en Ac 1,8 de se poursuivre « jusqu'aux extrémités de la terre ». Mais, dès que la barrière entre Juifs et gentils est enlevée, les apôtres laissent à nouveau la place à d'autres témoins.

Entre la sanction positive donnée par les apôtres et les frères de Jérusalem à l'agir de Pierre (11,18) et Ac 12, le narrateur raconte l'évangélisation d'Antioche. On assiste alors à un scénario qui ressemble étrangement à celui de la Samarie. Au chapitre 8, ceux qui avaient été dispersés par la persécution provoquée par la mort d'Étienne « passèrent en annonçant

---

2 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 102.

la Parole » (v. 4), ce qui permit à Philippe, un des Sept, de proclamer le Christ en Samarie (v. 5) et de connaître un succès important (v. 6-8). En 11,19-21,

> Ceux donc qui avaient été dispersés par l'épreuve, celle (qui était) arrivée à propos d'Étienne, passèrent jusqu'en Phénicie et Chypre et Antioche, ne parlant à personne la Parole sinon aux Juifs. Or il y avait certains d'entre eux, des gens de Chypre et de Cyrène, qui, étant venus à Antioche, parlaient aussi aux Hellénistes pour leur annoncer le Seigneur Jésus. Et la main du Seigneur était avec eux et un grand nombre, ayant cru, se convertit au Seigneur.

Cependant, une différence majeure est à signaler entre les deux événements. En 8,14, « *les apôtres* qui (étaient) à Jérusalem. ayant entendu (dire) que la Samarie avait accueilli la parole de Dieu, leur envoyèrent *Pierre et Jean* ». En 11,22, « la nouvelle fut entendue (jusqu')aux oreilles de *l'église qui est à Jérusalem* à leur sujet, et ils envoyèrent *Barnabé* jusqu'à Antioche ». Ce ne sont plus « les apôtres » qui entendent que la Parole se répand dans d'autres milieux mais plutôt « l'église qui est à Jérusalem ». Ce ne sont plus « Pierre et Jean », les deux premiers apôtres de la liste d'Ac 1,13, qui sont délégués vers les nouveaux croyants mais plutôt « Joseph, qui avait été surnommé Barnabé par les apôtres - ce qui se traduit "fils d'exhortation" - un lévite chypriote de naissance » (4,36). Ce Barnabé, « comme il possédait un champ, l'ayant vendu, [...] en apporta l'argent et le déposa aux pieds des apôtres » (4,37). C'est également lui qui, à Jérusalem, ayant pris Saul nouvellement converti, « le conduisit aux apôtres » (9,27), ce qui permit au futur Paul d'être « avec eux, entrant et sortant à Jérusalem, plein d'assurance au nom du Seigneur » (9,28).

Non seulement ce ne sont plus les apôtres qui délèguent deux des leurs auprès des nouveaux croyants, mais, alors que la visite des deux apôtres avait pour but le don de l'Esprit saint aux Samaritains, rien n'est dit d'une effusion de l'Esprit en 11,19-30[3]. Alors

---

3 L'Esprit est mentionné deux fois dans ce récit. Le v. 24 précise que Barnabé « était un homme bon et *rempli d'Esprit saint* et de foi ». Le v. 28 signale que c'est « par l'Esprit » qu'Agabus signifia « qu'il allait y avoir une grande famine sur tout le monde habité ». Mais on n'y trouve rien d'équivalent à 8,17 où Pierre et Jean « leur imposaient les mains et ils recevaient l'Esprit saint ».

que Pierre et Jean, « ayant attesté et parlé la parole du Seigneur, revinrent à Jérusalem » (8,25), Barnabé, lui, ne semble pas devoir revenir auprès de l'église qui l'a envoyé. Comme « une foule nombreuse s'adjoignit » (11,24) au Seigneur, « il partit à Tarse chercher Saul. Et (l')ayant trouvé, il l'amena à Antioche. Or il leur arriva même toute une année d'être rassemblés dans l'église et d'enseigner une foule nombreuse » (11,25-26a). Tout cela, Barnabé semble le faire de sa propre initiative. Rien dans le texte ne laisse croire qu'il ait consulté l'église de Jérusalem ou qu'il lui ait fait rapport sur ses activités. Son retour à Jérusalem accompagné de Saul sera provoqué par la venue de prophètes de Jérusalem à Antioche. Mais il ne s'agit pas du tout de rendre des comptes. L'un des prophètes, Agabus, annonça une grande famine (11,28). À cause de cela, « on décida d'envoyer (de l'argent) pour aider les frères qui habitaient en Judée. Ce que l'on fit en envoyant (l'argent) aux anciens par la main de Barnabé et de Saul » (11,29-30).

Donc, si le début de la seconde partie des Actes laissait entrevoir une mutation importante du rôle de Pierre et des apôtres dans la trame de ce livre, l'évangélisation d'Antioche marque pratiquement le commencement de la fin de la course des apôtres. Pierre et les Douze ne sont plus nommés au sein de « l'église qui est à Jérusalem » (11,22). Ce ne sont plus des apôtres qui sont envoyés en délégation auprès des nouveaux croyants et les délégués ne rendent pas compte à l'église qui les envoie. Cela n'est sans doute pas étranger au fait qu'à leur retour à Jérusalem Barnabé et Saul seront en contact non avec les apôtres mais avec les anciens. Les apôtres ayant mystérieusement disparu de la scène, du moins sur le plan narratif, la modalité des rapports avec l'église mère semble être quelque peu changée.

C'est dans ce climat de déclin du rôle de Pierre et des apôtres dans le récit des Actes que le narrateur rapportera l'action malveillante d'Hérode auprès de « certains de l'église ». Ac 12,1-24 constitue un passage bien encadré entre les deux mentions du voyage de Barnabé et

Saul d'Antioche à Jérusalem (11,30) et de Jérusalem à Antioche (12,25). Avec Jacques Dupont, nous croyons que ce récit se divise en cinq scènes :

> Une brève introduction (vv. 1-5) décrit la situation critique dans laquelle se trouve Pierre, incarcéré par Hérode. Les vv. 6-11 racontent la manière dont il fut délivré par un ange. Après quoi (vv. 12-17) on le voit arriver chez un groupe de chrétiens ; en soulignant vivement la stupeur de ceux-ci, le récit met en valeur la réalité et le caractère merveilleux du miracle qui vient de s'accomplir. C'est sans doute aussi ce que veut montrer la mention de l'exécution des gardes (vv. 18-19), tandis que la fin du chapitre (vv. 20-23) raconte la mort du roi de telle manière qu'on y reconnaisse un châtiment de Dieu contre le persécuteur[4].

Contrairement à Dupont, nous greffons à cette dernière scène le sommaire du v. 24. La croissance de la Parole dont il y est question nous semble être le fruit de la double intervention de Dieu qui libère Pierre et provoque la mort d'Hérode.

Hérode maltraite certains membres de l'église (12,1-5)

Après avoir rapporté l'envoi de Barnabé et de Saul auprès des anciens et avant de signaler très brièvement leur arrivée à Jérusalem ainsi que leur retour à Antioche[5], le narrateur raconte comment Hérode[6] s'est mis à maltraiter certains membres de l'église de

---

4 Voir Jacques DUPONT, « Pierre délivré de prison (Ac 12,1-11) », dans *Assemblées du Seigneur* (Première série), 84 (1967), p. 14.

5 En 12,25, « Barnabé et Saul revinrent, à Jérusalem ayant rempli (leur) service(.) ayant pris avec (eux) Jean surnommé Marc ». Ils reviennent en fait à Antioche après avoir accompli leur service à Jérusalem, puisqu'au verset suivant, le narrateur signale qu'« Il y avait à Antioche, dans l'église qui s'y trouvait, des prophètes et des didascales » dont Barnabé et Saul. C'est donc dire qu'ils étaient revenus de leur service auprès de l'église de Judée. C'est probablement l'ambiguïté du texte qui explique les variantes de εἰς Ἱερουσαλὴμ, lecture attestée par ℵ B 𝔐 sa^{ms} sy^{hmg} : ἐξ Ἱερουσαλὴμ (𝔓^{74} A 33. 954. 1739 *al*), ἀπό Ἱερουσαλὴμ (D E Ψ 36. 323. 453. 614. 1175 *al*), εἰς Ἀντιοχείαν (E 104. 323. 945. 1175. 1739 *pc* p w sy^{p} sa). Sur le problème de critique textuelle posé par Ac 12,25, voir Jacques DUPONT, « La mission de Paul "à Jérusalem" (Actes 12,25) », dans *Novum Testamentum*, 1 (1956), p. 275-303 ; DILLON, « Acts of the Apostles », p. 748 ; O. Wesley ALLEN Jr., *The Death of Herod. The Narrative and Theological Function of Retribution in Luke-Acts* (Society of Biblical Literature Dissertation Series, 158), Atlanta, Scholars Press, 1997, p. 76, note 3 ; METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 350-352.

6 Il faut distinguer cet « Hérode » de deux autres « Hérode » dont il a été question jusqu'ici dans l'œuvre de Luc. En Lc 1,5 il était question des « jours d'Hérode, roi de Judée » et donc d'Hérode le Grand (voir aussi Ac 23,35). En Lc 3.1.19 ; 8,3 ; 9,7.9 ; 13,31 ; 23,7.8.11.12.15 ; Ac 4,27 ; 13,1, il est question d'« Hérode tétrarque de la Galilée », c'est-à-dire d'« *Hérode Antipas* [... qui] gouverne la Galilée et la Pérée de l'an 4 av. J.C. à l'an 39 ap. J.C. » (Note x du NT édition intégrale de la *TOB*, p. 200), celui qui enferma Jean en prison et l'a fait décapiter, celui qui se demandait qui était

Jérusalem[7] : « Or, en ce temps-là le roi Hérode mit la main (ἐπέβαλεν Ἡρῴδης ὁ βασιλεὺς τὰς χεῖρας) à maltraiter (κακῶσαι)[8] certains de l'église » (12,1). En agissant de la sorte, Hérode a la même attitude que les scribes et les grands prêtres avaient envers Jésus. Immédiatement après la parabole des vignerons homicides, le narrateur lucanien précisait que ceux-ci « cherchèrent à mettre la main sur lui (ἐπιβαλεῖν ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας) en cette heure-là et ils eurent peur du peuple » (Lc 20,19). Lors de son discours à propos du jugement dernier, Jésus avait d'ailleurs averti les disciples des dangers qui les menaceraient bientôt : « ils porteront sur vous leurs mains (ἐπιβαλοῦσιν ἐφ' ὑμᾶς τὰς χεῖρας αὐτῶν) et vous persécuteront » (21,12). Dans la trame des Actes, cela s'était déjà produit à deux reprises. Après la guérison de l'infirme de la Belle Porte et le discours de Pierre, « les grands prêtres et le commandant du Temple et les Sadducéens » (4,1) « jetèrent les mains sur eux (ἐπέβαλον αὐτοῖς τὰς χεῖρας) [Pierre et Jean] et les mirent en prison jusqu'au lendemain » (4,3). Au chapitre 5, « S'étant levé, le grand prêtre et tous ceux qui (étaient) avec lui - à savoir la secte des Sadducéens - furent remplis de jalousie et ils jetèrent les mains (ἐπέβαλον τὰς χεῖρας) sur les apôtres et les mirent dans la prison publique » (v. 17-18). Paul fera face au même danger lors de sa dernière visite au Temple : « les Juifs

---

Jésus et qui cherchait à le voir, celui qui à l'heure de la passion a renvoyé Jésus à Pilate. Ici, il est plutôt question d'« *Hérode Agrippa I*, neveu d'Hérode Antipas [... qui] était devenu roi de Judée et de Samarie en 41, après diverses intrigues à Rome. Sa politique fut favorable au judaïsme de type pharisien » (Note d du NT édition intégrale de la *TOB*, p. 393-394).

7 En fait, Jérusalem n'est pas nommée au chapitre 12 des Actes, si ce n'est au v. 25 pour parler du service de Barnabé et Saul (voir ci-dessus, p. 470, note 5). Au v. 10 il est question d'une ville et au v. 12 de « la maison de la mère de Jean, qui est surnommé Marc, où ils [les membres de l'église] étaient rassemblés, nombreux, et priaient ». Comme Barnabé et Saul repartiront de Jérusalem vers Antioche « ayant pris avec (eux) Jean surnommé Marc » (v. 25), on peut supposer que cette maison, et donc l'action d'Ac 12, se situent à Jérusalem. Cette conclusion se trouve confirmée par le fait que le v. 19 dit d'Hérode qu'« étant descendu de Judée à Césarée, il (y) demeura ». La ville importante de Judée est Jérusalem.

8 DUPONT, « Pierre délivré de prison (Ac 12,1-11) », p. 16, écrit: « Le verbe "maltraiter" employé à cette occasion semble rappeler plus particulièrement les mauvais traitements dont les Israélites eurent à souffrir en Égypte de la part du pharaon persécuteur (Ac 7,6.19 ; cf. Gn 15,13 ; Ex 1,11) ». En note il ajoute les références suivantes : Ex 5,22-23 ; Nb 20,15 ; Dt 26,6 ; Jos 24,4. Dans la même ligne, voir Josep RIUS-CAMPS, « Cuatro paradigmas del Pentateuco refundidos en los Hechos de los Apóstoles », dans *Estudios Biblicos*, 53 (1995), p. 47.

d'Asie, l'ayant vu dans le Temple, ameutèrent toute la foule et mirent les mains sur lui (ἐπέβαλον ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας) » (21,27).

Dans tous ces cas, la menace est réelle, mais on ne va pas jusqu'à mettre à mort celui ou ceux sur qui on mettait (ou voulait mettre) la main. Pour Jésus ce fut la « peur du peuple » (Lc 20,19) qui empêcha les scribes et les grands prêtres de mettre leur projet à exécution (à ce moment-là du moins). Pierre et Jean furent mis en prison (Ac 4,3) et menacés (4,21) avant d'être libérés « à cause du peuple parce que tous glorifiaient Dieu pour ce qui était arrivé » (4,21). Plus tard, ce furent tous les apôtres qui furent jetés dans la prison publique » (5,18). Mais l'ange du Seigneur les en fit sortir et « ils entrèrent à l'aube dans le Temple et ils enseignaient » (5,21). « Alors le commandant, étant parti avec les serviteurs les amena [devant le Sanhédrin], sans violence car ils craignaient le peuple, qu'ils ne les lapident » (5,26). Après le discours de Pierre, les membres du Sanhédrin « étaient furieux et ils voulaient les supprimer » (5,33). Une fois que Gamaliel eut parlé (5,35-39), « ayant rappelé les apôtres, les ayant fait battre, [...] ils les relâchèrent. Eux donc s'en allaient, joyeux, de devant le Sanhédrin parce qu'ils avaient été jugés dignes d'être outragés à cause du Nom » (5,40-41).

Jusqu'ici donc, les apôtres avaient été menacés et même battus. Mais la persécution qui avait éclaté au lendemain du martyre d'Étienne les avait épargnés (8,1). Hérode vient changer tout cela en n'hésitant pas à aller jusqu'au bout de son intention malveillante : « Or il supprima (ἀνεῖλεν)[9] par le glaive Jacques, le frère de Jean » (12,2)[10]. Jacques faisait

---

9 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 153, signale que « The verb ἀναιρέω ("do away with") is used to describe the killing of James in Acts 12:2. It is used of Jesus in Luke 22:2 ; 23:32 ; Acts 2:23 ; 10:39 ; 13:28 and of threats against the apostles and Paul in Acts 5:33 ; 9:23, 24, 29 ».

10 Dans son commentaire de l'évangile de Marc (*Das Evangelium Marci, übersetzt und erklärt*, Berlin. G. Reimer, 1903, p. 90), Julius WELLHAUSEN affirmait que la parole de Jésus en Mc 10,39 laissait supposer que Jean, comme son frère Jacques et probablement au même moment que lui, serait mort martyr. Cette hypothèse fut reprise et développée par Eduard SCHWARTZ, « Über den Tod der Söhne Zebedäi. Ein Betrag zur Geschichte des Johannesevangeliums » (1904), dans son *Gesammelte Schriften V : Zum Neuen Testament und zum frühen Christentum*, Berlin, W. de Gruyter, 1963,

partie de ce trio d'apôtres qui étaient plus proches de Jésus[11]. Devant le refus des Samaritains d'accueillir Jésus « parce que sa face partait à Jérusalem » (Lc 9,53), Jacques s'était exclamé avec Jean son frère : « Seigneur, veux-tu que nous disions au feu de descendre du ciel et de les consumer ? » (9, 54). Lors de la dernière cène, il était implicitement de ceux qui avaient présenté deux glaives à Jésus (22,38). Ironie du sort, il meurt maintenant par le glaive.

La mort de Jacques, frère de Jean, vient confirmer ce que nous avait laissé pressentir Ac 11,19-30 : le commencement de la fin du rôle narratif des apôtres dans la trame des Actes. En effet, Jacques est le deuxième apôtre à mourir. Judas, lui, a été remplacé. C'est qu'il avait reçu sa part du service de l'apostolat (voir 1,17). Mais, à cause du genre de mort qu'il avait connu, Judas ne pouvait plus être du nombre de ceux qui, dans le royaume du Christ, siégeront « sur des trônes jugeant les douze tribus d'Israël » (Lc 22,30)[12]. Pour que le nombre de juges soit complet, il fallait alors « qu'un autre reçoive sa charge » (Ac 1,20). Dans la perspective de Lc-Ac, il importait aussi que le collège des apôtres soit reconstitué avant que ne se réalise la promesse du Ressuscité et que l'Église ne reçoive le don de l'Esprit. Mais, en Ac 12 les choses ont changé. D'abord, contrairement à Judas, Jacques frère de Jean a subi le martyre et non la mort des grands impies. À la fin des temps, il siégera donc sur l'un des trônes de jugement promis par Jésus en Lc 22,30 et il n'est pas nécessaire qu'un autre prenne sa place. De plus, maintenant que les apôtres ont lancé le témoignage, maintenant qu'ils ont affirmé et vérifié chacune des étapes du mandat d'Ac 1,8, maintenant que, sur le plan théologique, la distance qui séparait l'église de Jérusalem des

---

p. 48-63. Elle fut proposée de nouveau récemment par Marie-Émile BOISMARD, *Le martyre de Jean l'apôtre* (Cahiers de la Revue biblique, 35), Paris, Gabalda, 1996. Avec BRUCE, *The Book of Acts. Revised Edition*, p. 233, nous croyons que « The theory propounded by Eduard Schwartz and others, that in the original form of the present narrative both James and John were executed by Herod Agrippa, is quite without warrant ». Dans la même ligne que BRUCE, voir MARSHALL, *The Acts of the Apostles*, p. 207.

11 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 131.

12 Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 301-302.

« extrémités de la terre » a été franchie, la permanence du groupe des apôtres semble moins nécessaire qu'elle ne l'était au début des Actes.

Il n'y a pas que la nécessité de maintenir le groupe des apôtres qui ait changé. L'attitude du peuple à l'endroit des disciples semble s'être renversée. En Lc 20,19, c'est la « peur du peuple » qui avait permis à Jésus d'échapper aux scribes et aux grands prêtres. Plus d'une fois, les Actes ont signalé la faveur du peuple à l'endroit des disciples[13] et c'est cette faveur du peuple qui semblait en partie responsable du fait que la vie des apôtres avait été épargnée jusqu'ici[14]. Mais, après avoir signalé le meurtre de Jacques par Hérode, le narrateur ajoute : « Or, voyant que c'était agréable aux Juifs, il ajouta (προσέθετο) (à cela) d'arrêter aussi Pierre » (Ac 12,3a)[15]. Les choses avaient donc changé. « Prior to the appearance of Stephen, the "people (λαός)" of Jerusalem are portrayed as sympathetic and interested in the apostles' message (2:47 : 4:21 : 5:13, 26) [...]. However, Stephen's enemies were able to arouse the people against him (6:12) »[16]. L'hostilité des Juifs avait aussi été mentionnée à l'occasion de la conversion de Saul[17]. Elle rappelle l'attitude du peuple lors du procès de Jésus (Lc 23,13-25). Tannehill remarque d'ailleurs que « The Greek word for "arrest" in Acts 12:3 (συλλαμβάνω) is also used of the arrest of Jesus in Luke 22:54 and Acts 1:16 »[18].

Le narrateur fait explicitement le lien avec la mort-résurrection de Jésus quand il ajoute : « Or c'étaient les jours des Azymes » (Ac 12,3b). En effet, les dernières mentions des Azymes remontent à Lc 22. Le narrateur avait alors précisé qu'« approchait la fête des Azymes appelée la Pâque » (v. 1) quand Satan entra en Judas et que celui-ci offrit aux

---

13 Voir 2,47 ; 4,21 ; 5,13.
14 Voir 4,21 ; 5,26.
15 Ce faisant, Hérode Agrippa imite son oncle Hérode Antipas qui « ajouta (προσέθηκεν) même celui-ci à tous (les autres [méfaits]) : il enferma Jean [Baptiste] en prison » (Lc 3,20).
16 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 157.
17 Voir 9,23.29.
18 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 152.

grands prêtres de leur livrer Jésus. De plus, c'est quand « vint le jour des Azymes où il fallait immoler la Pâque » (v. 7) que Jésus envoya Pierre et Jean préparer son dernier repas[19]. Il sera à nouveau question de la Pâque juive pendant le dernier voyage de Paul vers Jérusalem : « Quant à nous, nous fîmes voile de Philippes *après les jours des Azymes* et nous vînmes vers eux à Troas en cinq jours, où nous restâmes sept jours » (Ac 20,6). Étant donné la rareté des mentions des « jours des Azymes » dans l'œuvre de Luc, la précision du narrateur en 12,3b est à prendre au sérieux. L'épisode qui s'offre maintenant au lecteur est un épisode pascal.

Non seulement Hérode arrête-t-il Pierre, mais, « l'ayant pris il le mit en prison, l'ayant donné (παραδοὺς)[20] à garder à quatre tétrades de soldats, voulant, après la Pâque, le faire comparaître devant le peuple » (12,4). Pierre se retrouve donc au cachot pour la troisième fois dans les Actes. Mais, contrairement à 4,3 où il était emprisonné avec Jean et à 5,18 où ce sont « les apôtres » qui furent mis « dans la prison publique », Pierre est ici seul, tout comme l'était Jésus au moment de son arrestation (Lc 22,54). D'ailleurs, comme Pilate l'a fait avec Jésus (Lc 23,13-25), Hérode veut, « après la Pâque[21], [...] faire comparaître (ἀναγαγεῖν) [Pierre] devant le peuple »[22]. Le lien avec les événements conduisant à la mort de Jésus continue donc d'être fortement suggéré par le narrateur.

---

19 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 235–241.

20 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 153, signale que « This verb is frequently used in the gospels in connection with Jesus' betrayal and death. The closest parallels to Acts 12:4 in the rest of Luke-Acts are the references to Jesus being delivered to those who will kill him (Luke 9:44 ; 18:32 ; 24:7), to Pilate and the Jewish rulers delivering Jesus to his death (Luke 23:25 ; 24:20), and to followers of Jesus being delivered to prisons (Luke 21:12 ; Acts 9:3 ; 22:4) ».

21 Tout comme l'expression « le jour des Azymes », l'expression τὸ πάσχα est assez peu fréquente dans l'œuvre de Luc. Après le pèlerinage de Jésus à Jérusalem alors qu'il avait douze ans à l'occasion de « la fête de la Pâque » (Lc 2,41), l'expression revient six fois en Lc 22 (v. 1, 7, 8, 11, 13, 15) et une seule fois dans les Actes en 12,4.

22 Selon BARRETT, *Commentary on the Acts of the Apostles. Volume 1*, p. 577, « ἀναγαγεῖν can hardly mean here *bring him up for a public trial* (Herod already knew what was to be done with Peter) ; it will mean for *public execution* ».

L'imposante garde assignée à Pierre, tout en soulignant l'importance du prisonnier, suscite l'étonnement. Peut-être est-elle en lien avec ce que signale le narrateur en Ac 12,5 : « Pierre donc était gardé en prison. Une prière était faite intensément par l'église pour lui ». « The imperfect tense in the Greek indicates that they made repeated prayer, to which Luke adds that they also made it earnestly (v. 5), the same word (though in a slightly different form) as that used in Luke 22:44 of Jesus' prayer in the garden »[23]. De fait, la prière intense de l'église et la mention des soldats font écho aux événements du mont des Oliviers. Alors, « s'étant levé de la prière, étant venu vers les disciples, il [Jésus] les trouva assoupis de tristesse. Et il leur dit : Pourquoi dormez-vous ? Debout, priez pour ne pas entrer en tentation » (Lc 22,45-46). Le lecteur constate donc une évolution importante entre le groupe des disciples lors de la Pâque de Lc 22 et les membres de l'église de la Pâque d'Ac 12. Les premiers, « assoupis de tristesse », étaient incapables de prier. Les seconds font monter une prière intense vers Dieu. L'importance de la garde assignée à Pierre en 12,4 n'est pas sans rappeler quant à elle l'importance de « la foule » (Lc 22,47) de ceux qui s'étaient portés contre Jésus : « grands prêtres, et chefs (des gardes) du Temple et anciens » (22,52).

Au mont des Oliviers, la rencontre des disciples et de cette foule avait abouti à une confrontation à coup de glaive, confrontation que Jésus s'était empressé d'arrêter (Lc 22,49-51). La Pâque d'Ac 12 laisse présager une autre confrontation entre l'église et les gardes. À l'intensité des forces qui cherchent à garder Pierre prisonnier s'oppose maintenant l'intensité de la prière de l'église pour lui. Si l'épisode de Corneille marquait la rencontre de deux groupes, l'épisode d'Ac 12 marque plutôt la confrontation entre les forces d'Hérode et les forces de l'église[24]. Les armes ne sont pas les mêmes que sur le mont des Oliviers et le combat semble inégal. Qui sortira vainqueur de l'affrontement ?

---

23 WILLIAMS, *Acts*, p. 200.

24 Notons au passage que, tout comme les prières et les aumônes de Corneille « sont montées en mémorial devant Dieu » (Ac 10,4 ; voir 10,31), la prière de l'église monte maintenant devant lui en faveur de Pierre.

Pierre est libéré par un ange (12,6-11)

« Or lorsqu'Hérode allait le faire comparaître, cette nuit-là, Pierre dormait (ἦν ὁ Πέτρος κοιμώμενος) entre deux soldats, lié par deux chaînes et des gardes, devant la porte, gardaient la prison » (12,6). Le fait que ce soit « lorsqu'Hérode allait le faire comparaître » que Pierre dormait semble indiquer que son incarcération a duré plusieurs jours, probablement pendant tous les jours des Azymes : « Ces sept jours commençaient avec la célébration de la Pâque (cf. v. 4) »[25]. « Nous comprenons donc qu'arrêté pendant la semaine pascale, Pierre est retenu en prison pour comparaître aussitôt après cette semaine »[26].

Le verbe κοιμάω ne revient qu'à quatre reprises dans l'œuvre de Luc. Le narrateur l'utilise d'abord pour dire que Jésus trouva les disciples endormis après sa prière au mont des Oliviers : εὗρεν κοιμωμένους αὐτοὺς (Lc 22,45)[27]. Dans les Actes, en plus de 12,6, on le retrouve en 7,60 et en 13,36 où il doit être traduit par « mourir »[28]. Il n'est donc pas impossible qu'en décrivant le sommeil de Pierre en 12,6 le narrateur joue sur les deux sens que peut avoir ce verbe. Nous y reviendrons. Chose certaine, mort ou vif, Pierre ne peut aller bien loin : il est encadré de deux soldats, lié à deux chaînes[29] derrière une porte elle-même gardée. Ses geôliers ont pris toutes les mesures nécessaires pour qu'il ne s'évade pas. Mais cela ne semble pas inquiéter Pierre. Alors que l'église prie pour lui, il dort. « Cette attitude contraste avec celle de Paul et Silas dans une situation analogue : à Philippes, au moment où se produit le prodige qui leur ouvre les portes de leur prison, vers minuit, ils priaient et chantaient des hymnes (16,25) »[30].

---

25 Note e du NT édition intégrale de la *TOB*, p. 394.
26 DUPONT, « Pierre délivré de prison (Ac 12,1-11) », p. 16.
27 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 254-255.
28 Comme l'indiquent BAUER - ARNDT - GINGRICH - DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 437, quand κοιμάω a le sens figuré de « mourir », « additional words often emphasize the figurative nature of the expression [...]. Yet the verb without these additions can have this mng. *(sic)* ».
29 Paul le sera aussi en 21,33 : « le tribun se saisit de lui et ordonna qu'il fût lié de deux chaînes ».
30 DUPONT, « Pierre délivré de prison (Ac 12,1-11) », p. 22.

Revenons à Pierre qui dort. « Et voici (que) l'ange du Seigneur survint (καὶ ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου [sans article] ἐπέστη) et une lumière brilla dans le cachot ; ayant frappé (πατάξας) le côté de Pierre, il l'éveilla en disant : "Lève-toi vite (ἀνάστα ἐν τάχει)[31]" » (12,7a). Lorsque Gabriel apparut à Zacharie en Lc 1,11, le narrateur l'avait présenté comme « un ange du Seigneur » (ἄγγελος κυρίου [sans article]). Mais la mention de la lumière dans le cachot et l'utilisation du verbe ἐφίστημι[32] rapprochent davantage Ac 12,7 de l'annonce aux bergers en Lc 2,9 : « Et un ange du Seigneur *se tint* (καὶ ἄγγελος κυρίου [sans article] ἐπέστη) près d'eux, et la gloire du Seigneur *les enveloppa de clarté* ». Quoi qu'il en soit, 12,7 marque la troisième mention de « l'ange du Seigneur » dans les Actes. Au chapitre 5, alors que les apôtres ont été mis dans la prison publique par « le grand prêtre et tous ceux qui étaient avec lui » (v. 17), « l'ange du Seigneur (ἄγγελος κυρίου [sans article]), pendant la nuit, ouvrit les portes de la prison. Les ayant fait sortir il dit : "Allez-vous en et, vous tenant dans le Temple, dites au peuple toutes les paroles de cette vie" » (v. 19-20). En 8,26, « l'ange du Seigneur (Ἄγγελος δὲ κυρίου [sans article]) parla à Philippe en disant [comme il le dira à Pierre en 12,7] : "*Lève-toi* et va au midi, sur la route qui descend de Jérusalem à Gaza ; elle est déserte ».

Au chapitre 12, l'ange se tient (ἐπέστη)[33] auprès de Pierre tout comme Jésus était « se tenant au-dessus » (ἐπιστὰς) de la belle-mère de Simon en Lc 4,39. Alors que Jésus avait menacé la fièvre, ce qui avait permis à la femme de se dresser et de servir ses hôtes, en Ac 12 l'ange frappe le côté de Pierre. Comme en font foi les autres occurrences du verbe

---

31 BARRETT, *Commentary on the Acts of the Apostles. Volume 1*, p. 580, note que « With ἀνάστα ἐν τάχει Strobel [August STROBEL, « Passa-Symbolik und Passa-Wunder in Act. XII.3ff. », dans *New Testament Studies*, 4 (1957-1958), p. 213] compares Exod 12.11, (μετὰ σπουδῆς) ; the escape from Egypt had to be made with haste ».

32 En 23,11 c'est le Seigneur lui-même qui surviendra auprès de Paul emprisonné : « La nuit suivante, *se tenant près de lui* (ἐπιστὰς αὐτῷ), le Seigneur dit : "Courage ! Comme tu as témoigné de ce qui me regarde à Jérusalem, ainsi te faut-il témoigner aussi à Rome ».

33 BARRETT, *Commentary on the Acts of the Apostles. Volume 1*, p. 579, traduit ἐπέστη par « came and stood over ».

πατάσσω dans l'œuvre de Luc[34], il s'agit là d'un geste violent. De plus, les deux termes techniques désignant la résurrection sont utilisés par le narrateur pour indiquer que l'ange éveille Pierre et lui dit de se lever : **ἤγειρεν** αὐτὸν λέγων· **ἀνάστα**[35]. La violence du geste et les termes utilisés pour le réveil et le relèvement semblent suggérer qu'il s'agit de quelque chose de plus que d'une simple sortie de sommeil.

La parole de l'ange du Seigneur à l'endroit de Pierre est puissante et efficace. Dès que l'ange a ordonné à Pierre de se lever, « ses chaînes (lui) tombèrent des mains. L'ange lui dit : "Ceins-toi (ζῶσαι) et chausse tes sandales (τὰ σανδάλιά σου)". Il fit ainsi. Et il lui dit : "Enveloppe-toi de ton manteau et suis-moi". Et, étant sorti, il le suivait » (12,7b-9a). Comme l'indique la note marginale de la *Bible de Jérusalem*, l'ordre de se ceindre et de chausser ses sandales vient incruster encore davantage l'expérience de Pierre dans le mystère de la Pâque. Il correspond à l'ordre que Dieu donna à Moïse à propos du repas pascal : « C'est ainsi que vous la mangerez : vos reins *ceints* (περιεζωσμέναι), vos *sandales* (τὰ ὑποδήματα) aux pieds et votre bâton en main » (Ex 12,11)[36].

Pierre obéit promptement et sans discuter aux instructions qui lui sont données. Tout comme il avait tout quitté pour suivre Jésus (voir Lc 5,11 ; 18,28), il suit maintenant l'ange du Seigneur venu le libérer des mains d'Hérode. Mais le narrateur s'empresse de préciser que cela ne vient pas véritablement de lui : « Et il ne savait pas (οὐκ ᾔδει) qu'était vrai ce qui était arrivé par l'ange, mais il pensait voir une vision » (Ac 12,9b). Cela n'est pas sans rappeler ce qu'avait dit le narrateur à propos des paroles de Pierre à l'heure de la manifestation de la gloire de Jésus sur la montagne : il était « ne sachant pas (μὴ εἰδὼς) ce

---

34 Voir Lc 22,49.50 ; Ac 7,24 ; 12,23. RIUS-CAMPS, « Cuatro paradigmas del Pentateuco », p. 49-50, note aussi un lien avec l'Exode : « En el Éxodo Yahvé se sirvió del Exterminador (τόν ὀλεθρεύοντα : Ex 12,23) para herir de muerte (πατάσσειν: 12,12.23.27.29) a los primogénios de Egipto. En Hechos, el ángel del Señor golpeó (πατάξας) el costado de Pedro para despertarlo ».

35 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 92-93, note 30.

36 C'est aussi ce que remarque STROBEL, « Passa-Symbolik », p. 213.

qu'il disait » (Lc 9,33). Cette attitude de Pierre est surprenante puisqu'au chapitre 5 des Actes, alors que Pierre était dans la prison publique avec les autres apôtres, « l'ange du Seigneur (ἄγγελος κυρίου [sans article]), pendant la nuit, ouvrit les portes de la prison » (v. 19) et les fit sortir. Encore une fois, la mémoire de Pierre semble faire défaut. Comme c'était le cas lors de l'épisode de Corneille, Pierre a bien de la peine à comprendre quand il se croit ou se voit confronté à une vision (voir 10,17.19).

Heureusement, cela n'enlève rien à l'efficacité de l'action de l'ange. « Passant la première garde et la deuxième, ils vinrent à la porte de fer menant à la ville, laquelle s'ouvrit d'elle-même à eux et étant sortis ils s'engagèrent dans une rue et aussitôt l'ange le quitta » (12,10). Tout cela annonce déjà ce que vivront Paul et Silas à Philippes en 16,25-34, lorsqu'ils seront, eux aussi, emprisonnés.

C'est alors que « Pierre, revenu à lui, dit : "Maintenant je sais vraiment que le Seigneur a envoyé (ἐξαπέστειλεν) son ange et qu'il m'a arraché (ἐξείλατό) de la main d'Hérode et de toute l'attente du peuple des Juifs" » (12,11). Ce verset est l'unique occasion dans l'oeuvre de Luc où le narrateur utilise le discours direct pour nous révéler la pensée de Pierre[37]. Déjà en 10,17, le narrateur avait présenté « Pierre [qui], en lui-même, se demandait (avec embarras) ce qu'était la vision qu'il avait vue ». Mais il n'avait pas alors cité les paroles que Pierre se disait à lui-même. La parole de Pierre en 12,11 annonce son réveil complet[38]. Lui qui « ne savait pas qu'était vrai ce qui était arrivé par l'ange, mais [qui] pensait voir une vision » (12,9b) sait maintenant « vraiment que le Seigneur a envoyé son ange » (12,11). Dieu « a arraché (ἐξείλατό) [Pierre] de la main d'Hérode » (12,11) tout

---

37 Il l'avait fait en quatre autres endroits pour révéler la pensée d'autres personnages : le pharisien qui avait invité Jésus à manger avec lui en Lc 7,39, le riche insensé en 12,17-19, l'intendant astucieux en 16,3 et le juge inique en 18,4-5.

38 Cette parole semble faire écho à Dn 3,28 (LXX : 3,95). Après avoir jeté les trois jeunes gens dans la fournaise, « Nabuchodonosor dit : "Béni soit le Dieu de Shadrak, Meshak et Abed Nego qui a envoyé (ἀπέστειλε) son ange et libéré (ἔσωσε) ses serviteurs [...]" ». Voir DUPONT, « Pierre délivré de prison (Ac 12,1-11) », p. 20.

comme « il [...] tira (ἐξείλατό) [Moïse] de tous ses tourments » (7,10) et comme il était « descendu [...] délivrer (ἐξελέσθαι) » (7,34) son peuple de l'emprise de l'Égypte[39]. Nous avons encore ici une référence au mystère de la Pâque. « La délivrance de Pierre semble ainsi s'inscrire dans le prolongement des interventions par lesquelles, dans l'histoire sainte, Dieu arrache les siens aux mains de leurs persécuteurs »[40].

Mais, en même temps, cette libération, dont Pierre est le bénéficiaire, est différente de celle qu'ont connue les Juifs au sortir de l'Égypte. Il déclare en effet : « le Seigneur [...] m'a arraché de la main d'Hérode *et de toute l'attente du peuple des Juifs* » (12,11). L'attente du peuple des Juifs, c'était sans doute que Pierre soit exécuté au terme de son procès. Mais il y a plus. « Le terme grec (*prosdokia* = "attente" ou *prosdokân* = "attendre" : Lc 3,15 ; 7,19-20 ; 21,26) est utilisé par Luc pour désigner l'attente messianique »[41]. À cause de cela, Rius-Camps conclut :

> Por primera vez se dice que Pedro se distancia de la « expectación » mesiánica de su pueblo (muy enfatizado : πάσης τῆς προσδοκίας τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων). Ya no se considera uno de ellos ni comparte su expectación. La expectación del pueblo judío no puede reducirse, históricamente, a la más que previsibile ejecución de Pedro. Las innegables marcas « pascuales » que prevaden la escena no tendrían sentido alguno. Lucas,

---

39 Voir Ex 3,8 (LXX) : « je suis descendu pour *les enlever de la main* des Égyptiens (ἐξελέσθαι αὐτοὺς ἐκ χειρὸς Αἰγυπτίων) ». Voir aussi Ex 18,4 (LXX) : « le Dieu de mon père [...] *m'a délivré de la main* de Pharaon (ἐξείλατό με ἐκ χειρὸς Φαραω) » ; Ex 18,8 (LXX) : « Moïse raconta à son beau-père tout ce qu'avait fait le Seigneur à Pharaon et aux Égyptiens à cause d'Israël, [...] que le Seigneur *les avait délivrés de la main* de Pharaon et des Égyptiens (ὅτι ἐξείλατο αὐτοὺς κύριος ἐκ χειρὸς Φαραω καὶ ἐκ χειρὸς τῶν Αἰγυπτίων) » ; Ex 18,9 (LXX) : « Iothor exulta [...] de ce que le Seigneur *les eût délivrés de la main* des Égyptiens et *de la main* de Pharaon (ὅτι ἐξείλατο αὐτοὺς ἐκ χειρὸς Αἰγυπτίων καὶ ἐκ χειρὸς Φαραω) » ; Ex 18,10 (LXX) : « Et Iothor dit : "Béni le Seigneur parce qu'*il a libéré* son peuple *de la main* des Égyptiens et *de la main* de Pharaon (ὅτι ἐξείλατο τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐκ χειρὸς Αἰγυπτίων καὶ ἐκ χειρὸς Φαραω) ». La traduction est tirée de LE BOULLUEC- SANDEVOIR (traducteurs), *L'Exode*, p. 90-91 ; 194-195. Les italiques sont de nous.

40 DUPONT, « Pierre délivré de prison (Ac 12,1-11) », p. 21.

41 BOSSUYT - RADERMAKERS, *Témoins de la parole de la grâce*, p. 390. Selon ces auteurs, « Cette attente, l'arrivée d'Hérode Agrippa Ier au pouvoir royal l'a sans doute rendue plus vive encore [...]. Pierre comprend soudain que cette attente ne se réalisera pas par Hérode, car elle se trouve profondément pervertie, homicide même en son projet » (p. 390). Nous ne pouvons être d'accord avec cette hypothèse car rien dans le texte des Actes ne suggère que Pierre espérait que Dieu allait réaliser ses promesses messianiques par l'entremise d'Hérode Agrippa Ier.

> sirviéndose de un relato histórico, lo eleva a nivel de paradigma a fin de narrar el éxodo de Pedro fuera de su pueblo, de su mentalidad y de su expectación mesiánica. La toma de conciencia de Pedro, una vez el ángel se ha separado de él, va en esta dirección[42].

Il est certain qu'au début des Actes Pierre et les autres apôtres partageaient cette attente messianique du peuple juif. La question posée en 1,6 en témoigne : « Seigneur, est-ce en ce temps-ci (que) tu rétabliras le royaume pour Israël ? ». Le fait que Pierre, au v. 17, partira de Jérusalem vers un autre lieu semble donner raison à Rius-Camps. Nous y reviendrons.

Pierre libéré visite la maison de Marie, la mère de Jean, surnommé Marc(12,12-17)

Que va faire Pierre de sa liberté retrouvée? « Après réflexion (συνιδών τε)[43], il vint à la maison de Marie, la mère de Jean, qui est surnommé Marc, où ils étaient rassemblés, nombreux, et priaient » (12,12).

Après que Jésus eut été enlevé au ciel, les apôtres « montèrent à la chambre haute où ils demeuraient [...]. Eux tous ils étaient assidus ensemble à la prière avec des femmes et Marie la mère de Jésus et avec ses frères » (1,13-14). De la même manière, alors que Pierre leur a été enlevé par Hérode, les disciples sont rassemblés nombreux en un même lieu pour prier[44], ce que nous annonçait déjà, avec moins de détail, le v. 12,5. En commentant ce dernier verset, nous parlions d'une évolution importante entre le groupe des disciples qui entouraient Jésus au mont des Oliviers et ceux qui font ici monter intensément vers Dieu une prière en faveur de Pierre. Mais la suite du récit nous permettra de constater que, malgré

---

42 RIUS-CAMPS , « La figura de Pedro », p. 92.

43 Le verbe συνοράω (« considérer, examiner, se rendre compte ») semble avoir donné quelques difficultés aux traducteurs. La *TOB* traduit « il se repéra », la *Bible de Jérusalem*, « s'étant reconnu », et OSTY, « quand il réalisa cela ». BARRETT, *Commentary on the Acts of the Apostles. Volume 1*, p. 583, signale que, « συνιδών (Vg *considerans*), as in the plural at 14.6, includes both perception and consideration ».

44 Le texte ne dit cependant pas explicitement que les autres apôtres faisaient partie de cette assemblée, ni que tous les disciples en faisaient partie.

leur prière intense, ces nombreux disciples ont un comportement qui rappelle celui des « Onze et [de] ceux avec eux » (Lc 24,33) en Lc 24,36-43.

« Or, comme il avait frappé à la porte du portail, une servante du nom de Rhodè s'approcha pour écouter et, ayant reconnu la voix de Pierre, de joie, elle n'ouvrit pas le portail mais, ayant couru à l'intérieur, elle annonça que Pierre se tenait au portail » (12,13-14). « The iron prison gate which opened automatically for the angel and Peter is now replaced by a locked door through which Peter cannot pass to join the very people who have been praying for him »[45]. Pierre se trouve en fait dans la même situation que les envoyés de Corneille en Ac 10,17. Tout comme ils « se présentèrent au portail (ἐπὶ τὸν πυλῶνα) et, ayant appelé, ils s'informaient si Simon qui est surnommé Pierre habitait ici » (10,17-18), Pierre est maintenant « frappant la porte du portail » (12,13 : κρούσαντος [...] τὴν θύραν τοῦ πυλῶνος). Du fait que la servante reconnaît sa voix, on conclut que lui aussi a appelé.

À Joppé, averti par l'Esprit, Pierre accueillit ces hommes immédiatement. Voici qu'à Jérusalem on fait attendre Pierre dehors. La situation n'est pas sans rappeler l'heure du reniement. Alors ce fut une servante (παιδίσκη τις) qui, « le voyant assis à la flambée et l'ayant dévisagé, dit : Celui-ci aussi était avec lui » (Lc 22,56). Ici c'est également « une servante (παιδίσκη), du nom de Rhodè » (Ac 12,13), qui reconnaît « la voix de Pierre » (12,14). En Lc 22, après que deux autres personnes eurent confronté Pierre et que le Seigneur l'eut regardé, « sortant dehors, il pleura amèrement » (v. 62). En Ac 12, Pierre ne pleure pas mais, comme alors, il est seul en dehors de la maison. Et la servante fait durer cet isolement de Pierre devant le portail. Tout comme les « Onze et ceux avec eux » (Lc 24,33) « ne croyaient pas encore, à cause de leur joie (ἀπὸ τῆς χαρᾶς) » (24,41), la « servante du nom de Rhodè [...], de joie (ἀπὸ τῆς χαρᾶς), [...] n'ouvrit pas le portail ». La porte du

45 ALLEN, *The Death of Herod*, p. 3.

portail de la maison où est réunie la communauté en prière s'ouvre moins facilement que celle de la prison. Comme les gardes de la prison, Pierre reste « devant la porte » (Ac 12,6) tandis qu'à l'intérieur, comme les femmes du matin de Pâques, « étant revenues du tombeau. [...] annoncèrent (ἀπήγγειλαν) tout cela aux Onze et à tous les autres » (Lc 24,9), Rhodè « annonça (ἀπήγγειλεν) que Pierre était au portail » (Ac 12,14).

La réaction de ceux et celles qui sont réunis en prière ressemble d'ailleurs beaucoup à la réaction des Onze et des autres à l'annonce des femmes qui revenaient du tombeau de Jésus le jour de Pâques : pour ceux-ci, « ces paroles leurs semblèrent du radotage, et ils ne croyaient pas en elles » (Lc 24,11). En Ac 12, le lecteur s'attendrait à autre chose du fait qu'on est en présence d'un « sympathetic audience whom we expect to be thrilled over the news of Peter's safety (the answer to their prayers!) »[46]. Pourtant, « eux lui dirent : "Tu es folle". Mais elle, elle soutenait (διϊσχυρίζετο) qu'il en était bien ainsi » (v. 15ab), tout comme à l'heure du reniement, le troisième interlocuteur de Pierre « insistait (διϊσχυρίζετο) en disant : « En vérité, celui-ci aussi était avec lui, et en effet il est Galiléen » (Lc 22,59). En face de l'insistance de la servante, « eux dirent : "C'est son ange" » (Ac 12,15c), faisant ainsi écho à une croyance populaire aux anges gardiens, considérés comme une sorte de « double spirituel »[47]. Cette seconde réaction rappelle aussi celle des Onze et de ceux avec eux à la vue de Jésus ressuscité : « ils pensaient voir un esprit » (Lc 24,37).

Comme il a fallu l'intervention de Simon pour que les autres apôtres et ceux avec eux croient en ce que les femmes avaient annoncé après leur visite au tombeau de Jésus (voir Lc 24,33-34), il faudra de nouveau l'intervention de Pierre pour que les interlocuteurs de Rhodè

---

46 Franklin Scott SPENCER, « Out of Mind, Out of Voice : Slave-Girls and Prophetic Daughters in Luke-Acts », dans *Biblical Interpretation*, 7 (1999), p. 144.

47 Note i du NT édition intégrale de la *TOB*, p. 394. Voir Mt 18,10 ; He 1,14 ; Tb 5,4. Voir aussi BARRETT, *Commentary on the Acts of the Apostles. Volume 1*, p. 585.

croient en sa parole : « Mais Pierre continuait à frapper. Ayant ouvert, ils le virent et furent stupéfaits (ἐξέστησαν)[48] » (Ac 12,16). En réponse à cette stupéfaction, Pierre, « leur ayant fait signe de la main de se taire, il leur raconta comment le Seigneur[49] l'avait fait sortir de la prison » (12,17a). Le signe de la main fait par Pierre (κατασείσας [...] τῇ χειρὶ) est un geste que Paul fera à deux reprises quand il devra prendre la parole[50]. Mais c'est l'unique occasion où le narrateur lucanien juxtapose les verbes κατασείω (« faire signe ») et σιγάω (« se taire »).

Le silence qui suit cette injonction accompagnée d'un signe de la main permet à Pierre de raconter ce qui s'est passé. Contrairement à l'épisode de Corneille, le narrateur n'utilise pas ici le style direct pour rapporter un discours de Pierre. Mais on voit encore se dessiner la figure de Pierre le théologien. En effet, on sent bien que Pierre, dans son récit, interprète les événements. Ce n'est plus l'ange du Seigneur qui, dans ce que Pierre croyait être une vision, l'a libéré. C'est le Seigneur lui-même qui « l'avait fait sortir (ἐξήγαγεν) de la prison » tout comme Jésus ressuscité « emmena (ἐξήγαγεν) [les Onze et ceux avec eux] vers Béthanie » (Lc 24,50), d'où il fut emporté au ciel en les bénissant. Un autre lien avec le mystère pascal de Jésus est donc établi[51].

---

48 Pour une liste des autres occurrences du verbe ἐξίστημι dans l'œuvre de Luc, voir ci-dessus, chapitre 6, p. 442.

49 Comme le signale DUNN, *The Acts of the Apostles*, p. 164, nous sommes en présence de « yet one more case where the 'Lord' retains an ambivalence which leaves the reader uncertain whether it is God (see on 12.7, 11) or the exalted Christ who is meant ».

50 Voir Ac 13,16 ; 21,40. En 19,33, c'est Alexandre qui fera le même geste, voulant « s'expliquer devant l'assemblée du peuple » d'Éphèse.

51 Le verbe ἐξάγω (« conduire dehors, faire sortir ») peut aussi être vu comme un autre lien entre notre récit et la Pâque juive. Ainsi, dans son discours d'Ac 7, Étienne rappelle en parlant de Moïse qu'« il les a fait sortir (ἐξήγαγεν) en faisant des signes et des prodiges en Égypte [...] » (v. 36 ; voir v. 40). De même, dans le discours qu'il prononcera à Antioche de Pisidie, Paul déclarera : « Le Dieu de ce peuple d'Israël a choisi nos pères [...] en terre d'Égypte et il les en a fait sortir (ἐξήγαγεν) à bras élevé » (13,17). On retrouve le même verbe en Ex 3,8 (LXX) : « je suis descendu [...] pour les faire sortir (ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς) de ce pays-là » (La traduction est tirée de LE BOULLUEC- SANDEVOIR (traducteurs), *L'Exode*, p. 90-91). RIUS-CAMPS, « Cuatro paradigmas del Pentateuco », p. 51, établit lui aussi un lien entre la visite de Pierre chez « Marie, la mère de Jean, qui est surnommé Marc » (12,12) et les événements de l'Exode : « De hecho, tras el encuentro, lo que Moisés contó a Jetró tiene que ver con el relato de Pedro a dicha comunidad. "Moisés, en efecto, contó (διηγήσατο) a su suegro todo lo que había hecho el Señor (ὅσα ἐποίησεν κύριος) al faraón y a los egipcios a causa

Ayant ainsi interprété ce qui lui était arrivé, « il dit : "Annoncez (ἀπαγγείλατε) cela à Jacques et aux frères" » (Ac 12,17b). « As Rhoda announced (ἀπήγγειλεν) Peter's presence to them, so they are to announce (ἀπαγγείλατε) Peter's salvation to this other segment of the church »[52]. En utilisant le verbe ἀπαγγέλλω pour ordonner à ses interlocuteurs de raconter « à Jacques et aux frères » ce qui s'est passé, Pierre signale subtilement que sa libération par Dieu des mains d'Hérode est une véritable bonne nouvelle, un évangile[53].

« Et, étant sorti, il partit pour un autre lieu (ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον) » (Ac 12,17c). Plusieurs auteurs se sont efforcés de préciser ce lieu[54]. Mais, en raison du lien qu'il y a entre l'expression « partir pour un autre lieu » et ce que Pierre déclarait à propos de Judas en 1,25[55], il est fort possible qu'il soit question de bien plus que d'un autre lieu physique. « Le texte emploie [...] un mot ambigu pour dire que Pierre s'en alla à sa *destination* ou vers sa *destinée*, qui n'est pas de périr à Jérusalem comme Jacques [...]. Le mot semble comme laisser en blanc une place pour son martyre »[56]. Le départ de Pierre n'est pas non plus sans rappeler ce qu'il affirmait en Lc 22,33: « Seigneur, je suis prêt à aller (πορεύεσθαι) avec toi et en prison et à la mort ». De sorte que, pour Wall, « Luke links Peter's departure from Jerusalem to Jesus' departure from earth (*eis ton ouranon*

---

de los israelitas... y que los había librado el Señor de las manos del faraón y de las manos de los egipcios" (Ex 18,8). Jetró quedó fuera de sí (ἐξέστη) por todos los beneficios que había hecho el Señor (18,9) : "El Señor, en efecto, había sacado a Israel de Egipto (ἐξήγαγεν γὰρ κύριος τὸν Ἰσραὴλ ἐξ Αἰγύπτου)" (18,1). [...] Los componentes de la comunidad de María quedaron también ellos fuera de sí (ἐξέστησαν) al ver a Pedro (Hch 12,16). Éste, entonces, "les contó (διηγήσατο) cómo el Señor lo había sacado de la prisión (πῶς ὁ κύριος αὐτὸν ἐξήγαγεν ἐκ τῆς φυλακῆς) " (12,17a) ». Voir ci-dessus, p. 481, note 40.

52 ALLEN, *The Death of Herod*, p. 84.

53 Sur le sens kérygmatique du verbe ἀπαγγέλλω, voir ci-dessus, chapitre 3, p. 151, note 18.

54 Voir entre autres, Robert E. OSBORNE, « Where Did Peter Go ? », dans *Canadian Journal of Theology*, 14 (1968), p. 274-277 ; PESCH, *Simon-Petrus*, p. 59-65 ; 71-77; THIEDE, « Babylon, der andere Ort »; du même auteur, *Simon Peter*, p. 153-155.

55 ἀποστολῆς ἀφ' ἧς παρέβη Ἰούδας **πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον** τὸν ἴδιον : « cet apostolat que Judas a délaissé *pour aller à sa place à lui* ».

56 Edgar HAULOTTE, *Actes des Apôtres, un guide de lecture* (Supplément à *Vie chrétienne*, 212), Toulouse, Fournié, 1978, p. 102.

poreuoumenou autou [Acts 1:10a]) by the common catchword, *poreuthein* »[57]. Ainsi, « Peter's liberation from prison, as with God's resurrection of Jesus, represents divine confirmation of his leading role in the early church as well as the official conclusion of his ministry among the brethren in Jerusalem »[58].

Mort des gardes (12,18-19a)

« Or, le jour venu, il y eut pas mal de trouble parmi les soldats : qu'est-ce que Pierre était devenu ? » (12,18). Le trouble des soldats est compréhensible. En effet, comme le signale Talbert, « they must pay for his escape with their lives (cf. Acts 16:27; Matt 28:13-14; Code of Justinian 9.4.4) »[59]. Et c'est ce qui arrive : « Hérode, l'ayant fait chercher et ne l'ayant pas trouvé, ayant interrogé les gardes, ordonna de (les) exécuter[60] » (12,19a). O. Wesley Allen Jr. fait une remarque importante à propos de ces deux versets :

> More than simply highlighting Herod's desire for blood, this short scene highlights his ignorance. By holding the guards responsible for Peter's disappearance, Herod shows that he has no knowledge of the divine intervention that has taken place. He does not find, in Peter's absence, evidence of divine providence. He attends only to the inability of his soldiers. But the reader should not be surprised by such ignorance. It has been seen in both Peter and the church gathered at Mary's house. But in both of these, ignorance led to recognition. Will Herod also make that transition ? [61]

C'est la suite du récit qui nous permettra de répondre à cette question.

---

57 Robert W. WALL, « Successors to "the Twelve" According to Acts 12 : 1-17 », dans *Catholic Biblical Quarterly*, 53 (1991), p. 641.

58 WALL, « Successors to "the Twelve" », p. 642.

59 TALBERT, *Reading Acts*, p. 120. CADBURY - LAKE, *English Translation and Commentary*, p. 139, précisent : « According to the Code of Justinian, which doubtless represents Roman custom, a guard who allowed a prisoner to escape was liable to the penalty which the prisoner would have paid ».

60 Comme le signale KRODEL, *Acts*, p. 222, « Actually the Greek text merely says "He ordered them to be led away." But in the context of judicial proceedings the verb "to be led away" is synonymous with leading someone to the place of execution.

61 ALLEN, *The Death of Herod*, p. 86.

Mort d'Hérode et croissance de la parole du Seigneur (12,19b-24)

Une fois les gardes exécutés, le narrateur lucanien rapporte que,

> étant descendu de Judée à Césarée, il [Hérode] y demeura. Or il était exaspéré contre les Tyriens et les Sidoniens. Ensemble, ils se présentèrent à lui et, ayant persuadé Blastus, le chambellan du roi, ils demandaient la paix parce que leur pays était nourri de celui du roi. Au jour fixé, Hérode, revêtu d'un vêtement royal, assis sur une estrade les haranguait. Or le peuple vociférait : « (C'est) la voix d'un dieu et non d'un homme ». Aussitôt, l'ange du Seigneur le frappa (ἐπάταξεν) du fait qu'il n'avait pas rendu gloire à Dieu et, devenu pâture des vers, il expira (12,19b-23).

À première vue, il n'y a que peu de liens entre ce récit et ce qui précède. « In sum, the characters of Herod and the angel of the Lord are the only obvious connections between the death scene and the story's immediate context. Otherwise the scene can be perceived as unrelated to the narrative events surrounding it »[62]. Pourtant, une lecture attentive permet de relever de nombreux éléments qui se correspondent entre Pierre et Hérode[63] :

Pierre	Hérode
v. 7 : « l'ange du Seigneur [...] ayant frappé (πατάξας) le côté de Pierre » [pour le libérer de la mort]	v. 23 : « l'ange du Seigneur le frappa (ἐπάταξεν) » [pour lui donner la mort]
v. 7 : « Lève-toi vite »	v. 21 : « assis sur une estrade »
v. 8 : « Enveloppe toi de ton manteau »	v. 21 : « revêtu d'un vêtement royal »
v. 11 : « Pierre, revenu à lui, dit : "Maintenant je sais que le Seigneur a envoyé son ange et qu'il m'a arraché de la main d'Hérode [...] »	v. 23 : « il n'avait pas rendu la gloire à Dieu »

62 ALLEN, *The Death of Herod*, p. 3.
63 Voir BOSSUYT - RADERMAKERS, *Témoins de la parole de la grâce*, p. 393.

v. 14 : « [Rhodè] ayant reconnu la voix (τὴν φωνὴν) de Pierre »	v. 22 : « le peuple vociférait : "(C'est) la voix (φωνὴ) d'un Dieu et non d'un homme »

Le narrateur établit donc un contraste frappant entre Pierre et Hérode. Alors que le premier est libéré par Dieu d'une mort qui semblait inévitable, le second, dont rien ne laissait présager la mort prochaine, est frappé par l'ange du Seigneur et expire sur le champ. Hérode connaît ainsi la mort promise aux impies.

La mort d'Hérode telle qu'elle est racontée ici n'est pas sans rappeler de nombreux textes de l'AT[64]. De plus, comme le signale O'Toole, c'est un récit qui rappelle celui de la mort d'Ananie et de Saphire : « Both stories report the futility of not respecting God, but that of Ananias and Sapphira strikes one as a more developed and polished narrative »[65]. Ainsi la mort d'Hérode vient rappeler au lecteur que Dieu ne laisse personne s'opposer à son plan de salut. « As in the Magnificat, 'he has brought down monarchs from their thrones, and raised on high the lowly' (Lk. 1.52) »[66]. À cause de ces analepses extradiégétiques et intradiégétiques, Tannehill conclut : « An event that is unique, and vividly presented as such, takes on the importance of the typical when it reminds us of other similar events. It

---

64 Ainsi, la mention des habitants de la ville de Tyr au v. 20 rappelle Ez 28 où le prophète s'adresse au prince de Tyr en disant : « Parce que ton cœur s'est enorgueilli, tu as dit : "Je suis un dieu, j'habite une demeure divine, au cœur de la mer". Alors que tu es un homme et non un dieu, tu te fais un cœur semblable au cœur de Dieu. [...] Parce que tu t'es fait un cœur semblable au cœur de Dieu, eh bien! [...] tu mourras de mort violente [...]. Diras-tu encore : « Je suis un dieu » [...] ? » (v. 2.6-9) (voir Mark R. STROM, « An Old Testament Background to Acts 12.20-23 », dans *New Testament Studies* 32 (1986), p. 289-292). Le fait qu'Hérode soit « devenu pâture des vers » (Ac 12,23) rappelle l'anathème de Jdt 16,17 : « Malheur aux nations qui se dressent contre ma race ! Le Seigneur Tout-Puissant les châtiera au jour du jugement. Il enverra le feu et *les vers dans leurs chairs* et ils pleureront de douleur éternellement » (voir TALBERT, *Reading Acts*, p. 122-123, qui voit aussi un lien entre la mort d'Hérode en Ac 12, Is 14,13-15, et Dn 4,26-34). « Finalement, la mort d'Hérode nous est racontée [...] en des termes qui rappellent la mort d'Antiochus Épiphane, que nous rapporte 2 M 9,1-28 » (LAVALLÉE, *L'Esprit Saint et l'Église*, p. 196-197).

65 O'TOOLE, « You Did Not Lie to Us », p. 203.

66 David T.N. PARRY, « Release of the Captives – Reflections on Acts 12 », dans TUCKETT (éditeur), *Luke's Literary Achievement*, p. 157, note 5.

recalls the power of God to rescue those chosen for God's mission, a power repeatedly demonstrated in the past »[67].

La mort d'Hérode permet aussi de répondre à la question que nous avons posée au moment de la mort des gardes en Ac 12,18-19a. Contrairement à Pierre et à l'église,

> Herod [...] never makes the journey from ignorance to recognition. Instead of recognizing God's providential rescue of the apostle, he holds the guard responsible for Peter's absence. And the fact that he never comes to recognize God's providence is evidenced by his passive acceptance of the crowd's praise. In other words, King Herod glorifies God neither when he is offered divine praise nor when he is confronted with the Lord's rescue of Peter[68].

Alors que le chapitre 12 s'ouvrait avec la mention de la persécution de certains de l'église par Hérode, la mort de celui-ci est suivie d'une paix pour l'Église : « Or la parole du Seigneur croissait et se multipliait » (12,24).

Le chapitre 12 dans la trame des Actes des apôtres

Selon Fitzmyer, « The episode [of Ac 12:1-23] is, as Marshall has noted (*Acts*, 206), "at first sight... unnecessary to the developing theme of the expansion of the church ; had it been omitted, we should not have noticed the loss" »[69]. Tel n'est pas notre avis. En effet, il nous semble que le récit du chapitre 12 fait évoluer la trame des Actes sur quatre plans.

Commencement de la fin de l'ère apostolique

Notre analyse du texte a permis de relever les points suivants. Les apôtres ne sont pas nommés au sein de l'église de Jérusalem en Ac 11,19-30. Ce ne sont pas des apôtres qui sont envoyés auprès du grand nombre qui, à Antioche, « ayant cru, se convertit au

---

67 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 151.
68 ALLEN, *The Death of Herod*, p. 89-90.
69 FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 485. Dans la même ligne que FITZMYER et MARSHALL, voir WALL, « Successors to "the Twelve" », p. 628.

Seigneur » (11,21). Jacques, le frère de Jean, n'est pas remplacé après avoir été supprimé par Hérode. Tout cela vient marquer la fin d'une époque.

Dans la perspective de Lc et des Actes, le rôle actif des témoins choisis par le Christ ressuscité semble donc diminuer au fur et à mesure que la distance théologique qui séparait les Juifs des extrémités de la terre s'amenuise. La demande de Pierre à ceux qui sont rassemblés chez Marie, la mère de Jean, qui est surnommé Marc, va dans ce sens. En les invitant à annoncer « cela à Jacques et aux frères », Pierre introduit celui qui deviendra la figure dominante de l'église de Jérusalem.

Cette première mention de Jacques à ce point de la trame des Actes nous semble corroborer le fait qu'un changement majeur vient de se produire en ce qui a trait au rôle de Pierre et des Douze. Ils ne seront plus les personnages principaux du récit. Cela ne signifie pas qu'ils n'ont plus de rôle à jouer. L'analyse d'Ac 15, où ils seront présents pour la dernière fois en Lc-Ac, nous permettra sans doute de voir plus clair à ce chapitre. Pour le moment, contentons-nous d'indiquer qu'Ac 12 est l'occasion d'une évolution majeure du rôle de Pierre et des autres apôtres dans la trame des Actes.

Rupture de l'Église avec le judaïsme officiel

Avec Rinaldo Fabris, nous croyons que « La persecuzione scatenata dal re Agrippa, "Erode" dice il testo degli Atti, segna anche la rottura definitiva con il giudaismo ufficiale di Gerusalemme »[70]. En cours d'analyse nous avons noté que l'attitude du peuple envers l'Église avait connu un tournant majeur avec la mort d'Étienne. Le fait que le narrateur signale que la suppression par le glaive de Jacques, frère de Jean, « était agréable aux Juifs » (Ac 12,3) augmente encore la distance qui séparait les Juifs de leurs frères qui reconnaissaient en Jésus le messie de Dieu.

---

70 FABRIS, *Atti degli Apostoli*, p. 368.

Toutefois, il ne faudrait pas limiter cette prise de distance au seul fait des Juifs qui ne reconnaissaient pas en Jésus « le Christ de Dieu » (Lc 9,20). Sur le plan théologique, les Juifs devenus chrétiens avaient eux aussi pris leur distance par rapport à leurs frères depuis le jour de la Pentecôte. En Ac 1,6, leur question témoignait bien qu'ils partageaient l'attente messianique de leurs coreligionnaires. Mais les discours missionnaires de Pierre montrent que l'attente messianique des Juifs devenus chrétiens n'avait plus la couleur d'antan. On pouvait encore déceler çà et là une fine allusion à une restauration politique[71], mais l'accent principal portait sur autre chose : « Le Dieu de nos pères a ressuscité Jésus que vous, vous aviez fait mourir en le suspendant au bois. Celui-ci, Dieu l'a exalté à sa droite comme chef et sauveur, *pour donner le repentir à Israël et la rémission des péchés* » (5,30-31).

Le récit d'Ac 12 vient confirmer cette prise de distance théologique. Comme nous l'avons dit en analysant le v. 11, Pierre est libéré « de *toute* l'attente du peuple des Juifs ». Cette attente vise d'abord le désir qu'avait le peuple de voir Hérode éliminer Pierre. Mais cette hostilité à l'endroit de Pierre peut difficilement représenter *toute* l'attente des Juifs. Avec Rius-Camps, nous croyons qu'en même temps qu'il est libéré du cachot d'Hérode, Pierre est définitivement libéré de l'attente messianique juive. En 12,17, il quitte Jérusalem, la ville qui est au cœur de ce rêve du rétablissement du royaume pour Israël. Comme l'indique Fabris :

> Pietro, liberato prodigiosamente dalla prigione, è costretto ad abbandonare la città. Con la sua partenza idealmente è tutto il nucleo storico e rappresentativo degli apostoli che si allontana dal mondo religioso del giudaismo. Così anche sul

---

71 Ainsi en 3,19-21, Pierre déclare : « Repentez-vous donc et convertissez-vous pour que soient effacés vos péchés afin que viennent, de la face du Seigneur, les temps du réconfort et qu'il envoie celui qui vous a été destiné, le Christ Jésus, que le ciel doit recevoir jusqu'aux temps de la restauration de tout, dont Dieu a parlé par la bouche des saints prophètes, depuis toujours ». Comme l'indique la note d du NT édition intégrale de la *TOB*, p. 371 à propos de l'expression « la restauration de tout », « sans qu'on puisse exclure l'idée d'une restauration cosmique (cf. 2 P 3,13 ; Ap 21,1-5), les perspectives se limitent plutôt, ici comme en 3,25, à Israël : *Tout* doit désigner la royauté davidique (cf. 1,6 ; Lc 1,69) et le peuple dispersé dont les prophètes ont annoncé le rétablissement ».

> piano storico è ora aperta la strada per un diverso cammino della missione cristiana[72].

Bossuyt et Radermakers vont dans le même sens :

> Après l'expérience de Césarée, il [Pierre] aurait pu rêver encore d'un Royaume des cieux sur terre. Il pouvait s'imaginer que tôt ou tard, Israël revivrait les jours de David et de Salomon comme royaume messianique. La libération de prison marque pour Pierre la fin de ces rêves, qui représentent « toute l'attente du peuple des Juifs » (v. 11). Il peut dès lors faire route « vers un autre lieu ». Lequel? Mais n'importe quel ! Il n'y a plus de *lieu* privilégié exclusif. Certes, Jérusalem demeure le lieu où le Salut en personne est advenu pour les hommes, et en cela, il reste la référence incontournable ; mais il devient désormais le cœur d'une force centrifuge. [...] La Ville sainte rayonne à présent le salut. Les apôtres sont maintenant envoyés à Israël disséminé parmi les nations[73].

La séparation douloureuse d' avec le judaïsme officiel aura donc tout de même un effet positif. Elle permettra d'orienter définitivement le témoignage vers les extrémités de la terre. Mais le chapitre 15 des Actes montrera combien les autres chrétiens issus du judaïsme auront de la peine à suivre Pierre sur cette voie.

Démonstration de la toute puissance du Seigneur

Par le récit de la mort d'Ananie et de Saphire en Ac 5, le narrateur lucanien voulait montrer à son lecteur la puissance de Dieu contre ce qui s'oppose à son plan de salut, peu importe que l'opposition provienne de l'intérieur ou de l'extérieur de l'Église. Le même but est poursuivi en Ac 12. Ce récit veut montrer la puissance de Dieu à l'œuvre contre ceux qui, du dehors, s'opposent à son Église. Tel n'est-il pas le sens premier de la mort violente d'Hérode, lui qui « n'avait pas rendu la gloire à Dieu » (v. 23) ?

---

72 FABRIS, *Atti degli Apostoli*, p. 368.

73 BOSSUYT - RADERMAKERS, *Témoins de la parole de la grâce*, p. 391.

Mais il y a plus. Il ne faudrait pas oublier la remarque d'Allen à propos de la mort des gardes aux v. 18-19a. En plus de mettre l'accent sur la violence aveugle d'Hérode, ces versets mettent en lumière son ignorance[74]. Pas plus Hérode que les gardes ne savent ce qu'il est advenu de Pierre. Du côté de Pierre et des disciples, il y a aussi certaines lacunes sur le plan de la connaissance dans ce récit. Ainsi, pendant qu'il était libéré, Pierre « ne savait pas qu'était vrai ce qui était arrivé par l'ange, mais il pensait avoir une vision » (v. 9). De même les disciples réunis en prière chez Marie mettent beaucoup de temps à reconnaître que c'est bien Pierre qui frappe à la porte. Ce qui fait la différence entre Pierre et les disciples d'une part et Hérode et les gardes d'autre part, c'est la capacité de combler cette lacune en reconnaissant l'agir de Dieu. Pierre déclare : « Maintenant, je sais vraiment que le Seigneur a envoyé son ange et qu'il m'a libéré » (v. 11). Une fois devant les disciples, « il leur raconta comme le Seigneur l'avait fait sortir de prison » (v. 17), de sorte qu'eux aussi peuvent reconnaître dans cette libération l'agir de Dieu. Tant chez Pierre que dans l'église, « on passe de la *méconnaissance* [...] à la *reconnaissance* »[75]. Le récit d'Ac 12 montre donc d'abord comment Dieu dépasse largement les attentes humaines, même les attentes de ceux qui croient en lui :

> The narrative makes the incongruity between human expectations and divine action stand out sharply through its portrait of Peter and the Christians gathered in Mary's house. They are like the disciples on the Emmaus road, blind to what has happened even though the evidence of God's power stands before them. This ironic perspective on central characters is a way of celebrating God's power. It also serves to remind humans, including the insiders favored by the narrator, of the continuing gap between human understanding and the wonder of God's ways[76].

Contrairement à Pierre et aux disciples, Hérode, lui, est incapable de faire la transition entre l'ignorance et la reconnaissance de l'agir de Dieu. Cette incapacité lui vaudra d'être

---

74 Voir ci-dessus, p. 487, note 61.

75 Louis PANIER, « Parcours pour lire les Actes des apôtres. Quatrième partie : les chapitres 10 à 12 », dans *Sémiotique et Bible*, 32 (1983), p. 31.

76 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 156.

frappé par l'ange du Seigneur et d'en mourir. Sa mort montre encore la puissance de Dieu, une puissance qui se joue des puissants qui, en s'attaquant à l'Église, entrent en lutte avec Dieu même.

Pierre revit symboliquement la mort, la résurrection et l'enlèvement aux cieux du Christ

Notre analyse d'Ac 12 a mis en lumière la symbolique pascale de ce récit. Les allusions à la Pâque juive[77] et à la passion, la mort, la résurrection et l'enlèvement aux cieux de Jésus sont nombreuses. Déjà, le narrateur lucanien avait fait le lien entre les événements de l'Exode et les événements de la passion. Lors de la manifestation de la gloire de Jésus, le narrateur avait précisé que « Moïse et Élie [...], apparus en gloire, parlaient [avec Jésus] de *son exode* qu'il allait accomplir à Jérusalem » (Lc 9,30-31). À cause de cela, certains auteurs ont voulu voir en Ac 12 la preuve que Pierre, historiquement, serait mort à Jérusalem dans le cachot où l'avait enfermé Hérode[78]. Il n'entre pas dans les limites de la présente étude de discuter cette hypothèse. Notre survol de l'état de la question a déjà montré qu'elle n'a pas été suivie. Quoi qu'il en soit de son exactitude historique, cette hypothèse a tout de même le mérite de nous placer sur une piste intéressante au niveau symbolique.

En effet, les liens entre Ac 12 et le récit lucanien de la passion, de la mort, de la résurrection et de l'enlèvement au ciel de Jésus ne manquent pas[79]. Comme Jésus, Pierre a

---

77 Voir STROBEL, « Passa-Symbolik », surtout p. 212-213. CONZELMANN, *A Commentary on the Acts of the Apostles*, p. 93, croit, au contraire, que « There is [...] no thoroughgoing Passover symbolism here ». Dans la même ligne que CONZELMANN, DUNN, *The Acts of the Apostles*, p. 162-163, voit dans la mention de « la Pâque » en Ac 12,4 « a genuine memory rather than an attempt to draw out a parallel between Jesus and Peter (cf. Luke 22.1), since Luke makes little of the Passover timing of Jesus' actual arrest and execution ».

78 Ainsi, pour Donald Fay ROBINSON, « Where and When Did Peter Die ? », dans *Journal of Biblical Literature*, 64 (1945), p. 255, « it is possible that the twelfth chapter of the book of Acts states, when interpreted, that Peter died in prison in Jerusalem in the spring of the year 44 ». De même, pour Warren M. SMALTZ, « Did Peter Die in Jerusalem ? », dans *Journal of Biblical Literature*, 71 (1952), p. 211, « When Acts 12,17 says that Peter ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον there is good chance that the passage refers to his death ».

79 Voir ALETTI, *Quand Luc raconte*, p. 82-83 ; BOSSUYT - RADERMAKERS, *Témoins de la parole de la grâce*, p. 391-392 ; EN COLLABORATION, *Une lecture des Actes des Apôtres*, p. 50 ; GARRETT, « Exodus from Bondage », p. 670-674 ; GIBERT, « La délivrance de Pierre », dans *Les*

été arrêté (12,3 : συλλαβεῖν ; voir Lc 22,54 ; Ac 1,16) au temps de la Pâque, des Azymes (12,3-4 ; voir Lc 22,1.7). Comme Jésus a comparu devant Hérode Antipas (Lc 23,6-11), Pierre est appelé à comparaître devant Hérode Agrippa[80]. Pierre est gardé de nuit par des soldats (Ac 12,6) tout comme le fut Jésus en Lc 22,63-66. L'utilisation du verbe κοιμάω (Ac 12,6), la violence avec laquelle l'ange frappe (12,7 : πατάσσω) le côté de Pierre et l'utilisation de ἐγείρω et ἀνίστημι pour décrire le réveil et le relèvement de Pierre sont autant d'éléments qui laissent présager qu'il s'agit plus que d'un simple sommeil. Dans la Bible, il n'est pas rare que « le sommeil symbolise la mort, état dont la résurrection réveille »[81]. Comme « la pierre [avait été] roulée de (devant) le tombeau » (Lc 24,2) de Jésus, « la porte de fer menant en ville [...] s'ouvrit d'elle-même » (Ac 12,10). Comme les Onze et ceux avec eux étaient réunis (Lc 24,33), les disciples « étaient rassemblés, nombreux et priaient » (Ac 12,12). Les femmes « étant revenues du tombeau [...] racontèrent tout cela aux Onze et à tous les autres » (Lc 24,9), « mais ces paroles leur semblèrent du radotage et ils ne croyaient pas en elles » (24,11). De même Rhodè « annonça que Pierre se tenait au portail » (Ac 12,14), « mais eux lui dirent : "Tu es folle" » (12,15). Devant Jésus ressuscité, les Onze et ceux avec eux « pensaient voir un esprit » (Lc 24,37). Devant l'insistance de Rhodè, les disciples réunis chez Marie déclarent : « C'est son ange » (Ac 12,15). Comme les Onze et ceux avec eux furent « stupéfaits (πτοηθέντες) et saisis de peur » (Lc 24,37) à la vue du Ressuscité, les disciples d'Ac 12 « furent stupéfaits » (v. 16 : ἐξέστησαν) à la vue

---

premiers chrétiens découvrent Pierre, p. 64-65 ; L'ÉPLATTENIER, *Le livre des Actes*, p. 135-136 ; PARRY, « Release of the Captives », p. 159-161 ; SAOÛT, *Cette activité libératrice*, p. 74-76 ; TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 152-153 ; WALL, « Successors to "the Twelve" », p. 635-642.

80 CONZELMANN, *A Commentary on the Acts of the Apostles*, p. 93, note 1, précise que « Agrippa is called "Herod" only by Luke ». Selon TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 152, note 2, « The association [with the Herod who killed John the Baptist and was ominously interested in Jesus] is probably intentional. [...] Agrippa II, who is presented more favorably, is called Agrippa (25:13) ».

81 LÉON-DUFOUR, « sommeil », dans *Dictionnaire du Nouveau Testament*, p. 507. Voir Dn 12,2 ; Mc 5,39 ; 13,36 ; Jn 11,13 ; 1 Co 15,20.51 ; Ep 5,14 ; 1 Th 5,6.10.

de Pierre[82]. Comme Jésus ressuscité « fut séparé d'eux et était emporté au ciel » (Lc 24,51), Pierre « étant sorti, partit pour un autre lieu » (Ac 12,17)[83]. Ce dernier rapprochement se trouve en quelque sorte confirmé par « l'impossibité où se trouve Hérode de retrouver l'apôtre (Ac 12,19) [, ce qui] indique bien que ce dernier est soustrait à la vue du monde »[84]. Comme l'indique Pierre Gibert en parlant d'Ac 12 :

> Nous avons donc un récit qui est construit presque mot pour mot pour faire écho à l'ensemble « arrestation, passion, mort et garde au tombeau, et résurrection du Christ ». Ce qui nous conduit immédiatement à une conclusion : Pierre est celui qui, *comme son Maître*, est passé par les forces du Mal et les a victorieusement traversées[85].

Mais, avec Aletti, empressons-nous de préciser trois choses :

> (I) le récit ne décrit ni la mort de Pierre ni sa résurrection ; il s'agit seulement de connotations, et en ce qui concerne le récit primaire, il faut maintenir que Pierre ne meurt pas ; (II) le Pierre de Ac 1-12 a une autorité semblable à celle du Jésus de Lc ; il prend en effet l'initiative de parler, de guérir, etc. ; comme son Maître, il se montre docile à l'Esprit Saint en toutes circonstances, il impressionne enfin par son assurance dans les épreuves ; (III) notons le peu de place donné par le récit à cette disparition-résurrection[86].

Évolution de la figure de Pierre en Ac 12

Le récit du chapitre 12 fait donc évoluer la figure de Pierre sur trois plans. D'abord, en vivant une mort et une résurrection symbolique, Pierre continue d'être configuré à la personne de Jésus son maître. Ensuite, l'expérience de Pierre demeure paradigmatique pour la foi de la communauté. En effet, la communauté, tout comme Pierre, passe de la méconnaissance à la reconnaissance de l'action de Dieu qui agit au-delà de son espérance. Ce

---

82 Ici cependant, le parallèle est imparfait puisque ce ne sont pas les mêmes verbes qui sont utilisés pour dire la stupéfaction en Lc 24,37 et en Ac 12,16.

83 Voir ci-dessus, p. 486-487.

84 ALETTI, *Quand Luc raconte*, p. 82-83.

85 Pierre GIBERT, « L'invention d'un genre littéraire », dans *Lumière et Vie*, 30 (1981), p. 24-25. Les italiques sont de l'auteur.

86 ALETTI, *Quand Luc raconte*, p. 83.

passage de l'ignorance à la reconnaissance est l'occasion autant pour Pierre que pour les disciples d'une libération de toutes les attentes du peuple des Juifs, notamment de l'attente messianique qui espérait le rétablissement d'un royaume terrestre pour Israël. Enfin, Ac 12 vient confirmer la tendance qui se dessine depuis Ac 8 : Pierre et les apôtres laisseront bientôt leur place à d'autres. Mais avant de disparaître ils doivent encore faire entendre leur voix lors de l'assemblée de Jérusalem racontée en Ac 15. C'est là le dernier texte que nous devons analyser.

B. La voix de Pierre se fait entendre à l'assemblée de Jérusalem (Ac 15)

Notre parcours s'achève avec le dernier épisode des Actes où il est question de Pierre et des apôtres, celui de l'assemblée de Jérusalem au chapitre 15. Il s'agit de l'épisode charnière des Actes après lequel tous les faisceaux seront dirigés sur Paul et sur le témoignage jusqu'aux extrémités de la terre. Étant donné son ampleur (trente-cinq versets)[87] et son importance, ce chapitre des Actes a fait l'objet de nombreuses études. Dans le cadre de notre thèse, nous entendons nous limiter au rôle qu'y joue Pierre. C'est lui qui y tient le premier discours (v. 7-11). Jacques, celui qui proposera la solution qu'adoptera l'assemblée, commence son discours en affirmant : « Siméon a raconté comment d'abord Dieu a pris soin de prendre parmi les gentils un peuple à son nom » (v. 14).

Contexte antérieur

Une fois Pierre parti vers un autre lieu (12,17) et Hérode mort (12,23), après avoir noté la croissance de la parole du Seigneur (12,24), le narrateur ramène son lecteur à Antioche

87 Pour une étude sérieuse des limites et de l'articulation d'Ac 15,1-35, voir Salvatore Alberto PANIMOLLE, *Il discorso di Pietro all'assemblea apostolica. I. Il concilio di Gerusalemme (Atti 15,1-35)*, Bologna, Dehoniane, 1976, p. 175-198 : « Analisi strutturale di At 15,1-35 ». Comme le signale Earl RICHARD, « The Divine Purpose: the Jews and the Gentile Mission (Acts 15) », dans Paul John ACHTEMEIER (éditeur), *Society of Biblical Literature 1980 Seminar Papers*, Chico, Scholars Press, 1980, p. 267, « The chapter is clearly defined spatially and temporally : the action begins in Antioch with the arrival of men from Judea (1) and ends there with the departure of the new Judean envoys (33) ».

avec Barnabé, Saul et Jean, qui est surnommé Marc (12,25). Ce qui se passe alors dans cette ville vient confirmer une des conclusions de notre lecture d'Ac 12 : la rupture avec le judaïsme officiel et, par le fait même, le changement de perspective par rapport à Jérusalem.

Au chapitre 8 des Actes, c'est de Jérusalem que partirent Pierre et Jean pour aller vers les Samaritains et c'est à Jérusalem qu'ils revinrent en évangélisant « beaucoup de bourgs de Samaritains » (v. 25). De même, les pérégrinations de Pierre en 9,32-11,18 le conduisirent tour à tour à Lydda, à Joppé et à Césarée. Mais c'est à Jérusalem qu'il revint en 11,2. Déjà cette perspective avait changé avec la mission de Barnabé à Antioche au chapitre 11. C'est bien « l'église qui est à Jérusalem » (v. 22) qui envoie ce dernier. Mais Barnabé ne reviendra à Jérusalem qu'après avoir passé une année complète à Antioche avec Saul pour « enseigner une foule nombreuse » (v. 26). De plus, son retour dans la ville sainte n'est pas motivé par le désir de faire rapport sur ses activités d'évangélisation, mais bien par l'envoi d'argent aux « frères qui habitaient la Judée » (v. 29), pour les aider à traverser la grande famine annoncée par Agabus, « laquelle arriva sous Claude » (v. 28).

Au chapitre 13, le lecteur assiste à un autre envoi en mission. Mais l'église de Jérusalem n'est même pas mentionnée par le narrateur[88]. C'est l'Esprit saint qui ordonne aux prophètes et aux didascales de l'église d'Antioche de mettre « à part Barnabé et Saul en vue de l'œuvre à laquelle je les ai appelés » (v. 2). « Eux donc, ayant été envoyés par le saint Esprit, descendirent à Séleucie et de là ils firent voile vers Chypre » (v. 4). Leur voyage les mènera à Salamine (v. 5), Paphos (v. 6), Pergé de Pamphylie (v. 13), d'où Jean les quitte pour rentrer à Jérusalem, Antioche de Pisidie (v. 14-50), Iconium (13,51-14,5) et « les villes de Lycaonie : Lystres et Derbé et les environs » (14,6). « Et ayant évangélisé cette ville

88 Il est question de Jérusalem à trois reprises pendant le voyage de Paul et Barnabé. En 13,13, « Jean, s'étant séparé d'eux, revint à *Jérusalem* ». Pendant son discours à la synagogue d'Antioche de Pisidie Paul déclare que « ceux qui habitent à *Jérusalem* et leurs chefs [...] rejetèrent » (13,27) Jésus mais, une fois ressuscité, celui-ci « est apparu pendant de nombreux jours à ceux qui étaient montés avec lui de Galilée à *Jérusalem* » (13,31).

[Derbé] et ayant fait beaucoup de disciples, ils revinrent à Lystres et à Iconium et à Antioche [de Pisidie] affermissant (ἐπιστηρίζοντες)[89] les âmes des disciples et (les) exhortant à demeurer dans la foi » (14,21-22). « Et, ayant traversé la Pisidie, ils vinrent en Pamphylie et, ayant parlé la Parole à Pergé, ils descendirent à Attalie et de là à Antioche d'où ils avaient été remis à la grâce de Dieu en vue de l'œuvre qu'ils avaient accomplie » (14,24-26). Le chapitre 14 s'achève en notant que c'est à Antioche que Paul et Barnabé « demeuraient un certain temps avec les disciples » (v. 28).

Les chapitres 13-14 des Actes présentent donc Antioche comme le nouveau centre missionnaire chrétien. Mais la transition de Jérusalem à Antioche ainsi que le passage d'une mission exclusivement orientée vers les Juifs à une mission englobant aussi les gentils ne se feront pas sans heurts.

La crise éclate (15,1-2)

C'est dans le nouveau centre missionnaire qu'éclatera la crise : « certains, descendus de Judée (τινες κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας)[90], enseignaient aux frères : "Si vous n'êtes pas circoncis[91] selon la coutume de Moïse, vous ne pouvez pas être sauvés" »

---

89 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 249, note 143.

90 Le vocabulaire utilisé par le narrateur pour décrire la descente de Judée à Antioche de certains qui enseignaient aux frères de se circoncire n'est pas sans évoquer le vocabulaire utilisé pour décrire l'approche des Sadducéens en Lc 20,27-28 : « Or, s'étant approchés, certains des Sadducéens (Προσελθόντες δέ τινες τῶν Σαδδουκαίων) [...] disant : "Maître, Moïse a écrit pour nous [...]" »

91 EPP, *The Theological Tendency of the Codex Bezae*, p. 101, signale que le *Codex Bezae* (D) « has, 'Unless you are circumcised *and walk* [καὶ... περιπατῆτε] in the custom of Moses...' ». Comme l'indique PANIMOLLE, *Il discorso di Pietro I.*, p. 48-49, « Tale aggiunto sottolinea che non si tratta di un solo precetto, ma dell'osservanza di tutta la legislazione sinaitica ». C'est ce que précisera Ac 15,5 : « il faut les circoncire et (leur) commander d'observer la Loi de Moïse ». Pour Édouard DELEBECQUE, « Deux études de critique littéraire sur les deux versions du Concile de Jérusalem en 49 », dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, 62 (1984), p. 35, dans la version « occidentale » de ce verset, « le verbe περιπατεῖν retient l'attention parce qu'il n'est pas pris dans son sens propre et ordinaire de "marcher" [...]. L'auteur lui donne son sens métaphorique, tout paulinien, qui s'applique à une façon de vivre, ici "suivre" une coutume ». Delebecque souligne aussi que περιπατῆτε est au présent. Or, « le présent exprime la *durée* dans l'observation de la coutume mosaïque : si vous n'observez pas avec persévérance, définitivement, toutes les parties de la loi de

(15,1)[92]. Dans la suite du récit, le lecteur apprendra que ceux qui sont descendus de Judée n'avaient aucun mandat. Dans la lettre qu'ils enverront à Antioche, « les apôtres, les anciens, [et les] frères » (15,23) préciseront « que certains d'entre nous vous ont troublés par des paroles [...] *que nous n'avons pas prescrites* » (15,24).

L'intervention de ces gens de la Judée produisit à Antioche « agitation (στάσεως) et vive discussion (ζητήσεως οὐκ ὀλίγης) de Paul et de Barnabé contre eux » (15,2a)[93]. Le vocabulaire choisi par le narrateur indique bien la violence et le caractère de l'affrontement. En Lc 23,19.25, la στάσις, c'est l'*émeute* pour laquelle Barrabas avait été jeté en prison[94]. Quant à la ζήτησις, le mot a pour sens premier celui de l'investigation légale[95]. « Luke does not mean to suggest that the conflict ended in murder, but sharp contention (not merely discussion) is clearly indicated »[96].

Moïse, en particulier si vous ne respectez pas de père en fils, au fil des générations, la pratique de la circoncision... » (p. 36).

92 Joseph Hugh CREHAN, « Peter and the Council of Jerusalem », dans *Scripture*, 6 (1953-1954), p. 175, note que « the *codex Bezae*, along with Irenaeus, Ephrem and others, makes the dispute of XV.I at Antioch take place between partisans of Peter and of Paul, attributes the order that Paul should go up to Jerusalem to these partisans and seems to omit the ex-Pharisees in *v.* 5 ».

93 EPP, *The Theological Tendency of the Codex Bezae*, p. 101, signale que « the D-text continues : 'For Paul spoke maintaining firmly that they [Gentile converts] should remain just as when they believed.' Thus the D-text has sharpened up the issue in the controversy ». Voir DELEBECQUE, « Deux études de critique littéraire », p. 33, 40-41 ; Ian M. ELLIS, « Codex Bezae at Acts 15 », dans *Irish Biblical Studies*, 2 (1980), p. 135.

94 Voir aussi Ac 23,7.10 ; 24,5.

95 Voir Ac 25,20 ; BAUER - ARNDT - GINGRICH - DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 339. C'est aussi ce que croit Edvin LARSSON, « ζήτησις », dans BALZ - SCHNEIDER (éditeurs), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. II, p. 103 : « The basic meaning is what one would expect from the relation to ζητέω : *investigation* ». Cependant, pour cet auteur, « In Acts 15:2 the word is used [...] with the meaning of *debate*. In 15:7 [...] ζήτησις takes on the meaning *dispute* » (p. 103). Dans la même ligne, pour Heinrich GREEVEN, « ζήτησις », dans KITTEL (éditeur) - BROMILEY (traducteur), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. II, p. 894, « The only occasion when it seems from the context that ζήτησις must be understood as a legal term for "enquiry" is in Ac. 25:20, though the object of investigation obviously does not belong to the legal sphere ». Avec Charles Kingsley BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles. Volume II : Introduction and Commentary on Acts XV-XXVIII* (International Critical Commentary, 44.2), Edinburgh, T. & T. Clark, 1998, p. 700, nous sommes plutôt d'avis que « ζήτησις [...] never quite loses its normal sense of *inquiry* ».

96 BARRETT, *Commentary on the Acts of the Apostles. Volume II*, p. 700.

À cause de cela, « on décida que Paul et Barnabé et quelques autres d'entre eux[97] monteraient à Jérusalem vers les apôtres et les anciens au sujet de cette question » (15,2b). Si Jérusalem a cessé d'être le centre de la mission, elle continue d'être un point de référence important lorsqu'il s'agit de discerner la volonté de Dieu en temps de crise[98]. Cette importance de Jérusalem est due à la présence au sein de cette église des apôtres et des anciens. Il n'avait plus été explicitement question des apôtres comme groupe depuis 11,1. Ils étaient disparus de la scène depuis la mort de Jacques (12,2) et le départ de Pierre vers un autre lieu (12,17)[99]. Quant aux anciens, ils ont été nommés pour la première fois en 11,30. L'argent recueilli pour remédier à la famine fut alors envoyé « aux anciens par la main de Barnabé et de Saul ».

Paul et Barnabé montent à Jérusalem (15,3-5)

« Eux donc, ayant été escortés par l'église, traversaient et la Phénicie et la Samarie[100] en racontant la conversion des gentils et ils donnaient grande joie à tous les frères » (15,3). Comme ceux qui avaient été dispersés par la persécution associée au martyre d'Étienne « passèrent en annonçant la Parole » (8,4 : διῆλθον [du verbe διέρχομαι]

---

97 S'agit-il des chrétiens d'Antioche ou des « certains, descendus de Judée » ? Le texte ne le dit pas. Dans la version « occidentale » de ce verset représentée par le *Codex Bezae* (D), ce sont « ceux qui étaient venus de Jérusalem [qui] prescrivirent à Paul et Barnabé, personnellement (οἱ δὲ ἐληλυθότες ἀπὸ Ἰερουσαλεμ παρήγγειλαν αὐτοῖς τῷ Παύλῳ καὶ Βαρναβᾷ) [...] de monter à Jérusalem auprès des apôtres et des prêtres, afin d'être jugés sous leur autorité (ὅπως κριθῶσιν ἐπ' αὐτοῖς), sur l'objet de ce débat » (traduction de DELEBECQUE). Voir DELEBECQUE, « Deux études de critique littéraire », p. 32-33 ; ELLIS, « Codex Bezae at Acts 15 », p. 135 ; EPP, *The Theological Tendency of the Codex Bezae*, p. 97, 101-102.

98 Voir DUMAIS, *Communauté et mission*, p. 141-143. Pour WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 451, « Luke is tacitly acknowledging that the Jerusalem church was still seen as the mother church at this time, and that any agreement produced could not leave the Jerusalem church out of the discussion ».

99 Le mot ἀπόστολος a bien été utilisé par le narrateur en Ac 14,4.14. Mais il s'agissait alors de Paul et Barnabé. Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 128; chapitre 5, p. 305, note 75.

100 Le fait que Paul et Barnabé « traversaient [...] la Samarie » (διήρχοντο τήν [...] Σαμάρειαν) évoque la montée de Jésus à Jérusalem, lui qui, « comme il allait vers Jérusalem, [...] passait entre Samarie (διήρχετο διὰ μέσον Σαμαρείας) et Galilée » (Lc 17,11).

εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον)[101], Paul et Barnabé « passaient » (15,3 : διήρχοντο, du verbe διέρχομαι) en racontant (ἐκδιηγούμενοι)[102] la conversion des gentils. Loin de provoquer « agitation et vive discussion » (15,2), l'annonce de « la conversion des gentils » est source de « grande joie »[103] pour « tous les frères » des régions que traversent Paul et Barnabé.

« Étant arrivés à Jérusalem, ils furent reçus par l'église et les apôtres et les anciens[104] et ils annoncèrent (ἀνήγγειλάν) tout ce que Dieu avait fait avec eux » (15,4). C'est toute la communauté chrétienne de Jérusalem qui se rassemble pour accueillir les envoyés d'Antioche. Tout comme pendant la montée vers la ville sainte, l'annonce de Paul et Barnabé se poursuit. Mais le contenu de l'annonce est présenté autrement. Chemin faisant, ils racontaient « la conversion des gentils » (15,3). À Jérusalem, « ils annoncèrent tout ce que Dieu avait fait avec eux » (15,4). Ils agissent donc de la même manière qu'ils l'avaient fait lors de leur retour à Antioche de Syrie en 14,27 : « Étant arrivés et ayant réuni l'église, ils annonçaient (ἀνήγγελλον)[105] tout *ce que Dieu avait fait avec eux*, et qu'il avait ouvert aux gentils la porte de la foi ».

---

101 Voir aussi Ac 8,40 où Philippe « en passant [...] évangélisait (διερχόμενος εὐηγγελίζετο) toutes les villes jusqu'à ce qu'il vînt à Césarée » et 11,19-20 où « ceux [...] qui avaient été dispersés par l'épreuve, celle (qui était) arrivée à propos d'Étienne passèrent (διῆλθον) [... et] venus à Antioche, parlaient aussi aux Hellénistes pour leur annoncer le Seigneur Jésus (εὐαγγελιζόμενοι τὸν κύριον Ἰησοῦν) ».

102 Le verbe διηγέομαι, sans la préposition ἐκ, est utilisé ailleurs par le narrateur lucanien pour indiquer l'annonce d'une bonne nouvelle. Voir Lc 8,39 ; 9,10 ; Ac 9,27; 12,17.

103 Voir Lc 2,10 ; 15,7.10 ; Ac 8,8.

104 EPP, *The Theological Tendency of the Codex Bezae*, p. 97, signale que, dans la version occidentale représentée par le *Codex Bezae* (D), « The Jerusalem church, with the apostles and elders, received Paul and Barnabas 'in great fashion' or 'heartily' [μεγάλως] ». Voir DELEBECQUE, « Deux études de critique littéraire », p. 34-35 ; ELLIS, « Codex Bezae at Acts 15 », p. 136.

105 Nous avons corrigé ici la traduction établie par BOISMARD - LAMOUILLE. Ces auteurs rendaient ἀνήγγελλον par « ils annoncèrent » alors qu'il s'agit d'un imparfait et non d'un aoriste comme en 15,4.

« Or se levèrent[106] certains de ceux du parti (αἱρέσεως)[107] des Pharisiens, qui avaient cru[108], disant qu'il faut les circoncire et (leur) commander d'observer la loi de Moïse » (15,5)[109]. Dit autrement, les gentils doivent se faire Juifs, accepter le judaïsme afin de devenir chrétiens. Dans sa sanction positive à l'agir de Pierre en 11,18, l'église de Jérusalem avait déclaré que « Dieu a donné même aux gentils le repentir en vue de la vie ». Ici, « ceux du parti des Pharisiens, qui avaient cru » indiquent leur interprétation de ce que signifie « le repentir en vue de la vie ». Selon eux, se repentir c'est aussi accepter d'être circoncis et de suivre la loi de Moïse, sans quoi on n'entre pas dans la vie.

Ouverture de l'assemblée (15,6-7a)

« Les apôtres et les anciens s'assemblèrent pour examiner[110] cette affaire » (15,6). À première vue, ni Paul, ni Barnabé, ni les frères de Jérusalem ne prennent part à l'assemblée.

---

106 Il s'agit du verbe ἐξανίστημι, et non du verbe ανίστημι qui sera utilisé pour dire que Pierre se lève au v. 7. La seule autre occurrence d'ἐξανίστημι dans l'œuvre de Luc se trouve en Lc 20,28 : « Moïse a écrit pour nous : *si* le frère de quelqu'un *meurt* ayant une femme et qu'il soit *sans enfants, que son frère prenne la femme et qu'il suscite* (ἐξαναστήσῃ) *une postérité à son frère* » (voir Dt 25,5-6 ; Gn 38,8). On ne peut donc voir dans le fait que se lèvent « certains de ceux du parti des Pharisiens qui avaient cru » une allusion à la résurrection ou un indice de configuration à la personne du Christ. Voir ci-dessous, p. 505, note 113. Pour BARRETT, *Commentary on the Acts of the Apostles. Volume II*, p. 705, « If there is any special significance in the compounded ἐξ it will be that they stood out from among their fellow believers, who adopted a more accommodating attitude ».

107 HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 444, note 8, précise que « Here αἵρεσις means neither 'heresy' nor even 'sect', but 'party' or 'tendency' ». Dans la même ligne, voir WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 453, note 381.

108 πεπιστευκότες. WILLIAMS, *Acts*, p. 251-252, signale que « the perfect participle is intended perhaps to emphasize the reality of their faith [...], that is, they were fully convinced that Jesus was the Messiah, though they thought of him as the king of Israel from whose kingdom the Gentiles would be excluded unless they accept its Law (cf. 1:6) ».

109 Dans la version « occidentale » de ce verset représentée par le *Codex Bezae* (D), il s'agit des mêmes gens que les « certains » d'Ac 15,1 (voir ci-dessus, p. 502, note 97) : « Mais ceux qui [au v. 2] leur avaient prescrit de monter auprès des prêtres (οἱ δὲ παραγγείλαντες αὐτοῖς ἀναβαίνειν πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους) se dressèrent en disant - c'était certains [...] de la secte des Pharisiens devenus croyants- qu'il fallait circoncire... ». Voir DELEBECQUE, « Deux études de critique littéraire », p. 32-33.

110 J.L. NORTH, « Is ΙΔΕΙΝ ΠΕΡΙ (Acts 15.6 cf. 18.15) a Latinism?, dans *New Testament Studies*, 29 (1983), p. 264-266, voit dans l'expression ἰδεῖν περί un latinisme qui suggère un sens légal et judiciaire comme si Paul et Barnabé étaient en jugement. Avec BARRETT, *Commentary on the Acts of the Apostles. Volume II*, p. 713, « More probably we should think of something like a rabbinic, or Qumran, court settling a matter of *halakah* ».

Mais, au v. 12 « toute la foule se tut et ils écoutaient Barnabé et Saul raconter combien de signes et de prodiges Dieu avait faits par eux parmi les gentils »[111]. Au v. 22, « il parut bon aux apôtres et aux anciens *avec toute l'église* d'envoyer des hommes choisis parmi eux à Antioche avec Paul et Barnabé ». De sorte que le texte demeure ambigu[112].

Le premier résultat auquel aboutit l'assemblée rappelle ce qui s'est passé à Antioche (voir 15,2a) : « une grande discussion s'étant produite (Πολλῆς δὲ ζητήσεως γενομένης), s'étant levé (ἀναστὰς) Pierre » (15,7) prit la parole. Comme au v. 2, il se produit une ζήτησις, une discussion de caractère légal, une discussion qui allait en s'augmentant. Étant donné la mort symbolique de Pierre au ch. 12, il n'est sans doute pas fortuit que le narrateur précise que ce soit ἀναστὰς, « s'étant levé », que Pierre prit la parole. Il ne précisera pas si Paul et Barnabé (v. 12) ou si Jacques (v. 13-31) parleront assis ou debout. De sorte qu'encore une fois on peut voir dans le participe aoriste d'ἀνίστημι une allusion à la résurrection[113]. C'est en tant qu'il est passé symboliquement par la mort et la résurrection comme son Maître que Pierre s'adresse maintenant à l'assemblée.

---

111 C'est aussi ce que remarque Martin DIBELIUS, « The Apostolic Council », dans *Studies in the Acts of the Apostles*, p. 94 : « We see from v. 12 that the community is present ; they are also present according to the manuscripts 614 and sy^{h} ».

112 Pour MARSHALL, *The Acts of the Apostles*, p. 249, note 1, « The phrase [of v. 6] simply means that it was an open meeting, and does not imply that every member of the church was present, as Haenchen (p. 444, n. 2) wrongly assumes ». De même, pour TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 183, « the meeting is evidently open to all disciples, for v. 12 refers to "all the multitude" and "the whole assembly" participates in the decision in v. 22 ». Pour DUMAIS, *Communauté et mission*, p. 104, « Il y a d'abord une rencontre de toute l'église [...]. Suit alors une réunion du groupe plus restreint des responsables, soit "les apôtres et les anciens" (avec les délégués d'Antioche, voir v. 12), pour examiner l'affaire (v. 6). [...] On revient enfin à l'assemblée de toute l'église ».

113 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 92-93, note 30; chapitre 4, p. 267 ; chapitre 5, p. 289, note 32 ; chapitre 6, p. 424, note 130 ; p. 431, note 152 et p. 435, note 166. Voir aussi ci-dessus, p. 504, note 106.

Discours de Pierre (15,7b-11)

« Pierre leur dit : "Hommes (mes) frères [...]" » (15,7)[114]. Il utilise la formule ἄνδρες ἀδελφοί avec laquelle il avait ouvert son discours pour expliquer la mort de Judas et inviter les disciples à lui choisir un remplaçant en 1,16[115]. Chez Corneille, Pierre avait déclaré : « vous, vous savez (traduction littérale personnelle de ὑμεῖς ἐπίστασθε) qu'il est interdit à un homme juif de fréquenter ou d'approcher un étranger » (10,28). De la même manière, il déclare ici à l'assemblée « vous, vous savez (ὑμεῖς ἐπίστασθε)[116] que dès les jours anciens (ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων) Dieu parmi vous a fait choix (ἐξελέξατο) pour que, par ma bouche, les gentils (τὰ ἔθνη) entendent la parole de l'évangile et croient » (15,7).

Comme c'est la seule occasion où il est question des « jours anciens » (ἡμερῶν ἀρχαίων) et de « la parole de l'évangile » (τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου) dans l'œuvre de Luc et dans le NT, il est difficile de voir à quel moment précis Pierre fait référence[117]. L'emploi du verbe ἐκλέγομαι pour désigner le choix de Dieu semble faire allusion au choix

---

114 En D* (614 sy^{hmg}) l, c'est ἐν πνεύματι, « en esprit » que Pierre leur adressa la parole. Joseph Hugh CREHAN, « Peter according to the D-Text of Acts », dans *Theological Studies*, 18 (1957), p. 596, précise que « "Standing up, in the Holy Spirit, Peter said :" is the reading of some of the Western family, e.g., the margin of Thomas of Harkel's Syriac and Codices 614 and 257 in the Greeek. [...] In D itself there is a variation of the order, but the words that ascribe inspiration to Peter are there ». Voir aussi EPP, *The Theological Tendency of the Codex Bezae*, p. 103 ; ELLIS, « Codex Bezae at Acts 15 », p. 137.

115 On retrouve aussi la formule ἄνδρες ἀδελφοί sur les lèvres de Pierre pendant son discours de la Pentecôte en 2,29 et sur les lèvres de ses auditeurs en 2,37. Elle est employée de nouveau par Philippe au début de son discours en 7,2. C'est en ces termes que « les chefs de la synagogue » d'Antioche de Pisidie invitent Paul et ses compagnons à prendre la parole en 13,15. Dans ses discours, Paul s'adresse souvent à ses auditeurs en les appelant ἄνδρες ἀδελφοί (13,26.38 ; 22,1 ; 23,1.6 ; 28,17). Enfin, le discours de Jacques en 15,13 s'ouvrira lui aussi avec cette adresse.

116 L'expression ὑμεῖς ἐπίστασθε n'apparaîtra qu'une autre fois dans les Actes, sur les lèvres de Paul, lors de son discours aux anciens de l'église d'Éphèse en 20,18.

117 Pour Benedetto PRETE, « Valore dell'espressione ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων in Atti 15,7. Nesso cronologico, oppure istanza teologica ? », dans *Bibbia e Oriente*, 13 (1971), p. 122, « l'interpretazione cronologica, data comunemente dagli studiosi alla formula [ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων] di *Atti* 15,7, non può essere sostenuta ». Pour lui, l'expression « ha essenzialmente un valore teologico e considera il piano di Dio in sé, cioè il piano di Dio come è stato voluto da lui fin dall'inizio della storia della salvezza » (p. 123). Tout en reconnaissant avec Prete que le plan de Dieu contient « depuis les jours anciens » l'inclusion des gentils au nombre des sauvés, nous croyons que l'expression ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων garde tout de même son sens chronologique.

des douze apôtres par Jésus en Lc 6,13. Mais, comme nous l'avons déjà dit, au moment de leur investiture, le narrateur lucanien ne donne aucune indication sur le rôle précis qu'auront à jouer ces douze disciples choisis par Jésus[118]. Toutefois, le choix des douze apôtres par Jésus s'oriente vers la formation d'un nouveau peuple de Dieu[119]. Le verbe ἐκλέγομαι permet aussi de faire un lien avec le début des Actes où le narrateur signale que Jésus ressuscité s'était adressé « aux apôtres [...] qu'il avait choisis » (1,2 : τοῖς ἀποστόλοις [...] οὓς ἐξελέξατο) en leur donnant la charge suivante : « vous serez mes témoins [...] jusqu'aux extrémités de la terre ». Mais là non plus il n'est pas explicitement question de gentils qui entendent la parole de l'évangile par la bouche de Pierre et qui croient. Les « jours anciens » doivent donc être localisés ailleurs.

Les « jours anciens », ce sont peut-être les jours de la Pentecôte[120]. Jésus ressuscité n'avait-il pas prédit « que serait proclamé en son Nom le repentir en vue de la rémission des péchés à toutes les nations *à commencer par Jérusalem* » (Lc 24,47) ? Or, en Ac 2, le narrateur précise qu'à Jérusalem, « tandis que s'accomplissait le jour de la Pentecôte » (v. 1), se rassemblèrent « des Juifs, hommes pieux, de toute nation (ἀπὸ παντὸς ἔθνους) qui (est) sous le ciel » (v. 5). Comme l'indique Dupont :

> Cette foule est composée de 'Juifs et de prosélytes' (v. 11) [...]. Dans l'économie de Actes, il est [alors] trop tôt pour s'adresser aux païens. N'empêche que Luc montre une complaisance évidente à énumérer les nations représentées : 'Parthes, Mèdes et Élamites, habitants de Mésopotamie, de Judée et de Cappadoce...' (vv. 9-11). Cette insistance à souligner l'universalité des nations qui assistent au prodige par le truchement de leurs représentants indique vraisemblablement un sous-entendu symbolique. À travers ses auditeurs Juifs, Pierre évangélise déjà, d'une certaine manière, toutes les nations de la terre[121].

---

118 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 128.

119 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 132-135.

120 C'est ce que croit DIETRICH, *Das Petrusbild*, p. 315 : « Immerhin legt sich ein Bezug der ἡμέραι ἀρχαῖαι auf die Pfingstgeschichte nahe, wie der Parallelfal ἐν ἀρχῇ (11,15) erschließen läßt ».

121 DUPONT, « Le salut des gentils et la signification théologique du Livre des Actes », p. 144.

Il se peut aussi que les « jours anciens » désignent les jours passés chez Corneille[122]. En effet, en 10,34, le narrateur précise que « Pierre, *ayant ouvert la bouche*[123], dit : "En vérité je comprends que Dieu ne fait pas acception des personnes, mais qu'*en toute nation* (ἐν παντὶ ἔθνει) celui qui le craint et pratique la justice lui est agréable" » (10,34-35). De plus, la visite chez Corneille constitue la première et la seule occasion où Pierre s'adresse à des gentils dans les Actes. On peut donc voir dans ce séjour l'occasion où « les gentils [, par la bouche de Pierre,] entendent la parole de l'évangile et croient » (15,7). D'autant plus que 11,17 fait un lien entre la foi de Corneille et des siens et le don de l'Esprit.[124].

Il est indéniable que le premier événement qui vient à l'esprit du lecteur quand il entend Pierre déclarer que « Dieu parmi vous a fait choix pour que, par ma bouche, les gentils entendent la parole de l'évangile et croient » (15,7), c'est la visite de Pierre chez Corneille. Mais il y a ici un double sens qu'il faut respecter. Comme il s'agit d'un choix divin qui s'est fait « dès les jours anciens », « molto probabilmente [...] At 15,7 vuol parlare della vocazione di Pietro ad essere il primo missionario dei pagani e dell'elezione dei gentili alla fede evangelica »[125]. Or, cette vocation de Pierre (et des Douze) et cette élection des païens sont clairement exprimées dans le mandat d'Ac 1,8 : « vous serez mes témoins [...] jusqu'aux extrémités de la terre ». Symboliquement, c'est lors de son discours de la Pentecôte que, par la bouche de Pierre, « les gentils entendent la parole de l'évangile et croient » (15,7). Dans les faits, c'est lors de la visite de Pierre chez Corneille que cela se

---

122 C'est ce que croit HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 445 : « In this way Peter reminds his audience of the conversion of Cornelius (10.1-11.18) through which God caused the Gentile mission to begin ».

123 Il n'est question qu'à trois reprises de la bouche de Pierre dans l'œuvre de Luc : en Ac 10,34, où le narrateur précise que Pierre ouvre la bouche pour parler ; en 11,8, où Pierre déclare : « du souillé ou de l'impur n'est jamais entré *dans ma bouche* » ; et en 15,7, où il affirme que Dieu a fait choix « que dès les jours anciens [...], par ma bouche, les gentils entendent la parole de l'évangile et croient ».

124 FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 547, à la suite de CONZELMANN, croit que « The time reference makes the story of Cornelius a " 'classic' prototype," as did *en archē*, "at the beginning," in 11:15 (Conzelmann, *Acts*, 116) ».

125 PANIMOLLE, *Il discorso di Pietro all'assemblea apostolica. II. Parola, fede e Spirito (Atti 15,7-9)* (Studi biblici, 2), Bologna, Dehoniane, 1977, p. 49.

réalise. De sorte que, dans la déclaration d'ouverture de son discours à l'assemblée de Jérusalem, Pierre fait référence à son activité dans les Actes depuis la Pentecôte jusqu'aux événements de Césarée. Ainsi, la première partie de son discours peut être vue comme une sorte de résumé de son activité dans les Actes, une activité dont le véritable sujet est Dieu.

En effet, Pierre poursuit : « Et Dieu qui connaît les cœurs leur a rendu témoignage en leur donnant l'Esprit saint tout comme à nous et il n'a fait aucune différence entre eux et nous, ayant purifié leurs cœurs par la foi » (15,8-9). Nous parlions plus haut de la ζήτησις, la vive discussion qui opposait ceux descendus de Jérusalem à Paul et Barnabé (15,2) et qui reprit une fois les apôtres et les anciens réunis (15,6-7), comme étant peut-être une investigation légale[126]. Le fait que Dieu ait rendu témoignage aux gentils peut donc avoir un sens juridique.

C'est en faisant don de l'Esprit saint aux gentils que Dieu leur a rendu témoignage. C'est là une référence directe à ce qui s'est passé chez Corneille. Quand « l'Esprit saint tomba sur tous ceux qui entendaient la Parole » (10,44) dite par Pierre, « furent stupéfaits les croyants issus de la circoncision ceux qui étaient venus avec Pierre parce que même sur les gentils *avait été répandu* le don de l'Esprit saint » (10,45). Ce passif théologique n'est-il pas synonyme de « Dieu [...] donnant l'Esprit saint » (15,8) ? Cela est confirmé par l'affirmation de Pierre en 11,17 : « Dieu leur a donné le même don, tout comme à nous ».

Quand il déclare que Dieu « n'a fait aucune différence (οὐθὲν διέκρινεν) entre eux et nous » (15,9), Pierre renvoie à nouveau le lecteur aux événements qui se sont passés lors de sa visite chez Corneille. Avant qu'il n'aille à la rencontre des envoyés de Corneille, l'Esprit lui avait dit : « va avec eux sans hésiter (μηδὲν διακρινόμενος) car c'est moi qui les ai envoyés » (10,20, voir 11,12). En rappelant que Dieu a donné aux gentils « l'Esprit saint

126 Voir ci-dessus, p. 501, note 95.

tout comme à nous » (15,8), Pierre ne ramène pas seulement le lecteur chez Corneille. « Il relie également la Pentecôte de Césarée (10,44-46) à celle dont les Douze ont été gratifiés au commencement (2,1-11) »[127].

Pierre déclare aussi que Dieu est « ayant purifié (καθαρίσας) leurs cœurs » (15,9). Le seul autre récit des Actes où il est question de purification et de purification par Dieu, c'est la vision de Pierre à Joppé : « une voix, de nouveau, pour la seconde (fois), (vint) à lui : "Ce que *Dieu a purifié* (ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν), toi, ne le souille pas » (10,15).

Enfin, Dieu « ayant purifié leurs cœurs *par la foi* » (15,9), voilà qui fait écho aux nombreuses occasions où Jésus a souligné la foi de ses interlocuteurs en lien avec le salut. Quand des gens avaient fait descendre le paralytique à travers les tuiles pour le placer devant Jésus, celui-ci, « voyant leur foi, [...] dit : "Homme, tes péchés te sont remis" » (Lc 5,20). Devant les paroles du centurion de Capharnaüm, Jésus s'était exclamé : « pas même en Israël je n'ai trouvé pareille foi » (7,9); « Et étant retournés à la maison, les envoyés trouvèrent le serviteur en bonne santé » (7,10). À la femme pécheresse (7,50), à la femme qui était en écoulement de sang (8,48), au lépreux samaritain qui avait été purifié (17,19), et à l'aveugle de Jéricho (18,42), Jésus a déclaré : « Ta foi t'a sauvé »[128].

Dans les Actes aussi, la foi est souvent mise en lien avec le salut. Dans son discours de la Pentecôte, Pierre, citant Jl 3,5, déclare : « quiconque aura invoqué le Nom du Seigneur sera sauvé » (2,21). Après la guérison de l'infirme de la Belle Porte, il déclare : « par la foi en son Nom celui-ci que vous voyez et connaissez, son Nom (l')a affermi, et la foi, celle (qui est) par lui, lui a donné cette intégrité devant vous tous » (3,16). En regardant l'infirme de Lystres, Paul voit « qu'il a la foi pour être sauvé » (14,9). Le geôlier de Philippes demande à

---

127 BOSSUYT - RADERMAKERS, *Témoins de la parole de la grâce*, p. 440.

128 ἡ πίστις σου σέσωκέν σε. L'utilisation du parfait du verbe σῴζω indique bien que ce salut est permanent.

Paul et Silas : « Seigneurs, que me faut-il faire pour être sauvé ? » Eux dirent : « Crois au Seigneur Jésus et tu seras sauvé, toi et ta maison » (16,30-31). Lors du troisième et dernier récit de sa conversion, Paul déclarera qu'il a été envoyé vers les gentils « pour ouvrir leurs yeux, pour (les) tourner des ténèbres vers la lumière et du pouvoir de Satan vers Dieu, pour qu'ils reçoivent rémission des péchés et héritage parmi les sanctifiés *grâce à la foi en moi* [Jésus ressuscité dont Paul cite les paroles] » (26,18). Dans son discours chez Corneille, Pierre a insisté sur ce lien entre la foi et le salut : « À lui [Jésus], tous les prophètes rendent témoignage que reçoit la rémission des péchés en son nom tout (homme) qui croit en lui » (10,43). Et quand il répond de ses actes devant l'église de Jérusalem, il conclut : « Si donc Dieu leur a donné le même don, tout comme à nous, *ayant cru dans le Seigneur Jésus Christ*, étais-je quelqu'un, moi, pouvant empêcher Dieu ? » (11,17).

C'est donc dire que, dans trois des cinq versets que compte son discours à l'assemblée de Jérusalem, Pierre ne fait rien de plus que rappeler ce que Dieu a accompli par lui avant que le chapitre 12 ne raconte au lecteur sa mort et sa résurrection symbolique. Mais il ajoute : « Maintenant donc pourquoi tentez-vous (πειράζετε) Dieu [...] ? » (15,10). L'avertissement est grave. Il rappelle ce que Pierre reprochait à Saphire en 5,9 : « Comment vous êtes-vous mis d'accord pour tenter (πειράσαι) l'Esprit du Seigneur ? ». C'est ce qui a conduit le couple à sa perte. Comme Gamaliel avait invité le Sanhédrin à éviter de se trouver en guerre avec Dieu (5,39 : μήποτε καὶ θεομάχοι εὑρεθῆτε), Pierre, à son retour de chez Corneille, avait déclaré à toute l'église de Jérusalem : « étais-je quelqu'un, moi, pouvant empêcher Dieu ? » (11,17), les invitant par le fait même à ne pas chercher à empêcher Dieu. Il les incite maintenant à ne pas « imposer sur le cou des disciples un joug que ni nos pères ni nous n'avons pu porter (βαστάσαι)[129] » (15,10). Comme l'indique

129 Selon John NOLLAND, « A Fresh Look at Acts 15:10 », dans *New Testament Studies*, 27 (1980). p. 113-115 : « Appended Note on βαστάζειν », « the focus of the word is for the most part firmly on the effort required to carry the load, rather than on the load being something hard to put up with » (p. 114).

Tyson, « Peter cannot mean that circumcision alone constitutes this intolerable burden [...]. He must be referring to the broader issue of Torah observance »[130].

L'affirmation de Pierre selon laquelle « ni nos pères ni nous n'avons pu porter » (15,10) le joug de la loi de Moïse surprend. Pierre veut-il affirmer qu'il est impossible aux hommes d'être fidèle à cette loi ? Ses interlocuteurs, qui étaient « des Pharisiens qui avaient cru » (15,5), seraient alors incapables de partager son point de vue. La plupart des commentaires signalent que cette opinion ne correspond pas à celle du judaïsme de l'époque : « it [the Law] was not thought of as an unbearable yoke, but as a privilege of Israel and a symbol of its election »[131]. C'est pourquoi il semble plus probable que Pierre ne songe pas ici au caractère oppressif de la loi de Moïse, mais plutôt à l'impossibilité dans laquelle se sont trouvés les pères de la suivre fidèlement. « [I]t is clear that at least one thread of the whole Old Testament history of Israel is the story of a people whose law was an obligation which they never really managed to fulfil - a yoke which they had not had the strength to carry »[132]. En fait, avec Nolland, nous croyons que « the background question at v. 10 is, 'What relevance had the law to your salvation ?' and the concern is to show that their possession of the law was as irrelevant to their salvation as was Cornelius' lack of it »[133]. C'est aussi en ce sens qu'allait Paul lors de son discours à la synagogue d'Antioche de Pisidie : « Qu'il vous soit donc connu, hommes (mes) frères, que, pour cela, vous est annoncée la rémission des péchés et que, *de tout ce dont vous n'avez pas pu être justifiés par la Loi de Moïse, en celui-ci quiconque croit est justifié* » (13,38-39). « In both places

---

130 TYSON, « Jews and Judaism in Luke-Acts », p. 32.

131 FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 548.

132 NOLLAND, « A Fresh Look at Acts 15:10 », p. 112. Dans la même ligne que NOLLAND, voir KRODEL, *Acts*, p. 277-278 ; MARSHALL, *The Acts of the Apostles*, 250 ; SPENCER, *Acts*, p. 155-156.

133 NOLLAND, « A Fresh Look at Acts 15:10 », p. 110.

[Ac 13,38 et 15,10], the law is considered with respect to its candidature as a means of salvation »[134].

À cause de ce lien entre ce que dit Paul au chapitre 13 et ce que dit Pierre en 15.10, l'accent fortement paulinien[135] de la dernière phrase de Pierre dans son discours surprend moins[136] : « Mais (c'est) par la grâce du Seigneur Jésus que nous croyons de façon à être sauvés, de la même manière que ceux-ci » (15,11)[137]. Comme le signale Dupont, « La ligne de pensée reste bien celle de l'histoire de Corneille, qui soulignait précisément ce point : les Gentils ont reçu l'Esprit tout comme nous (10.47 ; 11.15, 17). Pierre commençait par dire 'eux comme nous' [15,8] ; il termine en disant 'nous comme eux' [15,11] »[138].

Aux v. 7-9, Pierre a fait la synthèse de ce que Dieu a opéré par lui de la Pentecôte à sa visite chez Corneille. Il tire maintenant les conclusions de son expérience. Il interprète ce qu'il a vécu à Césarée et à partir de là il propose une solution inouïe : il ne faut rien imposer aux gentils qui croient au Christ puisque c'est « par la grâce du Seigneur Jésus que nous

---

134 NOLLAND, « A Fresh Look at Acts 15:10 », p. 110.

135 Nous pensons ici au Paul des lettres plus qu'au Paul des Actes, bien que ce dernier s'exprime comme le Paul des lettres en Ac 13,38-39.

136 CADBURY - LAKE, *English Translation and Commentary*, p. 173, affirment à propos d'Ac 15,10-11 : « This passage is in some ways the most 'Pauline' of Acts ». En fait, comme le signale Pierre-Antoine BERNHEIM, « Le Concile de Jérusalem », dans *Jacques, frère de Jésus*, Paris, Noêsis, 1996, c'est tout le discours de Pierre qui est paulinien : « les exégètes, depuis l'école de Tübingen et Renan, ont remarqué le caractère très paulinien des paroles de Pierre. Celui-ci, tout comme Paul en *Galates* (1,15-16), indique qu'il a été choisi par Dieu pour proclamer la Bonne Nouvelle aux Gentils. *Actes* (15,10) évoque le "joug de l'esclavage" de *Galates* (5,1). *Actes* (15,11) rappelle *Galates* (2,16) et *Éphésiens* (2,8) » (p. 222). Dans la même ligne que Bernheim, voir William O. WALKER Jr., « Acts and the Pauline Corpus Revisited : Peter's Speech at the Jerusalem Conference », dans Richard P. THOMPSON - Thomas E. PHILLIPS (éditeurs), *Literary Studies in Luke-Acts. Essays in Honor of Joseph B. Tyson*, Macon, Mercer University Press, 1998, p. 78-82. Cependant, lorsqu'il commente Ac 15,10-11, Philippe-Henri MENOUD, « Le salut par la foi selon le livre des Actes », dans *Jésus-Christ et la foi. Recherches néotestamentaires*, Neufchâtel - Paris, Delachaux et Niestlé, 1975, p. 134. affirme : « cette pensée n'est pas spécifiquement paulinienne ; c'est la pensée de tout le christianisme primitif ». Pour une liste des auteurs qui reconnaissent la couleur paulinienne d'Ac 15, 10-11, voir François REFOULÉ, « Le discours de Pierre à l'assemblée de Jérusalem », dans *Revue biblique*, 100 (1993), p. 239-241 ; 244-247.

137 La traduction établie par BOISMARD - LAMOUILLE que nous citons ici est dans la ligne de ce que propose NOLLAND, « A Fresh Look at Acts 15:10 », p. 112-113 : « Appended Note on the Translation of Acts 15.11 ».

138 Jacques DUPONT, « Un peuple d'entre les nations (Actes 15,14) », dans *New Testament Studies*, 31 (1985), p. 323.

croyons de façon à être sauvés ». Cette solution neuve et révolutionnaire proposée par Pierre sera, en fin de compte, décisive. Le reste du récit montrera que c'est cette solution qu'adoptera l'assemblée.

Réaction au discours et décision de l'assemblée (15,12-35)

Le discours de Pierre était précédé d'une grande discussion (15,7). Une fois qu'il a parlé, « toute la foule se tut et ils écoutaient Barnabé et Paul raconter combien de signes et de prodiges Dieu avait faits par eux parmi les gentils » (15,12)[139]. Barnabé et Paul racontent donc ce qu'ils avaient annoncé au v. 4 : « tout ce que Dieu avait fait avec eux ». Mais grâce à l'intervention de Pierre, cette fois les gens sont prêts à écouter. C'est le premier effet positif du discours.

Le silence provoqué par le discours de Pierre permet aussi à Jacques, qui fut d'abord nommé par Pierre en 12,17, de prendre la parole : « Hommes (mes) frères (ἄνδρες ἀδελφοί) , écoutez-moi » (15,13). Il utilise la même formule d'introduction que Pierre en 15,7[140]. Puis il déclare : « Syméon[141] a raconté comment d'abord Dieu a pris soin de

---

139 EPP, *The Theological Tendency of the Codex Bezae*, p. 83, signale que « The D-Text [...] is anxious here to make clear that the others approved Peter's words about the Gentile mission and has the additional passage, συνκατατεθεμένων (*sic*. Cette lecture est reprise par METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 379. Mais, selon les apparats critiques de UBSGNT^4 et de NESTLE-ALAND^{27}, D lit συνκατατιθεμένων) δὲ τῶν πρεσβυτέρων τοῖς ὑπὸ τοῦ Πέτρου εἰρημένοις, before ἐσείγησεν πᾶν τὸ πλῆθος ». Voir aussi ELLIS, « Codex Bezae at Acts 15 », p. 137-138.

140 Voir ci-dessus, p. 506, note 115. EPP, *The Theological Tendency of the Codex Bezae*, p. 104, signale que « the D-text employs the same basic formula for both speeches : ἀνέστη... Πέτρος καὶ εἶπεν, and ἀναστὰς Ἰάκωβος εἶπεν ».

141 Pour DIBELIUS, « The Apostolic Council », p. 96, « it is characteristic of James that he uses the Semitic form of Peter's name ». Pour Stanislas GIET , « L'assemblée apostolique et le décret de Jérusalem. Qui est Syméon? », dans *Recherches de science religieuse*, 39 (1951), p. 203-220, le Syméon dont il est ici question dans notre verset n'est pas Pierre mais le Syméon Niger d'Ac 13,1. Avec Jacques DUPONT, « ΛΑΟΣ ἘΞ ἘΘΝΩΝ (Act. XV.14) », dans *New Testament Studies*, 3 (1956-1957), p. 48, note 1, nous croyons que « Pour que cette hypothèse ait quelque vraisemblance, il faudrait qu'il soit possible d'abord que le rédacteur des Actes ait pu confondre les deux personnages ».

prendre parmi les gentils un peuple à son nom » (15,14)[142]. Il montre ensuite comment cet agir de Dieu s'accorde avec les Écritures (15,15-18)[143]. Il propose enfin « de ne pas tracasser ceux des gentils qui se convertissent à Dieu, mais de leur prescrire de s'abstenir des souillures des idoles et de la fornication et des (chairs) étouffées et du sang » (15,19-20).

Deux pistes d'interprétation nous semblent ici à éviter. D'abord, un regard trop rapide sur Ac 15,19-20 pourrait laisser croire au lecteur que Jacques propose ici une solution différente de celle de Pierre. Ce dernier était d'avis de n'imposer aucun joug sur le cou des disciples (15,10). Voilà que Jacques veut prescrire à « ceux des gentils qui se convertissent à Dieu » (15,19) » de s'abstenir de quatre choses. Il ne faut pas oublier cependant qu'il déclare d'abord le principe suivant : « moi, je suis d'avis de ne pas [les] tracasser » (15,19). Le but des prescriptions proposées par Jacques n'est donc pas de tracasser les gentils devenus croyants, de leur imposer quoi que ce soit, comme si le fait « de s'abstenir des souillures des idoles et de la fornication et des (chairs) étouffées et du sang » (15,20) assurait le salut. C'est toujours « la grâce du Seigneur Jésus » (15,11) qui sauve. Le but des prescriptions d'Ac 15,20 semble plutôt de permettre la communion de table entre chrétiens issus de la gentilité et chrétiens issus du judaïsme. « D'ordre avant tout rituel, elles paraissent bien avoir pour but d'éviter que les chrétiens incirconcis soient pour les frères juifs une source de *souillure* en particulier lors des repas communs [...] »[144] :

---

142 Voir DUPONT, « ΛΑΟΣ ἘΞ ἘΘΝΩΝ (Act. XV.14) », p. 47-50 ; Nils Alstrup DAHL, « A People for His Name (Acts XV.14) », dans *New Testament Studies*, 4 (1957/1958), p. 319-327 ; DUPONT, « Un peuple d'entre les nations », p. 321-335.

143 Voir Michael A. BRAUN, « James' Use of Amos at the Jerusalem Council : Steps Toward a Possible Solution of the Textual and Theological Problems », dans *Journal of the Evangelical Theological Society*, 20 (1977), p. 113-121; Walter Christian KAISER Jr., « The Davidic Promise and the Inclusion of the Gentiles (Amos 9:9-15 and Acts 15,13-18) : A Test Passage for Theological Systems », dans *Journal of the Evangelical Theological Society*, 20 (1977), p. 97-111; Earl RICHARD, « The Creative Use of Amos by the Author of Acts », dans *Novum Testamentum*, 24 (1982), p. 37-53, surtout p. 44-52 : « Acts xv 16-17 = Amos ix 11-12 ».

144 Note t du NT édition intégrale de la *TOB*, p. 403. Notons cependant que pour Charles PERROT, « Les décisions de l'Assemblée de Jérusalem », dans *Recherches de science religieuse*, 69 (1981), p. 199, « le choix étonnant de ces quatre interdits appelle une explication qui dépasse le seul problème des rapports de commensalité, sans néanmoins l'exclure entièrement [...] ». Faisant remarquer que « dans le monde hellénistique la question de la reconnaissance juridique était essentielle pour qu'un

> As Conzelmann recognizes (*Acts*, 118), James's intention is not "to retain the Law as valid, not even symbolically or 'in principle.' " Rather, it enables Jewish Christians to have contact with Gentile Christians. James's regulations seek only a *modus vivendi* of Gentile among Jewish Christians and imply no salvific purpose in them[145].

Comme Pierre, Jacques est donc d'avis de ne pas imposer aux chrétiens issus de la gentilité la circoncision et l'observance de la loi de Moïse. Il ne partage pas l'avis des frères « descendus de Judée » (5,1) ni celui de « certains de ceux du parti des Pharisiens qui avaient cru » (5,5). Pour Jacques, le salut n'est pas lié à la circoncision ou à l'observance de la Loi. Mais il importe tout de même d'assurer au sein de la communauté la communion de table entre Juifs et gentils devenus chrétiens.

Cet accord de base entre Pierre et Jacques est encore mis en lumière par le fait qu'au chapitre 15 des Actes, les discours des deux hommes suivent *grosso modo* le même schéma. C'est ce que signale Jacques Dupont :

> Il vaut la peine d'observer que le discours de Pierre se divise en deux parties. Il est d'abord question de ce que *Dieu* a fait *dès les jours anciens* en faveur des Gentils [...]. En un second temps, Pierre invite ses *auditeurs* à s'interroger *maintenant* sur l'attitude à adopter à l'égard de ces gens-là (vv. 10-11). Le discours de Jacques [...] adopte exactement la même division. Il s'agit d'abord de ce que *Dieu* a fait *dès le début* en faveur des Gentils (v. 14) [...]. Jacques parle ensuite de la conséquence que cette initiative divine entraîne pour la conduite à suivre[146].

---

groupe ou une association de quelque importance puisse exister aux yeux du pouvoir » (p. 199), Perrot signale qu'« avant l'Assemblée de Jérusalem [...], nous sommes à une époque où le groupe chrétien n'est pas encore reconnu socialement [...] » (p. 200). C'est pourquoi il conclut que « les "nécessités" tirées de l'Écriture dont parle Ac 15,20.28-29, ne sont pas à proprement parler des commandements : ils définissent un statut canonique, ouvrant aux helléno-chrétiens la possibilité d'exister socialement » (p. 207). Pour Perrot, les décrets accordent « aux "craignant Dieu" un statut analogue à celui des étrangers assimilés dont parle le Lv 17-18 ; d'où ces décrets, dans la ligne du discours de Jacques pour dire la constitution d'un peuple assimilé, différent et second par rapport à l'Israël chrétien » (p. 195).

145 FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 556-557.

146 DUPONT, « Un peuple d'entre les nations », p. 323. Voir PANIMOLLE, *Il discorso di Pietro II*, p. 11-12 : « I parallelismi tra le due parti del discorso di Pietro al "concilio" ».

Ceci étant dit, il faut se garder d'une autre piste d'interprétation qui empêcherait le lecteur de saisir l'importance et l'originalité de l'intervention de Jacques. Ce dernier apporte une contribution unique au débat en cours. En effet, en 15,15-18, Jacques montre que les événements vécus par Syméon chez les gentils s'accordent avec les paroles des prophètes. C'est à Jacques que revient le crédit de signaler que la solution proposée par Pierre accomplit les Écritures. En Ac 1, Pierre avait interprété la mort de Judas en citant le Ps 69,26 et il avait proposé que Judas soit remplacé en citant le Ps 109,8. Mais il n'avait pas fait de lien avec l'Écriture dans son intervention du chapitre 15. Grâce à l'intervention de Jacques, la continuité avec les Écritures juives n'est pas brisée. L'apport de Jacques dans le débat joue ainsi, narrativement, un rôle important dans la prise de décision.

Ainsi, il importe de ne pas opposer la position de Jacques à celle de Pierre. Mais il importe tout autant de ne pas diminuer l'importance de Jacques lors de l'assemblée de Jérusalem. L'intervention de ce dernier vient souligner l'autorité de Pierre. Mais elle invite aussi à bien situer cette autorité. Déjà en analysant Ac 11,1-18, nous avions noté avec Dupont[147] que Pierre ne faisait pas appel à son autorité personnelle ni au devoir d'obéissance pour imposer ses vues. Ici encore, il n'impose pas son point de vue. Il présente à l'assemblée les mêmes événements qu'il avait rapportés à l'église de Jérusalem en 11,1-18. Déjà alors, Pierre faisait plus que rapporter simplement les faits, il les interprétait. Son discours d'Ac 15 montre bien que la nouvelle crise qui secoue l'Église lui a permis de poursuivre sa réflexion et d'interpréter plus à fond les événements de Césarée en en tirant une leçon théologique : « (c'est) par la grâce du Seigneur Jésus que nous croyons de façon à être sauvés » (15,11). « Peter's interpretation of the Cornelius episode in 15:7-11 considerably strengthens the emphasis on faith »[148]. C'est cette interprétation plus poussée de l'agir de Dieu qu'il propose maintenant à l'assemblée. Et c'est Jacques qui

147 Voir ci-dessus, chapitre 6, p. 462, note 224.
148 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 185.

montre le lien entre cette conclusion et les Écritures. Jacques a donc, lui aussi, une certaine autorité. Mais il ne faut pas oublier que la communauté a elle aussi son mot à dire. Le texte des Actes ne dit pas avec précision qui sont les auteurs de la décision de l'assemblée. S'agit-il des apôtres et des anciens seulement ou bien de toute la communauté ? Quoi qu'il en soit, le texte insiste sur l'accord de toute l'église avec la décision prise (v. 22). Comme le signale Tannehill :

> Peter and James play an important role in the decision, but the scene gives the impression that their authority is informal–resting on the respect they have gained and lasting as long as they can persuade their fellow apostles and elders, and the assembly as a whole, to follow[149].

Comme le reste du récit ne mentionne pas Pierre, nous arrêtons ici notre analyse. Quand il entend Jacques parler du discours de Syméon en 15,14, le lecteur est témoin de la dernière mention du personnage de Pierre dans les Actes. Le v. 22 précise qu'« il parut bon aux apôtres [et donc, implicitement, à Pierre] et aux anciens avec toute l'église d'envoyer des hommes choisis par eux à Antioche avec Paul et Barnabé ». De plus, le v. 23 précise l'identité des mandataires et des destinataires de la lettre envoyée par l'assemblée de Jérusalem : « Les apôtres [dont Pierre], et les Anciens, frères, aux frères d'Antioche et de Syrie et de Cilicie, ceux d'entre les gentils, salut ». Les apôtres seront encore nommés une dernière fois dans les Actes en 16,4. C'est alors que Paul, Silas et Timothée, « comme ils traversaient les villes, [...] leur transmettaient d'observer les décrets arrêtés par *les apôtres* et les anciens qui (sont) à Jérusalem ».

Évolution de la figure de Pierre en Ac 15

Comment ce dernier épisode de l'œuvre de Luc où Pierre agit en tant que protagoniste fait-il évoluer son personnage? Nous retenons quatre points importants.

---

149 TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts, Volume Two*, p. 183-184.

Il faut d'abord remarquer que la configuration de la personne de Pierre à son maître se poursuit. Dans ses autres discours, Pierre faisait référence à la vie de Jésus en y soulignant l'action de Dieu. Ainsi, dans son discours de la Pentecôte, il parlait de « Jésus le Nazôréen, homme accrédité *par Dieu* auprès de vous par les miracles et les prodiges et les signes *que Dieu a faits grâce à lui* au milieu de vous » (Ac 2,22 ; voir 3,26). Ici il présente Dieu comme celui qui était véritablement à l'œuvre à travers sa propre parole : « Dieu parmi vous a fait choix pour que, par ma bouche, les gentils entendent la parole de l'évangile et croient » (15,7). Au soir de Pâques et pendant les quarante jours qui avaient suivi, le discours de Jésus ressuscité ne s'était pas limité à un rappel du passé. En Lc 24,45-49 et en Ac 1,8, Jésus avait placé les apôtres et les disciples devant la mission de témoignage qui les attendait, un témoignage destiné « à toutes les nations à commencer par Jérusalem » (Lc 24,47), un témoignage qui doit être mené « jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1,8). De la même manière, le dernier discours de Pierre ne se cantonne pas dans le passé. En invitant ses interlocuteurs à ne pas tenter Dieu en imposant un joug aux disciples (15,10) et en énonçant très clairement que « (c'est) par la grâce du Seigneur Jésus que nous croyons de façon à être sauvés » (15,11), Pierre permet de relancer le témoignage dont Paul sera désormais le héraut. Le dernier discours de Pierre dans l'œuvre de Luc permet donc un certain rapprochement entre Jésus et Pierre. Comme Jésus ressuscité, Pierre rappelle ce que Dieu a accompli, il fait référence à son activité apostolique de témoin, non pour revenir sur le passé mais pour relancer la mission de l'Église. C'est là le premier point à souligner dans l'évolution de la figure de Pierre en Ac 15.

Le second point à souligner nous semble être la manifestation de l'autorité de Pierre. L'arrivée des hommes de la Judée à Antioche avait provoqué « agitation et vive discussion de Paul et Barnabé contre eux » (15,2). Les premières délibérations des apôtres et des anciens avaient abouti au même résultat, « une grande discussion s'étant produite » (15,7).

C'est l'intervention de Pierre qui apporte le calme qui permet d'amener une discussion saine de laquelle sortira la solution au problème[150]. Le silence qui suit son discours au v. 12 permet d'écouter « Barnabé et Paul raconter combien de signes et de prodiges Dieu avait faits par eux parmi les gentils » (15,12). Il permet aussi à Jacques de prendre la parole. Dès l'ouverture de son discours au v. 14, Jacques manifeste son approbation de ce qu'a déclaré Pierre. C'est donc dire que c'est Pierre qui a donné l'argument décisif dont découlera la décision prise par l'assemblée de n'imposer ni la circoncision ni l'observance de la Loi aux gentils qui croient au Christ. En même temps, Jacques fait lui aussi preuve d'autorité. C'est lui et non Pierre qui lit la situation présente à la lumière des Écritures. De sorte que l'effet de l'intervention de Jacques est double. D'une part, Jacques confirme l'autorité de Pierre. D'autre part, son intervention invite à ne pas absolutiser l'autorité de Pierre. D'autant plus que l'autorité de Pierre et l'autorité de Jacques sont liées à l'accord de l'église qui, elle aussi, exerce ici une forme d'autorité.

Troisièmement, il nous semble que Pierre apparaît à nouveau ici comme figure-type de ceux qui sont responsables dans l'Église. Déjà dans le récit d'Ac 15, Jacques et les anciens occupent avec Pierre et les apôtres une place importante dans l'église de Jérusalem. Or, comme l'a signalé Dupont[151], le discours de Jacques (v. 13-21) suit à peu près le même schéma que celui de Pierre (v. 7-11). Les deux discours se distinguent du fait que Jacques fait référence aux Écritures, plus précisément aux « paroles des prophètes » (v. 15) alors que Pierre ne le fait pas. Mais même cette distinction rappelle la figure de Pierre. En citant les Écritures pour interpréter les événements et proposer une solution, Jacques n'agit-il pas comme Pierre l'a fait au moment d'expliquer la mort de Judas et de lui choisir un

---

150 En cela, Pierre continue de ressembler à son maître. Lors de l'apparition du soir de Pâques, le narrateur avait précisé à propos des témoins de cette apparition qu'ils étaient « stupéfaits et saisis de peur, [parce qu']ils pensaient voir un esprit » (Lc 24,37). Mais après que Jésus ressuscité eut mangé devant eux, après qu'il leur eut parlé et après qu'il eut été emporté au ciel en les bénissant, eux « s'en retournèrent à Jérusalem *en grande joie* » (Lc 24,52).

151 Voir ci-dessus, p. 516, note 146.

successeur[152] ? Dans les deux cas, Pierre et Jacques imitent le Christ qui, après la résurrection, expliquait aux disciples les Écritures. En présentant Pierre comme figure-type de ceux qui ont une responsabilité dans l'Église, le récit d'Ac 15 vient donc rappeler l'essentiel d'une telle responsabilité. Il faut que les responsables agissent le plus possible à la manière de Jésus. Il faut aussi que l'autorité dont ils font preuve soit davantage une autorité qui propose qu'une autorité qui impose. C'est l'Église entière qui est chargée du discernement, guidée par la parole des responsables.

Enfin, la conclusion théologique à laquelle arrive Pierre dans son discours a valeur permanente pour l'Église. Son intervention à l'assemblée de Jérusalem ne cesse d'inviter l'Église de tous les temps à vivre en s'appuyant sur la grâce du Seigneur Jésus sans imposer de fardeau indu.

Comme l'analyse d'Ac 15 marquait la dernière étape de notre lecture des textes lucaniens où apparaissait Pierre, il ne nous reste qu'à faire un effort de synthèse avant de conclure. C'est à cet essai de synthèse que sera consacré notre huitième et dernier chapitre.

---

152 Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 288-296.

Chapitre 8

Essai de synthèse

Après avoir lu et analysé tous les épisodes lucaniens où il est question de Pierre, il importe de faire le point sur l'évolution de la figure de ce personnage dans l'intrigue unifiante de l'œuvre de Luc. Pour ce faire, nous commencerons par préciser la manière dont la critique narrative évalue les personnages. Ce bref retour sur la méthode nous permettra d'avoir les outils nécessaires pour opérer une synthèse des observations faites sur la figure de Pierre tout au long du parcours qui s'achève. Comme la théologie lucanienne « is intricately and irreversibly bound up with the story he [the narrator] tells and cannot be separated from it »[1], nous chercherons, dans la conclusion de notre travail, à tirer de cet exercice de synthèse quelques conséquences théologiques pour aujourd'hui.

A. La critique narrative et l'évaluation des personnages

Protagonistes, repoussoirs et figurants

Un des concepts opératoires de la critique narrative est la gestion des personnages. En présentant ce concept au chapitre 1[2], nous avons précisé que le degré d'importance qu'ont les personnages dans l'intrigue du récit fait d'eux soit des héros (aussi appelés protagonistes), soit des « repoussoirs » *(foils)* appelés aussi « ficelles » dont la fonction est de faire ressortir les traits des autres personnages, soit des agents (des figurants) qui sont simplement au service du développement de l'intrigue. C'est un premier type de classification des personnages. On peut déjà dire de Pierre qu'il joue un rôle différent dans l'évangile de Luc et dans les Actes des apôtres. Au niveau de l'intrigue unifiante de la première moitié des Actes, Pierre est un protagoniste, c'est-à-dire un personnage « jouant

---

1 GAVENTA, « Toward a Theology of Acts », p. 150. Voir ci-dessus, p. 80, note 282.

2 Voir ci-dessus, p. 72-73.

un rôle important dans le développement de l'intrigue »[3] : c'est lui qui, parmi les acteurs humains, domine la scène. Mais dans l'évangile de Luc, le principal protagoniste demeure Jésus. Ce n'est que de manière épisodique que Pierre est l'un des protagonistes, la plupart du temps en interaction avec Jésus, protagoniste principal.

Personnages plats, personnages ronds et personnages blocs

Il n'est pas toujours facile ou utile de distinguer entre protagoniste, repoussoir et agent :

> Le précédent type de classification, attaché au degré de présence d'un personnage, reste délicat à manipuler (l'intensité de la présence est-il un critère quantitatif ou qualitatif ?). Si l'on privilégie les traits qui caractérisent le personnage, on est en mesure d'objectiver la consistance narrative, ce qui permet d'obtenir un diagnostic plus fin[4].

C'est pourquoi la critique narrative fait un autre type de distinction entre les personnages en se basant sur les traits de caractère. Un personnage qui montre de nombreux traits de caractère est un personnage « plein » *(round)*, tandis qu'un personnage chez qui on ne constate qu'un trait de caractère est appelé « plat » *(flat)*[5]. Bourquin et Marguerat signalent qu'il existe une variante : « le *personnage bloc*, qui conserve un rôle invariable tout au long du récit ou du macro-récit »[6].

Les personnages dans la narration biblique

Comme le signale avec justesse Mark Allan Powell, « Jesus' disciples [dont Pierre ...] are the best example of round characters in Luke. They can be "humble" (5:8), "self-denying" (5:11), and "loyal" (22:28), but they can also be "arrogant" (22:33), "status-

---

3 BOURQUIN - MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, p. 78.

4 BOURQUIN - MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, p. 78.

5 Voir ci-dessus, p. 72. Cette distinction provient de Edward Morgan FORSTER, *Aspects of the Novel*, New York, Harcourt - Brace - Jovanovich, 1927, p. 103-118 ; en traduction française : *Aspects du roman* (Les derniers mots), Paris, Bourgois, p. 77-87.

6 BOURQUIN - MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, p. 78. Voir Meyer Howard ABRAMS, *A Glossary of Literary Terms*, New York, Holt Rinehart & Winston, 1981[4], p. 185.

conscious" (22:24) and "cowardly" (22:54-62) »[7]. À cet égard, Bourquin et Marguerat parlent des disciples dans l'évangile comme de personnages qui ne jouissent d'aucune autonomie dans le récit :

> Leurs faits et gestes sont entièrement déterminés par Jésus qui les appelle, qui crée avec eux un lien communautaire étroit, qui leur confie un mandat, leur accorde son assistance, les met à part pour une mission, les enseigne, les choisit commes ses proches, les blâme, leur dévoile l'avenir, les console. Les disciples suivent Jésus, exécutent ses ordres, confessent son identité (sans toujours percevoir ce qu'elle signifie), l'interrogent, éprouvent à son égard crainte et étonnement ; ils finissent par le laisser seul, même par le renier[8].

De même dans les Actes, Pierre, bien qu'il soit une des figures centrales du récit, n'agit pas de manière autonome. Il agit toujours en rapport avec Dieu et avec l'Esprit qui sont, plus que lui, figures centrales du récit. Preuve en est qu'après l'intervention de Pierre en Ac 15, le récit se poursuit sans lui pendant treize chapitres.

L'absence d'autonomie des personnages est une des particularités de la narration biblique : « le personnage n'existe pas en lui-même, mais dans son rapport avec la figure centrale du récit »[9], Dieu ou Jésus. La raison d'être de cette absence d'autonomie est la volonté des narrateurs bibliques de mettre en lumière le lien des personnages avec Jésus et/ou avec Dieu. Ainsi, les personnages dans le récit ouvrent chez le lecteur un espace d'identification.

Interaction lecteur-personnages

En effet, lorsqu'il déploie ainsi un réseau de personnages et les relations qu'ils exercent entre eux, le narrateur invite le lecteur à prendre position envers les personnages, à éprouver pour eux de l'empathie, de la sympathie ou de l'antipathie. Il importe ici de rappeler que le

---

7 POWELL, *What is Narrative Criticism ?*, p. 55.
8 BOURQUIN - MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, p. 83-84.
9 BOURQUIN - MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, p. 83.

but de la critique narrative est de lire le texte comme le ferait le lecteur implicite[10]. Le lecteur n'est donc pas totalement libre de se situer à l'endroit d'un personnage. Car « le narrateur tente d'induire, dans son sens, cette interaction qui ne manquera pas de se produire entre le lecteur et le réseau des personnages »[11].

Adopter le point de vue évaluatif du narrateur

Lire comme le lecteur implicite signifie donc accepter le point de vue évaluatif du narrateur, c'est-à-dire son système de valeurs et sa vision du monde. Cela ne se limite pas à l'évaluation des personnages. « Plus fondamentalement, ce concept [de point de vue évaluatif] traduit l'idée que le jugement du narrateur est constamment présent dans le texte, qu'il s'agisse de la présentation des personnages, du monde, des choses ou des idées »[12]. C'est pourquoi, comme nous l'avons déjà dit, Boris Uspensky distingue cinq niveaux de point de vue dans un récit : idéologique, phraséologique, spatial, temporel et psychologique[13]. Le niveau psychologique dont parle Uspensky a trait à la présentation des personnages. C'est donc dire que le point de vue évaluatif du narrateur a un rapport direct avec la manière dont le lecteur implicite évaluera ceux-ci.

Dire et montrer (telling and showing)

Pour communiquer son point de vue évaluatif des personnages au lecteur, le narrateur dispose de deux modes d'exposition : dire *(telling)* ou montrer *(showing)*.

> The *telling* point of view draws attention to the narrator ; the readers are aware of his or her presence as the one telling the narrative. In biblical narrative, obtrusive telling points of view are much less common than unobtrusive

---

10 Voir ci-dessus, p. 70, note 235.
11 BOURQUIN - MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, p. 87.
12 BOURQUIN - MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, p. 88.
13 USPENSKY, *A Poetics of Composition.* Voir ci-dessus, p. 99, note 50 ; p. 209, note 22.

> *showing* points of view, where the readers are usually conscious only of the events in the story, not of who is telling the story[14].

Quand il décide de dire quelque chose à propos d'un personnage (ou de tout autre chose), le narrateur peut procéder de trois manières ou, pour parler plus techniquement, il peut adopter trois types de focalisation[15]. Quand il adopte une focalisation interne, le narrateur révèle au lecteur la pensée du personnage[16]. Dans le cas d'une focalisation externe, « le narrateur livre ce que tout le monde pourrait observer ; il n'en dit pas plus que ce qu'aperçoivent les personnages de l'histoire racontée »[17]. Dans le cas d'une focalisation zéro, « the narrator says more than what any of the characters can know »[18]. « Le narrateur dispose d'une information qui dépasse le cadre temporel de la scène »[19].

Mais, comme l'indique Mark Allan Powell,

> in the Gospels [...] the preferred method of characterization seems to be the technique of *showing*. [... This technique] is less precise than that of telling but it is usually more interesting. The reader must work harder collecting data from various sources and evaluating it in order to find the implied author's view of characters. One must consider the reliability of the character whose point of view is presented. [...] The technique of showing also compels the reader to compare and evaluate different kinds of evidence[20].

En reprenant les conclusions auxquelles nous en sommes arrivés au terme de l'analyse de chacun des épisodes lucaniens où apparaît Pierre, il nous faudra donc être attentifs à ce que le narrateur lucanien dit de Pierre mais surtout à ce qu'il montre de Pierre. Quel effet veut-il

---

14 William S. KURZ, « Narrative Approaches to Luke-Acts », dans *Biblica*, 68 (1987), p. 204.

15 Voir ci-dessus, p. 73.

16 Pour un exemple de ce type de focalisation, voir Lc 5,9-10a, dont nous avons parlé ci-dessus aux p. 101-102.

17 BOURQUIN - MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, p. 94.

18 SKA, *« Our Fathers Have Told Us »*, p. 67.

19 BOURQUIN - MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, p. 94. Deux exemples peuvent être donnés à partir des textes que nous avons analysés. En Ac 3,2, le narrateur précise à propos de l'infirme : « on [le] plaçait chaque jour à la porte du Temple, dite La Belle ». En 12,5, il signale que « une prière était faite intensément par l'église pour lui [Pierre] ».

20 POWELL, *What is Narrative Criticism ?*, p. 52-53.

produire chez le lecteur qui se retrouve en face de Pierre : l'empathie, la sympathie ou bien l'antipathie ? Quels sont les traits principaux qui caractérisent le personnage rond qu'est Pierre ? Telles sont les questions qui nous guideront dans cet essai de synthèse.

B. Pierre dans l'évangile de Luc

De la guérison de la belle-mère de Simon jusqu'au choix des Douze

Notre analyse des textes de l'évangile de Luc confirme ce que signalaient Powell et Kurz à propos de la tendance des narrateurs bibliques à utiliser le montrer *(showing)* plutôt que le dire *(telling)* pour présenter un personnage à leur lecteur[21]. Le narrateur lucanien commence par dire que Jésus « entra dans la maison de Simon [... dont] la belle-mère [...] était en proie à une forte fièvre » (4,38). Ce premier dire insiste sur la condition sociale du personnage : il a une maison et une famille. Le second dire du narrateur à propos de Simon précise encore la condition sociale du futur Pierre : c'est un pêcheur (5,2) qui a des associés (5,7.10). Mais, à travers ce que nous montre le narrateur lucanien *(showing)*, tout cela change assez tôt puisque, dès 5,11, Simon et ses compagnons « laissant tout [...] suivirent » Jésus, ce qui marque une rupture radicale avec la condition sociale dont ils jouissaient jusque-là[22].

Dans les deux premiers épisodes de l'évangile de Luc où Simon, le futur Pierre, est présent, le narrateur est plus éloquent dans ce qu'il montre *(showing)* que dans ce qu'il dit *(telling)*. Bien qu'en 4,38-39 Simon ne soit que figurant, sa maison est mise en parallèle d'opposition avec la synagogue, ce qui laisse présager un rassemblement autour de Pierre de ceux parmi les Juifs qui croiront en Jésus. Dans l'épisode de la pêche miraculeuse (5,1-11), Pierre est un des deux protagonistes, l'autre étant Jésus lui-même. Or, notre analyse de cet

---

21 Voir ci-dessus, chapitre 8, p. 525-526, note 14 et p. 526, note 20.
22 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 231-232.

épisode a montré que, par ses interventions sur le point de vue d'ordre psychologique, le narrateur invite son lecteur à s'identifier avec Pierre et ses compagnons[23], à être en sympathie avec Pierre. De plus, l'alternance entre le singulier et le pluriel qui marque cet épisode[24] indique bien que, déjà en début d'intrigue, Simon agit comme personnage représentant un groupe. En l'invitant à entrer en sympathie avec Simon, le narrateur veut motiver son lecteur à faire partie de ce groupe, à vivre la même expérience que lui et à faire le même choix que lui : suivre Jésus.

L'expérience de Simon sur sa barque rappelle celle de sa belle-mère dans sa maison[25]. Le récit de la pêche miraculeuse montre au lecteur que l'écoute de la parole de Dieu et le fait de collaborer un tant soit peu à son annonce permet de se rapprocher de Jésus sur un plan horizontal. Paradoxalement, ce rapprochement fait prendre conscience d'une autre distance, verticale celle-là, qui sépare Jésus de celui dont il se fait proche[26]. C'est l'appel personnel de Jésus qui supprime cette distance[27] et qui permet de tout laisser pour le suivre. Les ressemblances entre l'appel de Pierre et celui de Lévi[28] montrent bien que l'expérience de Pierre et de ses compagnons dans cet épisode joue le rôle de paradigme du commencement du cheminement de qui entreprend d'être disciple de Jésus.

Il y a un autre aspect de la figure de Pierre que le narrateur montre au lecteur dans ce récit. Pierre y reçoit la charge de capturer des hommes pour leur rendre la vie. C'est une mission qui nécessitera des collaborateurs, tout comme la pêche qui la représente symboliquement. Mais c'est aussi une mission qui est confiée à Pierre personnellement. De

---

23 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 99-101.
24 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 104-105.
25 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 96.
26 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 108 à propos des liens entre Lc 5,1-11 et l'épisode du centurion de Capharnaüm en 7,1-10.
27 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 110 à propos des liens entre Lc 5,1-11 et l'épisode de Zachée en 19,1-10.
28 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 122-123.

sorte que le lecteur se retrouve devant un dilemme. Cette mission est-elle confiée à Pierre *et* à ses associés? Si tel est le cas, elle peut être vue comme une mission d'Église et Pierre serait la figure-type des disciples que le maître choisit pour leur confier une mission. Mais il se peut aussi que cette mission ne soit confiée qu'au seul Pierre. Elle deviendrait alors une mission qui lui est propre et qu'aucun autre disciple ne peut accomplir. Seule la mise en œuvre de ce mandat dans la trame de Luc-Actes permettra au lecteur de résoudre ce dilemme.

Notre analyse des textes qui séparent l'épisode la pêche miraculeuse de celui du choix des Douze a révélé la présence d'une structure concentrique comptant sept scènes[29]. Au centre de cette structure, le narrateur a placé une confrontation entre Jésus et les pharisiens au sujet de l'agir des disciples (5,27-39)[30]. La mise en récit de ces épisodes par le narrateur montre au lecteur que les disciples seront configurés à la personne de leur maître dans ses souffrances. Mais elle montre aussi au lecteur, invité lui-même à se joindre au groupe des disciples, que le maître prend la défense des siens quand ils sont attaqués.

La mise en lumière de la structure concentrique de 5,1-6,19 nous a aussi permis de relever les correspondances entre l'épisode de la vocation de Pierre (5,1-11) et celui du choix des Douze (6,12-19)[31]. Non seulement le récit du choix des apôtres joue sur la même dimension symbolique que celui de la pêche miraculeuse (profondeur et hauteur), mais il vient confirmer que le narrateur veut présenter Pierre à son lecteur comme figure-type du disciple choisi pour une mission particulière. En appelant douze de ses disciples et en leur donnant un nouveau nom, Jésus inaugure un nouveau peuple choisi[32]. En racontant cet événement, le narrateur lucanien établit un parallèle évident entre l'ensemble des apôtres et Pierre[33]. D'où

---

29 Cette structure a été proposée par THEOBALD. Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 120-122.
30 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 124-126.
31 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 126-127.
32 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 132-135.
33 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 135-136.

l'importance de ce dernier au sein de ce groupe, une importance qui ne doit pas nous faire oublier que Pierre continue d'être disciple[34]. Rappelons-le, il ne faudra jamais considérer Pierre ou les Douze sans penser aussi au reste des disciples, sans lesquels leur fonction devient inutile.

Entre deux sommets : du choix des apôtres jusqu'à la manifestation de la gloire de Jésus

Dans la trame de Lc, la dernière partie du ministère de Jésus en Galilée se situe entre deux excursions en montagne : 6,12-19 où Jésus choisit les apôtres et 9,28-50 où sa gloire est manifestée à Pierre, Jean et Jacques[35]. Entre ces deux sommets où, chaque fois, Pierre est mentionné, le lecteur voit ce dernier intervenir dans deux autres péricopes: celle de la guérison d'une femme et de la résurrection de la fille de Jaïre (8,40-56) et celle de la reconnaissance de Jésus par Pierre (9,18-21).

Le premier de ces deux récits est constitué en fait de deux épisodes dont l'un est enchâssé dans l'autre[36]. Une lecture rapide de Lc 8,40-56 pourrait laisser croire que Pierre y est à peine plus qu'un figurant. Son rôle se limite à répondre à une question de Jésus (v. 45) et à accompagner ce dernier avec Jean et Jacques dans la maison de Jaïre (v. 51). Mais notre analyse a montré qu'une étude plus serrée de ce récit permet d'éclairer la progression de la figure de Pierre dans la trame du troisième évangile[37]. Le parallélisme établi par le narrateur entre Jaïre et cette femme anonyme place le lecteur devant un contraste frappant[38]. Dans le cas de la femme, la guérison permet une annonce publique de ce qui s'est produit et fait passer le lecteur du registre de la santé à celui du salut. Chez Jaïre, au contraire, on s'enferme dans le silence et on en reste au niveau de la guérison physique et de la stupeur.

---

34 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 131-132.
35 Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 141-144.
36 Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 147.
37 Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 147-149.
38 Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 149-156.

Or, subtilement, le narrateur rapproche la figure de Pierre de celle de Jaïre[39]. Ces deux épisodes enchâssés l'un dans l'autre marquent donc un recul de Pierre sur le terrain de la foi.

Faut-il en conclure qu'après avoir invité le lecteur à entrer en sympathie avec le personnage de Pierre, après avoir présenté son cheminement comme un paradigme du devenir disciple, après avoir fait de lui une figure-type des disciples appelés à une mission, le narrateur fait maintenant volte-face et invite le lecteur à voir en Pierre un personnage antipathique ? Nous ne le croyons pas et cela pour deux raisons. D'abord, Pierre n'agit pas ici comme représentant d'un groupe. Au contraire, il se distingue du groupe en prenant la parole pour suggérer une explication au moment où tous se défendaient d'avoir touché à Jésus. Le fait qu'il soit le seul avec Jean et Jacques à entrer chez Jaïre avec Jésus le distingue encore davantage. Ensuite, la subtilité même avec laquelle le narrateur rapproche Pierre de Jaïre montre bien que le but poursuivi n'est pas de faire passer le lecteur de la sympathie à l'antipathie. Le lecteur est plutôt invité à reconnaître son propre cheminement dans les hauts et les bas de la foi de Pierre. Loin de provoquer l'antipathie, les deux épisodes de Lc 8 viseraient plutôt à augmenter la sympathie du lecteur, ou tout au moins à provoquer son empathie envers Pierre.

En continuant à parcourir l'intrigue du troisième évangile, on constate que le récit de la fin du ministère de Jésus en Galilée y est commandé narrativement par la question que pose Hérode en 9,9 : « qui est donc celui-ci dont j'entends dire de telles choses ? ». Le narrateur présentera deux réponses autorisées à cette question : l'une humaine, celle de Pierre en 9,20, et l'autre divine, celle de la voix venue du ciel en 9,35. Mais avant de présenter ces réponses à son lecteur, le narrateur raconte la multiplication des pains et des poissons (9,10-17), récit où la foi des Douze apparaît sous un jour moins favorable[40]. Il semble ainsi préparer le

---

39 Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 157-159.
40 Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 161-164.

terrain, avertir son lecteur que la réponse que fournira Pierre à la question de l'identité de Jésus sera juste, mais limitée.

C'est ce à quoi conduit notre analyse de 9,18-22. Bien que la réponse de Pierre indique que, pour lui, Jésus est plus qu'un prophète et donc que sa foi dépasse celle des foules, il demeure difficile de déterminer avec précision la portée de son affirmation : Jésus est « le Christ de Dieu » (9,20). La réaction de Jésus à la réponse de Pierre indique que ce dernier ne comprendra vraiment la vérité qu'il vient de proclamer qu'après les événements de Pâques. Bien que la réponse de Pierre soit la meilleure fournie jusqu'ici par un homme à la question de l'identité de Jésus, ce n'est qu'après la passion, la mort et la résurrection de Jésus que Pierre et les disciples pourront entrer plus à fond dans ce mystère.

Ce verdict sur la confession de foi de Pierre en 9,20 semble d'ailleurs être confirmé par le narrateur lui-même dans le récit de la manifestation de la gloire de Jésus en 9,28-36. En analysant ces versets, nous avons précisé que le sommeil de Pierre, Jean, et Jacques en 9,32 pouvait difficilement être interprété de manière positive[41]. De plus, leur réveil au v. 32b, bien que positif, n'enlève rien à leur incompréhension du moment[42]. C'est ce qu'indique le commentaire du narrateur en 9,33 : Pierre avait alors parlé « ne sachant ce qu'il disait ». Plusieurs indices permettent de parler dans ce récit d'un nouveau recul de Pierre sur le terrain de la foi[43]. Au v. 35, la voix divine commande à Pierre, Jean et Jacques d'écouter Jésus. Cette injonction à écouter signale que le temps pour Pierre et ses compagnons de témoigner devant le peuple n'est pas encore venu. Il faut encore que croisse leur foi.

Entre les deux sommets que sont le choix des Douze (6,12-16) et la manifestation de la gloire de Jésus (9,28-36), le narrateur lucanien insiste donc davantage sur le recul de la foi de

41 Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 190.
42 Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 192.
43 Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 193-195.

Pierre. Sa confession de foi en 9,20 marque bien une étape positive importante, mais il ne s'agit que d'une étape. Le but de cette stratégie narrative ne semble pas de faire passer le lecteur de la sympathie à l'antipathie à l'égard de Pierre. Au contraire, reconnaissant chez Pierre ses propres hésitations dans son cheminement de foi, le lecteur est invité à se sentir encore plus proche de lui. Dans la difficulté qu'éprouvent Pierre et ses compagnons à accepter que la manifestation de la gloire de Jésus passe nécessairement par le mystère de Pâques, le lecteur peut voir sa propre difficulté à accueillir l'invitation de Jésus en 9,23 : « Si quelqu'un veut venir derrière moi, qu'il se renie lui-même et qu'il se charge de sa croix chaque jour et qu'il me suive ». Le fait que, malgré leurs reculs, Pierre et ses compagnons continuent à suivre Jésus devient pour le lecteur un incitatif à continuer à marcher lui aussi derrière le maître et à écouter le Fils élu de Dieu.

Pendant la montée à Jérusalem, deux interventions de Pierre

Dans la partie centrale de l'évangile de Luc (9,51-19,44)[44], la présence de Pierre se limite à deux interventions. Nous en avons conclu que, pendant la montée à Jérusalem, Pierre continue à observer l'injonction émise par la voix issue de la nuée : « écoutez-le » (9,35), mais que son silence presque total n'est pas synonyme d'absence[45].

Pierre brise d'abord son silence en 12,41. Après que Jésus eut invité ses disciples à la vigilance (v. 35-40), Pierre demande : « Seigneur, (est-ce) à nous (que) tu dis cette parabole ou aussi à tous ? ». En plus de témoigner du sérieux avec lequel Pierre s'est engagé dans le programme narratif proposé par la voix issue de la nuée en 9,35 (« écoutez-le »), sa question marque une remontée dans sa foi[46]. Mais il demeure possible que ce soit là une question intéressée[47]. Quoi qu'il en soit, la réponse du Seigneur à cette question (12,42-48) indique

---

44 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 204-207.
45 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 208.
46 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 210-211.
47 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 211-212.

bien que Pierre et le « nous » qu'il représente n'ont pas à chercher à prendre la place du maître de maison. Leur rôle en est un de service[48] et Jésus les invite à être fidèles et avisés plutôt qu'avisés et injustes[49]. La principale qualité pour exercer l'intendance demeure la fidélité[50]. S'ils se sont acquittés correctement de cette première tâche d'intendance, ils en recevront une autre lors du retour du maître[51]. Quant à l'identité de ce « nous » au nom duquel Pierre prend la parole, nous avons conclu que la réponse de Jésus concernait sûrement les Douze, mais aussi les éventuels responsables de la communauté chrétienne[52].

Cette question de Pierre et la réponse qu'y apporte Jésus viennent donc préciser que la mission de Pierre comporte deux pôles : un pôle missionnaire (capturer des hommes pour leur rendre la vie, 5,10) et un pôle pastoral (maintenir la vie des autres serviteurs, 12,41). Une troisième dimension de la mission de Pierre semble réservée pour la fin des temps : être établi sur tous les biens de son maître. Mais cette troisième dimension ne prendra forme que si l'intendant a su se montrer fidèle.

Il faudra que le lecteur de l'évangile de Luc attende près de six chapitres avant d'entendre à nouveau la voix de Pierre. Après le dialogue entre un notable et Jésus à propos de ce qu'il faut faire pour hériter de la vie éternelle (18,18-23), Jésus déclare : « Combien difficilement ceux qui ont des richesses pénétreront dans le royaume de Dieu! » (18,24), ce qui a pour effet de décourager ses auditeurs qui s'exclament : « Et qui peut être sauvé ? » (18,26). C'est alors que Pierre, comme il l'avait fait en 8,45, se démarque des autres et affirme : « Voici (que) nous, ayant quitté nos biens, nous te suivîmes » (18,28). Comme en 12,41, il parle au nom d'un « nous » qui, tout en invitant à distinguer deux groupes de disciples,

---

48 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 214-215.
49 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 215-218.
50 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 217.
51 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 215.
52 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 218-220.

demeure difficile à identifier avec précision[53]. Chose certaine, Pierre fait partie de ce groupe et, comme il a opté pour le point de vue idéologique de Jésus en ce qui a trait aux richesses, il est avec ses compagnons un modèle à suivre pour tous les disciples de Jésus. C'est pourquoi Jésus ajoute que ceux qui, comme Pierre et ses compagnons, ont tout quitté pour suivre Jésus, en plus de recevoir « de nombreuses fois autant en ce temps-ci » (18,30), recevront « dans le siècle à venir la vie éternelle » (18,30), cela même qu'avaient demandé le notable en 18,18 et, avant lui, un légiste en 10,25.

Les deux interventions de Pierre pendant la montée à Jérusalem ont donc pour effet de réhabiliter quelque peu le personnage. Entre le choix des Douze et la manifestation de la gloire de Jésus, nous avions noté un recul dans la foi de Pierre. Ici nous découvrons une sanction positive des choix de Pierre et de ses compagnons ainsi que l'ouverture d'une double perspective d'avenir pour eux. Jésus précise qu'ils auront une tâche d'intendance dans le temps d'absence du maître et que, s'ils ont bien rempli cette première tâche, à son retour le maître les « établira sur tous ses biens » (12,44). Parce qu'ils ont tout quitté pour le suivre, ce que tout disciple est invité à faire (voir 9,23-25), Jésus leur promet « de nombreuses fois autant en ce temps-ci, et dans le siècle à venir la vie éternelle ». En montrant *(showing)* Pierre intervenant à deux reprises dans la section médiane de l'évangile, le narrateur renforce son rôle paradigmatique tant pour tous les disciples que pour ceux qui, parmi eux, seront responsables d'Église. Mais avant d'entrer dans le service qui leur est promis pour le temps d'absence du maître, Pierre et ses compagnons devront être confrontés au mystère pascal, mystère qui leur demeure caché malgré les annonces répétées de Jésus (voir 18,31-34).

---

53 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 227-229.

Pierre à l'heure de la Passion

Les disciples (et donc Pierre) sont pratiquement absents du récit lucanien pendant le ministère de Jésus dans le temple de Jérusalem (19,45-21,38)[54]. Tel n'est pas le cas en Lc 22-23, dont l'action se déroule pendant le jour des Azymes. Ce n'est que pendant la partie nocturne de la fête (22,7-65) que le narrateur montre Pierre en action. Dans un premier temps, Jésus envoie Pierre et Jean préparer la Pâque (22,7-13), une tâche de service. Notre analyse a révélé que, par de fines allusions, le narrateur pense ici au service que Pierre et ses compagnons assumeront au lendemain de la résurrection[55].

Pendant le repas pascal, Jésus s'adresse exclusivement aux apôtres. Malgré la communion de table, ce dialogue marque le début d'une prise de distance entre ces derniers et Jésus[56]. En 22,31-34, il n'y a plus que deux partenaires de dialogue : Jésus et Pierre qui retrouve son nom de Simon au v. 31 mais qui, dès le v. 34, est de nouveau appelé Pierre. Ce dialogue apprend au lecteur que deux prières se sont affrontées devant Dieu : celle de Satan qui a réclamé de cribler les apôtres comme le froment (v. 31) et celle de Jésus qui a prié pour Pierre afin que sa foi ne cesse pas (v. 32). C'est grâce à cette prière de Jésus que la foi de Pierre se maintiendra durant le criblage de la passion et de la mort de son maître. Mais les ultimes bénéficiaires de la prière de Jésus sont les frères de Pierre : « Et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères » (v. 32).

Pierre se voit donc confier un nouveau mandat : en plus de capturer des hommes pour leur rendre la vie (5,10), il devra affermir ses frères. En analysant le premier mandat, nous n'avions pu déterminer avec précision s'il s'agissait d'une mission propre à Pierre ou bien

---

54 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 232-233.
55 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 235-240.
56 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 241-242.

d'une mission commune dont Pierre serait le missionnaire-type[57]. Ici, il s'agit clairement d'une mission qui n'est confiée qu'à Pierre. C'est d'ailleurs ce que confirmera la suite du récit[58].

Notons encore que le but de sa prière n'est pas de préserver ses disciples de l'épreuve, mais de les protéger pendant l'épreuve. Jésus annonce aussi une éventuelle conversion de Pierre : c'est une fois « revenu » qu'il affermira ses frères. Le dialogue entre Jésus et Pierre se termine sur les prétentions de ce dernier à suivre son maître jusqu'à la mort et sur l'annonce de son reniement prochain (v. 33-34). De notre analyse, nous avons conclu que le désir de Pierre de suivre Jésus jusqu'à la mort était sincère, mais que ce désir ne se réalisera pas dans l'aujourd'hui de la passion.

C'est d'ailleurs ce que confirme le prochain épisode où Pierre entre en scène. Après avoir montré les disciples « assoupis de tristesse » (22,45) sur le mont des Oliviers, la tristesse qui, dans le contexte social de l'époque, est vue comme un vice, le narrateur rapporte l'arrestation de Jésus à la suite de laquelle « Pierre [le] suivait (de) loin » (22,54) jusqu'à la maison du Grand Prêtre. Là, autour du feu, Pierre est au milieu de « ceux qui s'étaient portés contre » Jésus (22,52)[59]. Là, Pierre niera trois fois. Le reniement de Jésus par Pierre constitue aussi un reniement de son être avec Jésus[60], de son être disciple[61]. Aussitôt le troisième reniement formulé, « à l'instant, comme il parla encore un coq chanta » (22,60). Et c'est à ce moment que, « s'étant retourné, le Seigneur regarda Pierre » (22,61). Ce regard a pour effet de ressusciter la mémoire de Pierre. Au moment où Pierre « se souvint de la parole du Seigneur » (22,61), « sortant dehors, il pleura amèrement » (22,62). Notre analyse

---

57 Voir ci-dessus, p. 228-229.

58 Le seul autre personnage dont le narrateur précisera qu'il affermit des disciples sera Paul, mais il prend alors soin d'utiliser le verbe ἐπιστηρίζω plutôt que le verbe στηρίζω. Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 249, note 143.

59 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 257, surtout la note 168.

60 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 257.

61 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 259-260, surtout la note 179.

a montré que, sur le plan narratif, cette sortie de Pierre de chez le Grand Prêtre a trois effets positifs. D'abord, elle marque l'amorce du retour de Pierre annoncé par Jésus en 22,32. Ensuite, elle évite à Pierre de devenir complice des moqueries infligées (22,63-65) et du procès intenté à Jésus (22,66-71). Enfin, en sortant de la cour de la maison du Grand Prêtre, Pierre prend ses distances par rapport à l'institution juive qui est sur le point de conduire son maître à la mort.

Ainsi, malgré la gravité de ce que fait Pierre en reniant Jésus, le narrateur lucanien réussit à brosser de lui un portrait somme toute assez positif à l'heure de la passion, sans toutefois nier les limites du personnage. Avec Jean, Pierre est choisi pour préparer la Pâque de son maître. Bien qu'il ait été réclamé avec les autres apôtres par Satan pour être passé au crible, Pierre affirme vouloir suivre Jésus jusqu'à la mort. Son désir est sincère, mais il n'a pas en lui la force nécessaire pour être vainqueur de l'épreuve. Ce qui permettra à sa foi de ne pas cesser, c'est la prière de Jésus. Ce qui amorcera son retour, c'est le regard de Jésus qui ranime sa mémoire, l'empêche d'être complice de la mort de son maître et lui permet, pour la première fois, de prendre ses distances par rapport à l'institution juive.

Pierre à l'heure de la résurrection

Mais l'heure de la passion n'est que celle de l'amorce du retour de Pierre. Ce retour ne sera complété qu'une fois que Pierre aura rencontré Jésus ressuscité. C'est ce que viennent préciser les deux derniers épisodes de l'évangile de Luc où Pierre est présent. Avec les autres apôtres, Pierre, sans être nommé, commence par refuser de croire au témoignage des femmes revenues du tombeau (24,10-11) : ce qu'elles annonçaient était tellement inouï que ce n'était tout simplement pas croyable. Pierre se leva, il « courut (ἔδραμεν) au tombeau et, s'étant penché, il voit (*sic* : βλέπει) les bandelettes seules et il s'en retourna (ἀπῆλθεν) chez lui, étonné de ce qui était arrivé » (24,12). L'analyse de ce verset nous a fait conclure

que, pour Pierre, « partir vers lui-même » signifiait faire demi-tour et refaire à l'envers le chemin qui était le sien depuis qu'il avait tout abandonné pour suivre Jésus en 5,11[62]. De plus, le fait de s'étonner est souvent associé chez Luc à un manque de foi, à une incompréhension ou même à une hostilité à l'endroit de Jésus[63]. La course de Pierre au tombeau a ceci de positif qu'elle vient confirmer au lecteur la vérité d'une partie des dires des femmes : le corps de Jésus ne repose plus dans le tombeau.

Fait étonnant, le retour définitif de Pierre à la foi n'est pas raconté par le narrateur lucanien. Il se contente d'en montrer les effets. Au retour des disciples d'Emmaüs à Jérusalem, le lecteur s'attend à ce que ce soient d'abord eux qui racontent ce qui s'est passé sur la route et comment ils ont reconnu le Ressucité. Mais ce sont d'abord « les Onze et ceux (qui étaient) avec eux » qui annoncent à Cléophas et à son compagnon de route « que réellement le Seigneur s'est réveillé (des morts) et est apparu à Simon ! » (24,34). Le narrateur souligne ainsi la priorité du témoignage des apôtres sur celui des autres disciples. Par là, il indique aussi que Pierre entre dans l'accomplissement de sa mission d'affermir ses frères.

Il demeure tout de même qu'à première vue les deux derniers textes de Lc qui mentionnent Pierre semblent apporter bien peu par rapport à ce que laissaient espérer tous les textes analysés jusqu'ici. En outre, plus on avance dans le dernier chapitre de l'évangile de Luc, plus le rôle narratif de Pierre diminue. En faisant le rapprochement entre la résurrection et l'apparition du Ressuscité à Pierre, deux événements que le narrateur ne raconte pas[64], nous en sommes venus à la conclusion que la protophanie à Simon, que Luc est le seul évangéliste à rapporter, avait valeur d'origine : c'est sur le témoignage de Pierre et non sur l'expérience des disciples d'Emmaüs que repose la foi de tous les disciples, y

---

62 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 266-268.
63 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 269, surtout la note 206.
64 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 273.

compris les autres apôtres. Nous avons d'ailleurs vu dans ce témoignage qui fonde la foi pascale des disciples une première étape dans l'accomplissement du mandat d'affermir ses frères confié à Pierre par Jésus en 22,32. Cette première étape vient confirmer ce que nous affirmions alors, à savoir que cette mission est propre à Pierre. Son témoignage est présenté comme le premier qui fonde la foi pascale des disciples de tous les temps.

Tout cela vient donner une fondation solide au rôle que Pierre aura à jouer dans les Actes. La discrétion avec laquelle le narrateur parle de Pierre en Lc 24 indique aussi que, pour que soit raconté le plein accomplissement de la mission de Pierre, la modalité du personnage doit être changée. C'est à Simon que Jésus avait annoncé : « Satan vous a réclamé pour (vous) cribler comme le froment » (22,31). Mais c'est à Pierre qu'il avait dit : « le coq ne chantera pas aujourd'hui que trois fois tu n'aies renié me connaître » (22,34). Bien que ce soit surtout dans son rapport avec Jésus que le personnage Pierre se définit tout au long de l'évangile de Luc, la dernière mention du personnage se retrouve sur les lèvres des Onze et de ceux qui étaient avec eux. Pour eux, le personnage s'appelle encore Simon. Premier bénéficiaire d'une apparition du Christ ressuscité, ce Simon a la compétence qu'il faut pour affermir ses frères. Mais pour que cela se produise pleinement, il faudra que, tout comme Simon était devenu Pierre dans son rapport avec Jésus, il le devienne aussi dans son rapport avec ses frères. C'est dans le livre des Actes des apôtres que le narrateur lucanien nous dira comment s'opérera cette nouvelle transformation.

La figure de Pierre dans l'évangile de Luc

Au terme de leur analyse du troisième évangile, Brown, Donfried et Reumann affirment « que Luc a tracé de Pierre une image très favorable [...]. On ne trouve presque plus rien dans son ouvrage des jugements parfois sévères à l'égard de l'apôtre dans les évangiles de

Marc et de Matthieu »[65]. Ce verdict, basé sur une lecture diachronique des textes, a été largement accepté par les exégètes[66]. La lecture synchronique des textes que nous avons privilégiée invite à le corriger quelque peu. Il ne nous semble pas que le narrateur lucanien cherche à embellir l'image de Pierre. Il ne cherche pas à cacher les limites de Pierre ou ses reculs sur le terrain de la foi. Mais il montre cela à son lecteur d'une manière autre, souvent très subtile.

Ce qui domine la présentation de la figure de Pierre dans l'évangile de Luc, c'est son rapport avec Jésus. En cela, le narrateur présente Pierre comme un paradigme du cheminement d'un disciple. Il est certes le disciple de Jésus duquel il est le plus question dans cet évangile et sa présence s'étend du début du ministère en Galilée jusqu'à la résurrection. En ce sens, le lecteur est invité à comparer son propre cheminement de foi à celui de Pierre, à entrer en sympathie avec lui, à suivre le Christ de Dieu avec lui.

Mais, en même temps, très tôt dans l'intrigue de l'évangile de Luc, le narrateur signale que Jésus confie à Pierre une mission qui concerne les autres hommes (5,10). Lors de la dernière cène, le même Jésus lui confie le mandat d'affermir ses frères une fois qu'il sera revenu du criblage pour lequel il a été, avec les autres apôtres, réclamé par Satan. C'est pourquoi nous avons aussi vu en Pierre le disciple une figure-type de ceux qui, parmi les disciples, seront choisis pour assumer une responsabilité dans la communauté croyante. Théologiquement, le fait que ces deux traits de la figure de Pierre se côtoient et s'entrecroisent tout au long de l'évangile de Luc constitue pour toute personne appelée à

---

65 BROWN - DONFRIED - REUMANN, *Saint Pierre*, p. 156.

66 Par exemple, pour Ann Graham BROCK, « Peter, Paul and Mary : Canonical vs. Non-Canonical Portrayals of Apostolic Witnesses », dans *Society of Biblical Literature 1999 Seminar Papers*, Atlanta, Scholars Press, 1999, p. 173-202, « Whenever special material concerning Peter appears in Luke, one can discern a certain uplifting of Peter when compared to other disciples. [... There are in Luke] new narratives or traditions not presented in the other gospels in which the evangelist increases Peter's prominence. [... W]henever some potentially negative material concerning Peter exists in the Markan source material, the author either recasts it in a better light or omits it altogether. [...] Luke's solitary presentation of Peter in the gospel as the singular and primary resurrection witness parallels what appears to be the evangelist's overall program to enhance Peter's leadership position » (p. 182).

une telle responsabilité un rappel que son ministère en est un de service. C'est dans la mesure où une telle personne se laisse configurer à la personne de son maître, tout comme Pierre le fait dans l'évangile de Luc, qu'elle exercera ce ministère de manière avisée et fidèle.

Paradigme de la suite du Christ en tant que disciple, figure-type de ceux à qui est confiée une responsabilité dans la communauté croyante[67], unique mandataire de la tâche d'affermir ses frères, Pierre n'est cependant pas le personnage principal, le premier protagoniste de l'évangile de Luc. C'est à Jésus que revient ce titre. « Though prominent in Luke, Simon Peter remains a minor character until Acts »[68].

C. Pierre dans les Actes des apôtres

Notre analyse des textes de l'évangile de Luc concernant Pierre annonçait un changement de modalité du personnage dans les Actes. Après avoir surtout été défini dans ses rapports avec Jésus, nous avions pressenti que Pierre devrait normalement être davantage caractérisé par ses rapports avec ses frères et avec les autres hommes. C'est ce que semble confirmer la première moitié des Actes où Pierre est la figure humaine dominante.

Pierre pendant l'attente active de l'Esprit saint

Entre l'enlèvement de Jésus ressuscité dans les cieux (1,9) et la Pentecôte (2,1-11), le narrateur montre à son lecteur Pierre interprétant la mort de Judas. En le présentant, le narrateur souligne fortement la configuration de Pierre à la personne de son maître[69]. Les paroles de Pierre confirment cette configuration[70]. De plus, en apprenant au lecteur ce qu'il

---

67 C'est du moins une des deux interprétations possibles.

68 Robert Lawson BRAWLEY, « Characterization : Peter and Paul », dans *Centering on God: Method and Message in Luke-Acts* (Literary Currents in Biblical Interpretation), Louisville, Westminster / John Knox, 1990, p. 139.

69 Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 288-290.

70 Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 291-292.

est advenu de Judas, Pierre lui permet de faire un parallèle entre les deux apôtres[71]. De ce parallèle nous avons conclu que, si Pierre se tient alors debout au milieu de ses frères, c'est par la grâce du Seigneur Jésus qui a prié pour lui et qui l'a choisi pour être le premier bénificiaire d'une apparition du Ressuscité. Nous avons aussi vu dans ce texte une confirmation de ce que nous avions pressenti en analysant le récit de la guérison de la belle-mère de Simon en Lc 4,38-39 : Pierre représente la figure autour de laquelle se rassemblent ceux et celles qui ont reconnu en Jésus le Messie.

En s'appuyant sur l'Écriture, Pierre invite aussi les cent vingt frères réunis avec lui à compléter le collège des apôtres. C'est l'occasion pour Pierre de mieux définir ce qu'est un apôtre (voir 1,21-22)[72]. Si c'est Pierre qui propose de remplacer Judas, c'est Dieu qui indique qui sera celui qui recevra sa charge. En racontant cet épisode, donc, le narrateur veut mettre en lumière l'autorité de Pierre qui a été pleinement réhabilité malgré son triple reniement. Mais il prend également le soin de préciser que cette autorité est soumise à celle de Dieu. Soulignons enfin que nous voyons dans l'activité de Pierre pendant l'attente active de l'Esprit une autre étape dans la réalisation du mandat qui lui est propre, celui d'affermir ses frères.

Le Pierre des discours

Près du tiers des Actes est constitué de discours. À lui seul, Pierre en prononce huit, dont cinq sont des discours missionnaires adressés aux Juifs[73]. En tant qu'orateur, Pierre apparaît d'abord comme le représentant officiel des apôtres[74]. Il s'avère aussi être un théologien expérimenté qui ne cesse de puiser dans les Écritures[75]. Enfin, les discours

---

71 Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 296-299.
72 Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 305-306.
73 Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 313-314, surtout la note 93.
74 Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 314-315.
75 Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 316.

donnent toujours à Pierre l'occasion d'insister sur le rôle de témoins qui incombe aux apôtres[76].

Le discours que Pierre prononce après la guérison de l'infirme de la Belle Porte en Ac 3 revêt une importance particulière pour notre étude. D'abord, comme ce discours est précédé d'un miracle, il permet de mieux comprendre l'aspect thaumaturgique du ministère de Pierre et des apôtres : le geste de Pierre guérissant rappelle les gestes de Jésus guérissant et les effets sont les mêmes. Ainsi, les miracles accomplis par Pierre et les apôtres augmentent encore leur configuration à la personne de Jésus. Toutefois, ce n'est pas leur puissance qui opère des miracles, mais bien la puissance du nom de Jésus qui est à l'œuvre en eux.

À deux reprises dans son discours d'Ac 3, Pierre déclare au peuple : « vous avez renié ». Du fait que lui-même a renié Jésus, il crée un lien entre lui et le peuple. De sorte qu'après avoir été présenté par le narrateur dans l'évangile de Luc comme un paradigme de l'être disciple et une figure-type des disciples appelés à assumer une responsabilité, Pierre, d'une certaine manière, présente son repentir comme figure de conversion.

Nous avons aussi noté que le relèvement de l'infirme ressemble au relèvement de Pierre et que c'est ce même relèvement qui est maintenant proposé par Pierre au peuple. Ainsi Pierre entre de plus en plus dans l'accomplissement du mandat d'affermir ses frères que lui confiait Jésus en Lc 22,32. Une première étape de réalisation de ce mandat avait eu lieu avec le témoignage de Simon auprès des Onze et de ceux avec eux après la protophanie, leur permettant ainsi de croire en la résurrection. Entre l'enlèvement de Jésus et la Pentecôte, Pierre s'adresse à ses « frères » qui sont alors constitués de quelque cent vingt personnes, dont les apôtres. C'est une seconde étape de réalisation du mandat. Mais les frères de Pierre ne se limitent pas à ce groupe d'hommes et de femmes déjà gagnés à la foi en Jésus. C'est

---

76 Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 316-317.

pourquoi en Ac 3, il permet à d'autres frères juifs, ceux qui avaient renié Jésus à l'heure de la passion, de passer du reniement au repentir en vue du pardon. C'est une troisième étape de réalisation du mandat de Lc 22,32.

Pierre en face d'Ananie et Saphire et en face de Simon le magicien

Les deux récits des Actes où Pierre joue le rôle de correcteur des déviations qui se produisent au sein de la communauté viennent souvent heurter la sensibilité de ceux qui, de nos jours, lisent l'œuvre de Luc.

En analysant Ac 5,1-11[77], nous avons conclu que c'est de manière prophétique que Pierre dénonce le péché d'Ananie et Saphire. En cela, il continue de ressembler à Jésus qui n'hésitait pas à dénoncer la faute de ceux qu'il rencontrait, surtout en ce qui a trait à l'utilisation des richesses. De plus, dans ce récit, la mort des coupables traduit le sérieux de la Parole de Dieu. Elle induit d'ailleurs la crainte et non la peur. L'intervention de Pierre auprès des deux époux a pour but d'instaurer dans l'Église un plus grand respect envers la parole de Dieu et envers l'Esprit saint. Ainsi, tant la figure de Pierre que la communauté de l'Église ressortent grandies de la difficile expérience du péché d'Ananie et de Saphire.

En racontant la confrontation entre Pierrre et Simon le magicien (8,18-24), le narrateur montre à nouveau au lecteur un Pierre qui se fait le défenseur de l'orthodoxie et de l'orthopraxie. Mais il a cette fois le temps d'inviter Simon à la conversion. Ayant cru et ayant été baptisé, Simon le magicien est devenu un frère que Pierre se doit d'affermir. Pierre et Jean sont même invités par le pécheur repentant qu'est Simon à rendre possible cette conversion et ce repentir par l'intercession de leur prière apostolique.

---

77 Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 348-366.

Ainsi, alors qu'une lecture rapide de ces deux épisodes aurait eu pour effet de créer une certaine antipathie du lecteur envers Pierre, une analyse plus serrée de ceux-ci permet d'y voir une mise en œuvre du mandat qu'a reçu Pierre d'affermir ses frères. La stratégie narrative du narrateur ne vise pas la peur du lecteur, mais plutôt le renforcement de la *koinônia* qui doit caractériser la communauté de ceux et celles qui croient en Jésus, une *koinônia* qui, de tout temps, sera gravement menacée par les pièges de l'avoir et du pouvoir.

Pierre, les apôtres et le témoignage jusqu'aux extrémités de la terre

En examinant rapidement la confrontation entre Pierre et Simon le magicien, nous entrions déjà dans la deuxième partie des Actes (chapitres 8 à 15) et, pour la première fois dans ce livre, nous retrouvions Pierre dans un cadre autre que celui de Jérusalem. Déjà à la fin de la première partie des Actes, nous sentions une plus grande discrétion du narrateur à propos de Pierre[78]. Ac 8 vient accentuer cela en indiquant un changement majeur dans le rôle de Pierre et des apôtres : ce ne sont pas eux qui porteront géographiquement le témoignage jusqu'au bout de la terre[79]. Pierre et les apôtres continuent toutefois de jouer un rôle important. Ce sont eux, les mandataires de l'injonction d'Ac 1,8 qui, poussés par Dieu, enlèveront la barrière théologique qui empêche la réalisation du témoignage « jusqu'aux extrémités de la terre ». La mise en récit de la seconde partie des Actes (8,1b-15,35) semble d'ailleurs dominée par ce parcours narratif et Pierre y aura un rôle important à jouer.

Pierre et Jean en Samarie

Au chapitre 8, Pierre et Jean sont envoyés par les apôtres vers les nouveaux convertis de Samarie. C'est là qu'ils rencontreront Simon dont nous avons parlé plus haut. Mais leur confrontation avec le magicien ne représente qu'un des éléments de l'évolution de la figure

78 Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 369-370.
79 Voir ci-dessus, chapitre 6, p. 372-373.

de Pierre dans ce récit. Quatre autres points sont à relever. D'abord, le fait que Pierre ne soit pas seul et qu'il soit délégué par les autres apôtres indique qu'il n'agit pas comme un chef qui prend les décisions mais qu'il demeure plutôt un parmi ses pairs. Ensuite, Pierre et Jean ne sont pas les initiateurs de la mission en Samarie. C'est à Philippe que revient ce titre. Troisième observation : en venant vérifier ce qu'a accompli Philippe en Samarie, Pierre et Jean n'agissent pas comme des juges. Ce ne sont pas eux qui donnent une sanction positive à l'entreprise d'évangélisation de l'un des Sept. La sanction ultime vient de Dieu qui donne son Esprit aux Samaritains. Or, quatrième et dernier élément à signaler, cette « Pentecôte des Samaritains » relance l'activité missionnaire de Pierre et des apôtres. En retournant à Jérusalem, « ils évangélisaient beaucoup de bourgs de Samaritains » (8,25).

L'aller-retour de Pierre entre Jérusalem et Césarée

De fait, l'activité missionnaire de Pierre est si bien relancée qu'après la conversion de Paul, on le retrouve « passant partout » (9,32). Tout le récit d'Ac 9,32-11,18 constitue un grand voyage qui conduit Pierre de Jérusalem à Lydda, Joppé, Césarée et de nouveau à Jérusalem. Cette grande boucle est parallèle à celle qu'a effectuée Paul en 9,1-30. Tant pour Pierre que pour Paul, il s'agit d'un voyage de conversion.

Le voyage de Pierre comporte trois escales : Lydda (9,32-35) où il guérit Énée, un homme paralysé, tout en précisant bien que c'est Jésus Christ qui est à la source de cette guérison qui est accueillie comme une bonne nouvelle ; Joppé (9,36-43) où sa prière a pour effet de relever Tabitha de la mort, ce qui provoque la foi de beaucoup ; et enfin Césarée où il sera l'hôte du centurion Corneille. Les deux premières étapes sont parallèles et leur analyse nous a permis de conclure de nouveau à une configuration de Pierre à la personne de Jésus[80]. Si le relèvement du fils de la veuve de Naïm en Lc 7,11-17 permettait d'appliquer à

80 Voir ci-dessus, chapitre 6, p. 412.

Jésus quelques traits de la figure d'Élie, le relèvement de Tabitha permet maintenant d'appliquer à Pierre quelques traits de la figure d'Élisée, le disciple et le successeur d'Élie. De sorte que, s'il est configuré à son maître, Pierre demeure moins puissant que lui. Lors de ces deux étapes, donc, Pierre continue d'être fidèle à sa mission d'affermir ses frères. Enfin, mystérieusement, l'expérience de guérison d'Énée et l'expérience de relèvement de Tabitha servent de paradigme à ce que Pierre aura à vivre en se rendant à Césarée[81].

La visite de Pierre chez le centurion Corneille

Comme nous le disions au chapitre 6, la deuxième partie du voyage de Pierre constitue, avec ses soixante-six versets, l'épisode le plus long de la trame de Luc-Actes. Marqué par de nombreuses reprises et répétitions, l'épisode sera de nouveau évoqué au chapitre 15. Notre analyse de l'épisode de Corneille nous a d'abord permis de préciser que le premier protagoniste y était Pierre. D'ailleurs, Corneille n'est pas le premier gentil à croire au Christ. Le premier converti issu de la gentilité semble plutôt être l'eunuque baptisé par Philippe en 8,38. Chez Corneille, toutefois, ce ne sont plus deux individus mais deux groupes qui se rencontrent. De plus, l'ampleur de la présentation de l'événement Corneille montre bien que, dans la perspective de Luc, il importe que ce soit Pierre et non Philippe qui fasse disparaître le fossé entre Juifs et gentils. Ac 10,1-11,18 marque donc la conversion de Pierre et de l'Église à la volonté de Dieu d'inclure les gentils dans son peuple.

C'est donc Dieu qui est l'initiateur du mouvement de Pierre vers les gentils. Toutefois, le rôle de Pierre ne se limite pas ici à celui de figurant. Tout au long du récit, Pierre se montre responsable et capable de prendre des initiatives[82]. Il ne se contente pas d'obéir aveuglément. Il proteste, réfléchit, discerne, comprend et fait comprendre les autres. De plus, il nous semble qu'Ac 10,1-11,18 marque l'accomplissement par Pierre du mandat que

81 Voir ci-dessus, chapitre 6, p. 414.
82 Voir ci-dessus, chapitre 6, p. 457.

lui confiait Jésus en Lc 5,10 : « Ne crains pas ; désormais tu *seras capturant* des hommes *pour leur rendre la vie* »[83].

Cet accomplissement permet enfin au lecteur de clarifier le dilemme auquel il se trouvait confronté depuis le récit de la pêche miraculeuse[84]. Le fait que c'est en faisant entrer des gentils dans le nouveau peuple de Dieu que Pierre s'acquitte de cette tâche indique bien que le mandat de 5,10 n'est pas réservé au seul Pierre. En effet, dans la trame des Actes, c'est Philippe qui, le premier, a baptisé un gentil (8,38). En outre, Paul fera bien plus en ce domaine que Pierre. En conséquence, ce que nous soupçonnions à propos de la figure de Pierre se confirme : en plus d'avoir un rôle personnel unique, celui d'affermir ses frères ; en plus d'être un paradigme de l'être disciple, Pierre constitue une figure-type des disciples appelés à exercer un ministère de responsabilité au sein de la communauté croyante. Ce que nous ne pouvions que pressentir à la suite de notre analyse de Lc 5,1-11 se trouve donc confirmé par l'agir de Pierre en Ac 10,1-11,18.

Or, s'il capture maintenant des hommes issus de la gentilité pour leur rendre la vie, Pierre n'en oublie pas pour autant d'affermir ses frères. En ce sens, le récit du retour de Pierre auprès des autres apôtres et des frères de la circoncision a une double portée. D'une part, Pierre affermit ses frères. D'autre part, la sanction positive de ses frères en 11,18 vient aussi affermir Pierre. Cet affermissement mutuel de Pierre et des frères marque d'ailleurs une des leçons les plus importantes de l'évolution de la figure de Pierre dans ce chapitre. Affermir ses frères, ce n'est pas imposer sa volonté avec force, ce n'est pas non plus invoquer un traité théologique abstrait, mais plutôt faire revivre les expériences qui ont fait passer Pierre d'une vision somme toute assez obscure à une compréhension claire de la

---

83 Voir ci-dessus, nos arguments en ce sens au chapitre 6, p. 459-461.
84 Voir ci-dessus, p. 528-529.

volonté de Dieu, qui se traduisait concrètement par une élimination de toutes les barrières se dressant entre Juifs et gentils.

En conclusion, la visite de Pierre chez Corneille lui fait faire deux importants pas en avant. D'une part, Pierre réalise enfin la première mission que lui a confiée Jésus : capturer des hommes pour leur rendre la vie (Lc 5,10). D'autre part, son mandat d'affermir ses frères (Lc 22,32) se trouve quelque peu transformé : non seulement Pierre affermit ses frères mais, ce faisant, il est lui-même affermi.

Sortie de scène

Une fois abolie la dernière barrière théologique empêchant la réalisation du mandat d'Ac 1,8, il ne reste plus au narrateur qu'à préparer la sortie de Pierre. Mais avant d'en arriver là, la fin du chapitre 11 vient encore accentuer le déclin du rôle de Pierre et des apôtres dans la trame des Actes[85]. Le récit de l'arrestation de Pierre par Hérode et de sa libération miraculeuse (Ac 12) suggère d'ailleurs une mort symbolique de Pierre. Bien plus, notre analyse a mis en lumière la symbolique pascale de ce récit[86]. De sorte qu'en Ac 12, « Pierre est celui qui, *comme son Maître*, est passé par les forces du Mal et les a victorieusement traversées »[87]. Cependant il faut se rappeler que « le récit ne décrit ni la mort de Pierre ni sa résurrection ; il s'agit seulement de connotations, et en ce qui concerne le récit primaire, il faut maintenir que Pierre ne meurt pas »[88].

Le récit du chapitre 12 fait donc évoluer la figure de Pierre sur trois plans. D'abord, en vivant une mort et une résurrection symbolique, Pierre continue d'être configuré à la personne de Jésus son maître. Ensuite, avec l'église, Pierre passe de la méconnaissance à la

---

85 Voir ci-dessus, chapitre 7, p. 467-469.
86 Voir ci-dessus, chapitre 7, p. 495-497
87 GIBERT, « L'invention d'un genre littéraire », p. 25. Les italiques sont de l'auteur. Voir ci-dessus, chapitre 7, p. 497.
88 ALETTI, *Quand Luc raconte*, p. 83. Voir ci-dessus, chapitre 7, p. 497.

reconnaissance de l'action de Dieu. Ce passage de l'ignorance à la reconnaissance est l'occasion autant pour Pierre que pour les disciples d'une libération de toutes les attentes du peuple des Juifs, notamment de l'attente messianique qui espérait le rétablissement d'un royaume terrestre pour Israël. Enfin, Ac 12 vient confirmer la tendance qui se dessine depuis Ac 8 : Pierre et les apôtres laisseront bientôt leur place à d'autres.

L'assemblée de Jérusalem

Après avoir présenté la ville d'Antioche comme le nouveau centre missionnaire chrétien (Ac 13-14), le narrateur lucanien place son lecteur devant une crise majeure qui secoue la communauté chrétienne. Le principe de l'inclusion des gentils dans le nouveau peuple de Dieu est acquis depuis la visite de Pierre chez Corneille. Mais, pour les opposants de Paul et Barnabé, si « Dieu a donné même aux gentils le repentir en vue de la vie » (11,18), se repentir signifie accepter d'être circoncis et de suivre la loi de Moïse, sans quoi on n'entre pas dans la vie.

L'assemblée de Jérusalem a pour but de trouver une solution à la crise et au conflit qu'elle occasionne. Pierre joue un rôle de premier plan dans l'assemblée. Il y prononce le premier discours où, à nouveau, le narrateur souligne chez lui des traits par lesquels il ressemble à Jésus[89]. Son intervention apporte le calme qui permet à l'assemblée de passer à une discussion saine de laquelle sortira la solution au problème. Dans le discours qui suit celui de Pierre, Jacques donne son approbation à ce qu'a déclaré Pierre.

On assiste donc à une manifestation de l'autorité de Pierre : c'est lui qui donne l'argument décisif dont découlera la décision prise par l'assemblée de n'imposer ni la circoncision ni l'observance de la Loi aux gentils qui croient au Christ. Mais, en même temps, Jacques fait lui aussi preuve d'autorité. C'est lui et non Pierre qui lit la situation

89 Voir ci-dessus, chapitre 7, p. 518-519.

présente à la lumière des Écritures. L'intervention de Jacques invite donc à ne pas absolutiser l'autorité de Pierre. D'autant plus que l'autorité de Pierre et l'autorité de Jacques sont liées à l'accord de l'église qui, elle aussi, exerce ici une forme d'autorité.

Ainsi, lors de sa dernière apparition dans la trame de Luc-Actes, Pierre apparaît à nouveau comme figure-type de ceux qui sont responsables dans l'Église. Le récit d'Ac 15 vient rappeler l'essentiel d'une telle responsabilité. Il faut que les responsables agissent le plus possible à la manière de Jésus. Il faut aussi que l'autorité dont ils font preuve soit davantage une autorité qui propose qu'une autorité qui impose. C'est l'Église entière qui est chargée du discernement, guidée par la parole des responsables.

Enfin, notons que la conclusion théologique à laquelle arrive Pierre dans son discours a valeur permanente pour l'Église. Son intervention à l'assemblée de Jérusalem ne cesse d'inviter l'Église de tous les temps à vivre en s'appuyant sur la grâce du Seigneur Jésus sans imposer de fardeau indu.

La figure de Pierre dans les Actes des apôtres

En passant de l'évangile de Luc aux Actes des apôtres, nous pressentions que, dans les Actes, la figure de Pierre passerait par un changement de modalité. Après avoir surtout été défini dans ses rapports avec Jésus, Pierre serait davantage caractérisé par ses rapports avec ses frères et avec les autres hommes. Notre lecture des textes des Actes semble confirmer en partie notre hypothèse. Pierre est le personnage humain qui domine la trame des sept premiers chapitres des Actes et il y est en constante interaction avec ses frères qu'il cherche à affermir, peu importe que les frères en question soient déjà gagnés au Christ ou qu'ils lui soient hostiles.

Mais en même temps, le narrateur insiste à temps et à contretemps sur la configuration de Pierre à la personne de son maître, Jésus ressuscité. Dans la seconde partie des Actes (8-15), Pierre vit même, sur le plan symbolique, une expérience pascale de souffrance, mort et résurrection. De sorte que notre hypothèse doit être corrigée quelque peu. Plus Pierre entre dans sa tâche d'affermir ses frères, plus il ressemble à son maître sans jamais toutefois se substituer à lui. S'il est vrai que c'est dans son rapport aux frères que Pierre agit, cela n'efface pas son rapport au Christ. Au contraire, ce rapport ne cesse de s'approfondir et de transformer Pierre.

Enfin, dans la deuxième partie des Actes (ch. 8-15), après avoir affermi ses frères à de nombreuses reprises et de diverses manières, Pierre se consacre aussi au premier mandat que lui avait confié Jésus, celui de capturer des hommes pour leur rendre la vie. Poussé par l'Esprit, il va chez Corneille, ce qui permet à la communauté d'admettre le principe de l'admission des gentils au sein du nouveau peuple de Dieu inauguré par Jésus. La modalité d'insertion des gentils dans la communauté suscite toutefois une crise majeure. À nouveau, Pierre interviendra et son intervention amorce le processus qui amène l'Église à trouver la solution au problème.

Carlo Maria Martini résume bien le rôle de Pierre lors de sa visite chez Corneille et à l'occasion de l'assemblée de Jérusalem :

> Pierre dénoue un blocage qui menaçait de stopper toute la mission aux païens et de provoquer une période de stagnation dramatique pour la diffusion du christianisme. Il le surmonte grâce à l'action de l'Esprit Saint qui dénoue graduellement et patiemment ce nœud qui l'immobilisait [lui et toute l'Église]. Pierre, par la prière personnelle [...] et par sa disponibilité, ne cesse d'aller de lumière en lumière, de suivre l'une après l'autre les inspirations qui lui sont envoyées. Sans lui l'Esprit Saint n'aurait pu se révéler. Pierre acquiert alors de plus en plus le sens de l'accomplissement de l'Église ; en dépit des difficultés,

> des crises et des souffrances de la communauté, il saisit mieux la façon dont Dieu se manifeste dans l'histoire du monde[90].

Une fois la situation débloquée, Pierre ne réapparaît plus dans l'intrigue des Actes. Ce sont d'autres témoins qui continueront de porter le message de l'Évangile vers les extrémités de la terre.

D. La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc

Au terme de sa brève analyse de la *characterization* de Pierre dans l'œuvre de Luc, Brawley conclut : « Peter is full of ambiguity and defies categorization. [...] As a complex character who exceeds the requirements of the plot, he is a full-fledged character [... I]t is the nature of Peter's character that he defies categorization »[91]. Notre analyse se dresse en faux contre cette conclusion.

En effet, dans l'évangile de Luc, trois mandats sont confiés à Pierre: capturer des hommes pour leur donner la vie (5,1-10), affermir les frères (22,32), et, avec les autres apôtres, juger les tribus à la fin des temps (22,30). Le texte de Luc-Actes montre comment Pierre s'est acquitté des deux premiers mandats. En mettant en récit la mise en œuvre de ces mandats, le narrateur met en lumière trois aspects importants de la figure de Pierre. Il insiste sur le fait qu'il est disciple et que, en tant que disciple, il est choisi comme l'un des responsables du témoignage et de la communauté. De plus, Pierre a un rôle propre, unique, celui d'affermir ses frères.

Pierre est d'abord le disciple dont le parcours est exposé avec le plus de détails dans l'œuvre de Luc. En suivant ses avancées et ses reculs sur le terrain de la foi, le lecteur peut lire et évaluer sa propre expérience de La suite du Christ. Les reculs de Pierre vont jusqu'au

---

90 Carlo Maria MARTINI, *Peuple en marche. Pour une Église missionnaire* (Maranatha, 6), Paris, Médiaspaul, 1986, p. 107-108.

91 BRAWLEY, « Characterization : Peter and Paul », p. 147.

reniement. Mais, grâce à l'intervention de Jésus, ce qui aurait pu conduire à une coupure radicale (comme ce fut le cas avec Judas) est devenu chemin conduisant à une réhabilitation complète et à une configuration en profondeur à la personne du Christ. Par son parcours de foi, le personnage de Pierre continue, d'une certaine manière, à affermir son frère lecteur.

Pierre est aussi présenté, et cela très tôt dans la trame de Lc-Ac, comme figure-type de ceux qui, parmi les disciples, sont appelés à exercer un ministère de responsabilité. Son parcours à ce titre indique bien que le rôle du responsable n'est pas de prendre la place du Christ, mais de laisser la puissance du nom du Christ agir en lui. En ce sens, la figure de Pierre rappelle au lecteur que tout responsable dans l'Église doit prendre, à l'exemple du Christ, la place de celui qui sert (voir Lc 22,24-27). La seule autorité qu'il est permis d'absolutiser est celle de Dieu.

Enfin, Pierre est présenté comme l'unique mandataire de la mission d'affermir ses frères. C'est là sa spécificité propre dans la trame de Luc et des Actes. Cette spécificité se manifeste d'abord et avant tout dans son témoignage en tant que bénéficiaire de la protophanie du Christ ressuscité. Cette protophanie réhabilite Pierre après son triple reniement. Elle lui permet, avant le mandat donné par le Ressuscité en Ac 1,8, d'être le premier témoin sur la parole duquel repose la foi pascale de toute l'Église. Son témoignage a valeur d'origine. En ce sens, le rôle unique de Pierre ne s'est pas exercé qu'au tout début de l'Église. C'est un rôle qui doit durer tout au long de l'histoire de l'Église. Ce n'est que lorsque le royaume du Christ sera pleinement établi et que Pierre et les apôtres siégeront « sur des trônes jugeant les douze tribus d'Israël » (Lc 22,30) que les disciples de tout âge pourront croire sans s'appuyer sur le témoignage de Pierre et des autres apôtres.

Après avoir fait le présent effort de synthèse, il ne nous reste plus qu'à conclure en cherchant à en tirer quelques conséquences théologiques pour aujourd'hui.

Conclusion

Notre analyse de tous les textes lucaniens où apparaît Pierre nous a permis de mieux distinguer les contours de la figure de Pierre dans l'œuvre de Luc, évangile et Actes. Notre projet, rappelons-le, était de faire ressortir le portrait lucanien de Pierre et sa signification théologique. Notre hypothèse de départ était que l'œuvre de Luc a quelque chose d'original à offrir pour la compréhension du rôle de Pierre dans le Nouveau Testament. Nous voulions faire ressortir cette originalité lucanienne.

En faisant la synthèse de notre parcours au chapitre précédent, nous avons signalé trois traits du personnage. La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc offre d'abord un paradigme de ce que signifie être disciple de Jésus aujourd'hui. Elle présente aussi une figure-type de ce qui est attendu des personnes à qui est confié un ministère de responsabilité. Enfin, Pierre a une mission spécifique, celle d'affermir ses frères. À toutes les époques, les chrétiens s'appuient sur son témoignage et sur celui des apôtres pour entrer dans leur cheminement de foi et pour être soutenu dans leur suite du Christ.

On peut tirer de là quelques conséquences pour aujourd'hui. La première nous semble être une invitation à ne pas enfermer trop vite la figure de Pierre dans nos débats contemporains au sujet du rôle de l'évêque de Rome. La figure de Pierre a quelque chose de très important à enseigner à quiconque veut suivre le Christ. Pierre, rappelons-le, est le disciple de Jésus dont il est le plus question dans l'évangile de Luc et sa présence s'étend du début du ministère en Galilée jusqu'à la résurrection. Une lecture synchronique des textes, comme celle que nous avons mise en œuvre, permet de découvrir la finesse et la subtilité avec lesquelles le narrateur montre au lecteur le parcours de Pierre le disciple. Le narrateur invite le lecteur à comparer son propre parcours de foi à celui de Pierre. Il serait donc dommage de limiter la figure de Pierre au débat sur le rôle des responsables ecclésiaux.

Ceci étant dit, il demeure indéniable que le Pierre de l'évangile de Luc et des Actes est porteur d'un enseignement précieux sur le service de responsabilité dans l'Église. Trois aspects nous semblent à souligner à cet égard. D'abord, le narrateur lucanien nous présente Pierre comme une figure-type des disciples qui sont choisis pour assumer une responsabilité dans la communauté croyante. Pierre ne cesse de nous rappeler qu'un responsable est d'abord un serviteur et que, plus la personne en position de responsabilité se donnera à cette tâche de service, plus elle sera appelée à être configurée à la personne du Christ.

De plus, la figure de Pierre dans l'épisode de sa visite chez Corneille et dans celui de l'assemblée de Jérusalem vient rappeler de manière éloquente qu'assurer un service de responsabilité, ce n'est pas imposer sa volonté avec force, ce n'est pas non plus invoquer un traité théologique abstrait. C'est là le second aspect de ce que la figure de Pierre nous enseigne sur l'exercice de l'autorité dans la communauté croyante. Être en position d'autorité, c'est témoigner de sa propre expérience de foi éclairée par les Écritures pour permettre à la communauté de discerner la volonté de Dieu. Il y a là une véritable manifestation d'autorité de la part de la personne exerçant un ministère de responsabilité. Mais on découvre en même temps une invitation à ne pas absolutiser l'autorité de cette personne. En Ac 15, l'autorité de Pierre et l'autorité de Jacques sont liées à l'accord de la communauté ecclésiale qui, elle aussi, exerce ici une forme d'autorité. Il faut donc que l'autorité des responsables soit davantage une autorité qui propose qu'une autorité qui impose. C'est l'Église entière qui est chargée du discernement, guidée par la parole des responsables.

Enfin il y a un troisième aspect de ce que la figure de Pierre dans l'œuvre de Luc nous enseigne à propos du service de responsable dans l'Église. La conclusion théologique à laquelle arrive Pierre dans son discours de l'assemblée de Jérusalem a valeur permanente

pour l'Église. Son intervention d'Ac 15 ne cesse d'inviter les responsables de l'Église à ne pas imposer de fardeau indu aux disciples et de leur rappeler qu'ils doivent s'appuyer essentiellement sur la grâce du Seigneur Jésus.

Au terme de notre parcours, il faut reconnaître que notre recherche a aussi ses limites. Nous constatons par exemple qu'elle n'apporte pas d'éclairage direct sur la délicate question de la succession de Pierre et des apôtres, ainsi que sur celle des rapports entre les divers responsables d'églises. Pour cela, il faudrait prolonger la présente recherche en étudiant aussi les figures de Philippe, de Jacques et des anciens de Jérusalem, de Barnabé, et surtout de Paul. En découvrant comment le narrateur lucanien guide son lecteur implicite en lui présentant ces autres figures d'autorité dans les Actes, nous serions en mesure de noter les différences et les ressemblances entre la figure de Pierre et celle des autres personnages qui jouent un rôle de responsabilité et qui font avancer l'intrigue.

Nous terminons donc en constatant que, si la présente lecture des textes de Luc et des Actes où figure Pierre nous a permis de mieux comprendre un des principaux personnages de cette œuvre, notre étude ouvre aussi d'autres voies de recherche. Ce n'est qu'en comparant les différentes figures d'autorité dans l'œuvre de Luc que nous pourrons saisir pleinement leurs rôles respectifs et mieux comprendre leur interaction. C'est par le moyen d'une telle comparaison entre les figures d'autorité présentes dans l'intrigue que l'œuvre de Luc prise dans son ensemble pourra contribuer plus pleinement à faire progresser les importants débats dont nous faisions état en introduction, à savoir : ce que signifie suivre le Christ, proclamer son Évangile, exercer un ministère en son nom, être responsable d'une communauté de disciples qui croient au Seigneur Jésus, veiller sur leur communion et leur unité. Nous espérons tout de même que la présente étude marque un pas dans cette direction et qu'elle donne le goût à ses lecteurs de poursuivre avec Pierre leur marche à la suite du Christ.

Bibliographie

Principaux ouvrages consultés et cités

Dans la liste qui suit, nous ne présentons pas les ouvrages (volumes et articles) qui ne sont cités que de manière occasionnelle et offrent peu de rapport avec les développements de notre recherche.

Les ouvrages de cette bibliographie sont regroupés de la façon suivante :

I. Critique narrative

II. Études sur l'œuvre de Luc
A. La question du genre littéraire
B. La question de l'unité de Luc et des Actes
C. Commentaires et ouvrages généraux

III. Commentaires et ouvrages généraux sur l'évangile de Luc

IV. Études sur les Actes des apôtres
A. La question du plan des Actes
B. Études historiques
C. Commentaires et ouvrages généraux

V. Études sur Pierre

I. Critique narrative

ABRAMS Meyer Howard, *A Glossary of Literary Terms*, New York, Holt Renhard and Winston, [4]1981.

ALETTI Jean-Noël, *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1989.

————, *Quand Luc raconte. Le récit comme théologie* (Lire la Bible, 115), Paris, Cerf, 1998.

ALTER Robert, *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 1981.

BERLIN Adele, *Poetics and Interpretation of Biblical Narratives*, Sheffield, Almond Press, 1983.

BOOTH Wayne C., *The Rhetoric of Fiction*, Chicago, University of Chicago Press, 1961, [2]1983.

BOURQUIN Yvan - MARGUERAT Daniel, *Pour lire les récits bibliques. La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, Paris - Genève - Montréal, Cerf - Labor et Fides - Novalis, 1998.

BRAWLEY Robert Lawson, « Characterization : Peter and Paul », dans *Centering on God : Method and Message in Luke-Acts* (Literary Currents in Biblical Interpretation), Louisville, Westminster / John Knox, 1990, p. 139-158, surtout p. 139-147.

CHATMAN Seymour, *Story and Discourse. Narrative Structure in Film and Literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1978.

CRAFFERT Pieter F., « Relationship between Social-Scientific, Literary, and Rhetorical Interpretation of Texts », dans *Biblical Theology Bulletin*, 26 (1996), p. 45-55.

CULPEPPER Richard Alan, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design* (Fondations and Facets : New Testament), Philadelphia, Fortress Press, 1983.

DUMAIS Marcel, « La critique narrative », dans DUHAIME Jean - MAINVILLE Odette (éditeurs), *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétations et pratiques actuelles de la Bible*, Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 189-199.

GENETTE Gérard, « Discours du récit : essai de méthode » , dans *Figures III*, Paris, Seuil, 1972, p. 62-273.

————, *Nouveau discours du récit*, Paris, Seuil, 1983.

GOWLER David Brian, *Host, Guest, Enemy, and Friend : Portraits of the Pharisees in Luke and Acts* (Emory Studies in Early Christianity), New York, Peter Lang, 1991.

GRANT Robert McQueen, « Literary Criticism and the New Testament Canon », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 16 (1982), p. 24-44 ; repris dans PORTER Stanley E. - EVANS Craig A. (éditeurs), *New Testament Intepretation and Methods* (The Biblical Seminar, 45), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p. 82-101.

GUNN, David Miller, « Narrative Criticism », dans HAYNES Stephen R. - McKENZIE Steven L. (éditeurs), *To Each Its Own Meaning : An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*, Louisville, Westminster / John Knox, 1993, p. 171-195.

KARRIS Robert J., *Luke : Artist and Theologian : Luke's Passion Account as Literature*, New York, Paulist, 1985.

KURZ William S., « Narrative Approaches to Luke-Acts », dans *Biblica*, 68 (1987), p. 195-220.

————, *Reading Luke-Acts, Dynamics of Biblical Narrative*, Louisville, Westminster / John Knox, 1993.

LONGMAN III Tremper, *Literary Approaches to Biblical Interpretation*, Grand Rapids, Zondervan, 1987.

MALBON Elisabeth Struthers - McKNIGHT Edgar Vernon, *The New Literary Criticism and the New Testament* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 109), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994.

MARGUERAT Daniel, « Entrer dans le monde du récit. Une présentation de l'analyse narrative », dans *Transversalités. Revue de l'Institut catholique de Paris*, 59 (1996), p. 1-17.

MINOR M., *Literary-Critical Approaches to the Bible : An Annotated Bibliography*, West Cornwall, Locust Hill, 1992.

MOORE Stephen D., *Literary Criticism and the Gospels. The Theoretical Challenge*, New Haven - London, Yale University Press, 1989.

PETERSEN Norman R., *Literary Criticism for New Testament Critics* (Guides to Biblical Scholarship. New Testament Series), Philadelphia, Fortress Press, 1978.

————, « Literary Criticism in Biblical Studies », dans SPENCER Richard A. (éditeur), *Orientation by disorientation. Studies in Literary Criticism and Biblical Literary Criticism Presented in Honor of William A. Beardslee* (Pittsburgh Theological Monograph Series, 35), Pittsburgh, Pickwick, 1980, p. 25-50.

PORTER Stanley E. , « Literary Approaches to the New Testament : From Formalism to Deconstruction and Back », dans PORTER Stanley E. - TOMBS David (éditeurs), *Approaches to New Testament Studies* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 120), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, p. 77-128.

POWELL Mark Allan, *What is Narrative Criticism ?* (Guides to Biblical Scholarship. New Testament Series), Minneapolis, Fortress, 1990.

————, « The Religious leaders in Luke. A Literary Critical Study », dans *Journal of Biblical Literature* 109 (1990) p. 93-100.

SALVATORE Emilio, « Analisi narrativa : un nuovo approccio alla Bibbia ? », dans *Rassegna di Teologia*, 39 (1998), p. 387-409.

SHEELEY Stephen M., *Narrative Asides in Luke-Acts* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 72), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992.

SHEPHERD Jr. William Henry, *The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke-Acts* (Society of Biblical Literature Dissertation Series, 147), Atlanta, Scholars Press, 1994.

SKA Jean-Louis, *« Our Fathers Have Told Us », An Introduction to the Analysis of Hebrew Narrative*, Roma, Biblical Institute Press, 1990.

————, « La narrativité et l'exégèse biblique », dans *La foi et le temps*, 23 (1993), p. 197-210.

SPENCER Franklin Scott, *The Portrait of Philip in Acts. A Study of Roles and Relations* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 67), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992.

————, « Acts and Modern Literary Approaches », dans WINTER Bruce W. - CLARKE D. (éditeurs), *The Book of Acts in the First Century Setting. Vol. 1 : The Book of Acts in Its Ancient Literary Settings*, Grand Rapids - Carlisle, Eerdmans - Paternoster, 1993, p. 381-414.

STERNBERG Meir, « What Is Exposition », dans HALPERIN John (éditeur), *Theory of the Novel. New Essays*, New York, Oxford University Press, 1974, p. 25-70.

————, *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction*, Baltimore - London, John Hopkins University Press, 1978.

————, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading* (Indiana Literary Biblical Series), Bloomington, Indiana University Press, 1985.

TANNEHILL Robert C., *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Volume One : The Gospel According to Luke* (Foundation and Facets), Philadelphia, Fortress Press, 1986.

————, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Volume Two : The Acts of the Apostles* (Foundation and Facets), Philadelphia, Fortress Press, 1990.

————, « The Functions of Peter's Mission Speeches in the Narrative of Acts », dans *New Testament Studies*, 37 (1991), p. 400-414.

USPENSKY Boris, *A Poetics of Composition. The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form* (traduit par B. Zavarin et S. Wittig), Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1973.

II. Études sur L'œuvre de Luc

A. La question du genre littéraire

BALCH David Lee, « The Genre of Luke-Acts. Individual Biography, Adventure Novel, or Political History ? », dans *Southwestern Journal of Theology*, 33 (1990), p. 5-19.

BARR D.L. - WENTLING J.L., « The Conventions of Classical Biography and the Genre of Luke-Acts : A Preliminary Study », dans TALBERT Charles H. (éditeur), *Luke-Acts. New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar*, New York, Crossroad, 1984, p. 63-88.

COOK Cornelia, « Travelers, Tales and After-Dinner Speeches. The Shape of *Acts of the Apostles* », dans *New Blackfriars*, 74 (1993), p. 442-457.

GIBERT Pierre, « L'invention d'un genre littéraire », dans *Lumière et Vie*, 30 (1981), p. 19-33.

HEMER Colin J., *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (edited by Conrad H. GEMPF ; Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 49), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.

JÁUREGUI José Antonio, « Historiografía y teología en Hechos. Estado de la investigación desde 1980 », dans *Estudios bíblicos*, 53 (1995), p. 97-123.

KURZ William S., « Luke-Acts and Historiography in the Greek Bible », dans ACHTEMEIER P.J. (éditeur), *Society of Biblical Literature 1980 Seminar Papers*, Chico, Scholars Press, 1980, p. 283-300.

MEALAND David L., « Hellenistic Historians and the Style of Acts », dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 82 (1991), p. 42-66.

PALMER D.W., « Acts and the Historical Monograph », dans *Tyndale Bulletin*, 43 (1992), p. 373-388.

PERVO Richard I., « Must Luke and Acts Belong to the Same Genre ? », dans LULL David J. (éditeur), *Society of Biblical Literature 1989 Seminar Papers*, Atlanta, Scholars Press, 1989, p. 309-316.

————, *Profit with Delight. The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, Philadelphia, Fortress Press, 1987.

PLÜMACHER Eckhard, « Lukas als griechischer Historiker », dans *Supplements to Paulys Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 14 (1974), p. 235-264.

————, « Die Apostelgeschichte als historische Monographie », dans KREMER Jacob (éditeur), *Les Actes des apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 48), Gembloux, Duculot, 1979, p. 457-466.

PRAEDER Susan Marie, « Luke-Acts and the Ancient Novel », dans RICHARDS K.H. (éditeur), *Society of Biblical Literature 1981 Seminar Papers*, Chico, Scholars Press, 1981, p. 269-292.

STERLING Gregory E., « Luke-Acts and Apologetic Historiography », dans LULL David J. (éditeur), *Society of Biblical Literature 1989 Seminar Papers*, Atlanta, Scholars Press, 1989, p. 326-342.

————, *Historiography and Self-Definition. Josephos, Luke-Acts and Apologetic History*, Leiden, Brill, 1992.

TALBERT Charles H., « Lucan Patterns and the Genre of Luke-Acts », dans *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts* (Society of Biblical Literature Monograph Series, 20), Missoula, Scholars Press, 1974, p. 125-140.

VAN OMMEREN N.M., « Was Luke an Accurate Historian ? » dans *Bibliotheca Sacra*, 148 (1991), p. 57-71.

VAN UNNIK Willem Cornelis, « Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography », dans KREMER Jacob (éditeur), *Les Actes des apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 48), Gembloux, Duculot, 1979, p. 37-60.

B. La question de l'unité de Luc et des Actes

BARRETT Charles Kinglsey, « The Third Gospel as a Preface to Acts ? Some Reflections », dans VAN SEGBROECK Frans (éditeur), *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck. Volume 2* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensum, 100), Leuven, University Press - Peeters, 1992, p. 1451-1466.

BECK Brian E., « The Common Authorship of Luke and Acts », dans *New Testament Studies*, 23 (1976-1977), p. 346-352.

DAWSEY James Marshall, « The Literary Unity of Luke-Acts. Question of Style - A Task for Literary Critics », dans *New Testament Studies*, 35 (1989), p. 48-66.

PARSONS Mikeal Carl, « The Unity of Luke-Acts : Rethinking the *Opinio Communis* », dans KEATHLY Naymond H. (éditeur), *« With Steadfast Purpose ». Essays on Acts in Honor of Henry J. Flanders, Jr.*, Waco, Baylor University Press, 1990, p. 29-53.

PARSONS Mikeal Carl - PERVO Richard I., *Rethinking the Unity of Luke and Acts*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

PRAEDER Susan Marie, « Jesus-Paul, Peter-Paul, and Jesus-Peter Parallelisms in Luke-Acts : A History of Reader-Response », dans RICHARDS Kent Harold (éditeur), *Society of Biblical Literature 1984 Seminar Papers*, Chico, Scholars Press, 1984, p. 23-39.

ROLLAND Philippe, « L'organisation du livre des Actes et de l'ensemble de l'œuvre de Luc », dans *Biblica*, 65 (1984), p. 81-86.

STANDAERT Benoit, « L'art de composer dans l'œuvre de Luc », dans EN COLLABORATION, *À cause de l'Évangile. Études sur les synoptiques et les Actes offertes au P. Jacques Dupont O.S.B. à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire* (Lectio Divina, 123), Paris, Cerf, 1985, p. 323-347.

C. Commentaires et ouvrages généraux

BERGHOLZ Thomas, *Der Aufbau des lukanischen Doppelwerkes. Untersuchungen zum formalliterarischen Charackter von Lukas-Evangelium und Apostelgeschichte* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie, Bd. 545), Frankfurt - New York, Peter Lang, 1995.

BOTTINI Giovanni Claudio, *Introduzione all'opera di Luca. Aspetti teologici* (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta, 35), Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1992.

BOVON François, *L'oeuvre de Luc. Études d'exégèse et de théologie* (Lectio Divina 130), Paris, Cerf, 1987.

CADBURY Henry Joel, *The Making of Luke-Acts*, London, S.P.C.K., 1927, ^{2}1958.

ESLER Philip Francis, *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (Society for New Testament Studies Monograph Series, 57), Cambridge - New York, Cambridge University Press, 1987.

GEORGE Augustin, « L'œuvre de Luc : Actes et Évangile », dans DELORME Jean (éditeur), *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1974, p. 207-240 ; repris sous le titre « Les ministères » dans GEORGE, *Études sur l'œuvre de Luc* (Sources bibliques), Paris, Gabalda, 1978, p. 367-394.

————, *Études sur l'œuvre de Luc* (Sources bibliques), Paris, Gabalda, 1978.

JERVELL Jacob, *Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1972.

JUEL Donald, *Luc-Actes. La promesse de l'histoire* (Lire la Bible, 80), Paris, Cerf, 1987.

KURZ William S., *Reading Luke-Acts. Dynamics of Biblical Narrative*, Louisville, Westminster / John Knox, 1993.

LANE Thomas J., *Luke and the Gentile Mission. Gospel Anticipates Acts* (European University Studies), Frankfurt, Peter Lang, 1994.

LONGENECKER Richard N., « Taking up the Cross Daily. Discipleship in Luke-Acts », dans LONGENECKER Richard N. (éditeur), *Patterns of Discipleship in the New Testament* (McMaster New Testament Studies, 1), Grand Rapids, Eedrmans, 1996, p. 50-76.

MADDOX Robert L., *The Purpose of Luke-Acts* (Studies of the New Testament and Its World), Edinburgh, T. & T. Clark, 1982.

NEYREY Jerome (éditeur), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody, Hendrickson, 1991.

Ó FEARGHAIL Fearghus, *The Introduction to Luke-Acts. A Study of the Role of Lk 1,1-4,44 in the Composition of Luke's Two-Volume Work* (Analecta Biblica, 126), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1991.

O'TOOLE Robert F., *The Unity of Luke's Theology. An Analysis of Luke-Acts* (Good News Studies, 9), Wilmington, Michael Glazier, 1984.

SWEETLAND Dennis M., *Our Journey with Jesus. Discipleship according to Luke-Acts* (Good News Studies, 23), Collegeville, Liturgical Press, 1990.

TALBERT Charles H., *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts* (Society of Biblical Literature Monograph Series, 20), Missoula, Scholars Press, 1974.

————, (éditeur), *Perspectives on Luke-Acts* (Perspectives in Religious Studies. Special Studies Series, 5), Edinburgh, T. & T. Clark, 1978.

————, (éditeur), *Luke-Acts. New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar*, New York, Crossroad, 1984.

————, « Discipleship in Luke-Acts », dans SEGOVIA Fernando F. (éditeur), *Discipleship in the New Testament*, Philadelphia, Fortress Press, 1985.

WILSON Stephen G., *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (Society for New Testament Studies Monograph Series, 23), Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

III. Commentaires et ouvrages généraux sur l'évangile de Luc

ALETTI Jean-Noël, *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1989.

ARNDT William Frederick, *Luke* (Concordia Classic Commentary Series), Saint Louis, Concordia Publishing House, 1956, ^{2}1986.

BECK Brian E., *Christian Character in the Gospel of Luke*, London, Epworth Press, 1989.

BOCK Darrell L., *Luke* (Intervarsity Press New Testament Commentary Series), New York - Wheaton, Intervaristy Press - Crossway, 1994.

BOSETTI Elena, *Luca, il cammino dell'evangelizzazione* (Bibbia e catechesi), Bologna, Dehonianne, 1995.

BOSSUYT Philippe - RADERMAKERS Jean, *Jésus, Parole de la grâce selon saint Luc. 1. Texte ; 2. Lecture continue*, Bruxelles, Institut d'études théologiques, 1981.

BOVON François, *L'évangile selon saint Luc (1,1-9,50)* (Commentaire du Nouveau Testament, IIIa), Genève, Labor et Fides, 1991.

————, *L'évangile selon saint Luc (9,51-14,35)* (Commentaire du Nouveau Testament, IIIb), Genève, Labor et Fides, 1996.

CAIRD George Bradford, *The Gospel of St. Luke* (Pelican Gospel Commentaries and Westminster Pelican Series), Baltimore, Penguin Books, 1963.

CONZELMANN Hans, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Beiträge zur historische Theologie), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1954, ^{4}1962 ; Traduction anglaise par BUSWELL Geoffrey : *The Theology of St. Luke*, London, Faber and Faber, 1960.

COUSIN Hugues, *L'Évangile de Luc. Commentaire pastoral*, Paris - Outremont, Centurion - Novalis, 1994.

CRADDOCK Fred B., *Luke* (Interpretation : A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Louisville, Westminster / John Knox, 1990.

CULPEPPER Richard Alan, « The Gospel of Luke. Introduction, Commentary, and Reflections », dans *Luke, John* (The New Interpreter's Bible, Volume IX), Nashville, Abingdon, 1995, p. 1-490.

DANKER Frederick W., *Luke* (Proclamation Commentaries : the New Testament Witnesses for Preaching), Philadelphia, Fortress Press, 1976, ^{2}1987.

————, *Jesus and the New Age. A Commentary on St. Luke's Gospel*, Saint Louis, Clayton Publishing House, 1972 ; Philadelphia, Fortress, ²1988.

DA SPINETOLI Ortensio, *Luca. Il Vangelo dei poveri* (Commenti e studi biblici), Assisi, Cittadella, 1982.

DERRETT John Duncan Martin, *New Resolutions of Old Conundrums. A Fresh Insight into Luke's Gospel*, Shipston-on-Stour - Warwickshire, Drinkwater, 1986.

DORNISCH Loretta, *A Woman Reads the Gospel of Luke*, Collegeville, Liturgical Press, 1996.

ELLIS Edward Earle, *The Gospel of Luke* (New Century Bible, New Edition, 24), London, Nelson, 1966.

ERNST Josef, *Das Evangelium nach Lucas* (Regensburger Neues Testament), Regensburg, Friedrich Pustet, 1993.

EVANS Christopher Francis, *Saint Luke* (Trinity Press International New Testament Commentaries), London - Philadelphia, SCM - Trinity Press International, 1990.

FAUSTI Silvano, *Una comunità legge il Vangelo di Luca* (Lettura pastorale della Bibbia, 18), Bologna, Dehoniane, 1994.

FITZMYER Joseph Augustine, *The Gospel according to Luke (I-IX). Introduction, Translation and Notes* (Anchor Bible, 28), Garden City, Doubleday, 1981.

————, *The Gospel according to Luke (X-XXIV). Introduction, Translation and Notes* (Anchor Bible, 28a), Garden City, Doubleday, 1985.

FORD Josephine Massingberd, *My Enemy is My Guest. Jesus and Violence in Luke*, Maryknoll, Orbis Book, 1984.

GALIZZI Mario, *Vangelo secondo Luca, commento esegetico-spirituale*, Leumann, Elle Di Ci, 1994.

GEORGE Augustin, *Pour lire l'Évangile selon saint Luc* (Cahiers Évangile, 5), Paris, Cerf, 1973.

GOULDER Michael, *Luke. A New Paradigm. Volume 1 : Part I, The Argument. Part II, Commentary : Luke 1,1-9,50. Volume 2 : Part II (Continued), Commentary : Luke 9,51-24,53* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 20), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989.

GRASSI Joseph A., *God Makes Me Laugh. A New Approach to Luke* (Good News Studies, 17), Wilmington, Michael Glazier, 1986.

GREEN Joel Bennett, *The Theology of the Gospel of Luke*, New York, Cambridge University Press, 1995.

————, *The Gospel of Luke* (New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, Eerdmans, 1997.

GRUNDMANN Walter, *Das Evangelium nach Lukas* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament in neueu Bearbeitung, 3), Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1963.

JOHNSON Luke Timothy, *The Gospel of Luke* (Sacra Pagina Series, 3), Collegeville, Liturgical Press, 1991.

KARRIS Robert J., « The Gospel According to Luke », dans BROWN Raymond Edward - FITZMYER Joseph Augustine - MURPHY Roland Edward (éditeurs), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1990, p. 675-721.

KILGALLEN John J., *A Brief Commentary on the Gospel of Luke*, New York - Mahwah, Paulist Press, 1988.

KINGSBURY, Jack Dean, *Conflicts in Luke. Jesus, Authorities, Disciples*, Minneapolis, Fortress Press, 1991.

KNIGHT Jonathan Morshead, *Luke's Gospel* (New Testament Readings), London - New York, Routledge, 1998.

KODELL Jerome, *The Gospel According to Luke* (Collegeville Bible Commentary, 3), Collegeville, Liturgical Press, 1983.

L'ÉPLATTENIER Charles, *Lecture de l'évangile de Luc*, Paris, Desclée, 1982.

LACHS Samuel Tobias, *A Rabbinic Commentary on the New Testament. The Gospels of Matthew, Mark and Luke*, Hoboken - New York, KTAV - Anti-Defamation League of B'nai B'rith, 1987.

LAGRANGE Marie-Joseph, *Évangile selon saint Luc* (Études bibliques), Paris, Gabalda, 1921, ^{3}1927, ^{7}1948.

LARSON Bruce, *Luke* (Communicator's Commentary, 3), Waco, Word Books, 1983.

LAVERDIERE Eugene A., *Luke* (New Testament Message, 5), Wilmington, Michael Glazier, 1980.

LIEU Judith, *The Gospel of Luke*, London, Epworth Press, 1997.

LOISY Alfred, *L'évangile selon Luc*, Paris, E. Nourry, 1924.

MARSHALL Ian Howard, *Luke, Historian and Theologian*, Exeter, Paternoster, 1970. [2]1979.

————, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary, 3), Exeter, Paternoster Press, 1989.

MARTINI Carlo-Maria, *L'evangelizzatore in san Luca. Meditazioni*, Milano, Ancora, 1980, [4]1982 ; Traduction française par LEMOINE Jo : *L'évangélisateur en saint Luc* (Maranatha, 5), Paris, Médiaspaul, 1985.

MASINI Mario, *Luca. Il vangelo del discepolo* (Leggere oggi la Bibbia, 2/3), Brescia, Queriniana, 1988.

McBRIDE Denis, *The Gospel of Luke. A Reflective Commentary*, Dublin, Dominican Publications, 1994.

MEYNET Roland, *Quelle est donc cette Parole ? Lecture rhétorique de l'évangile de Luc 1-9 ; 22-24* (Lectio Divina 99A et B), Paris, Cerf, 1979.

————, *L'Évangile selon saint Luc : analyse rhétorique. Volume 1 : Planches. Volume 2 : Commentaire*, Paris, Cerf, 1988.

————, *Avez-vous lu saint Luc ? Guide pour la rencontre* (Lire la Bible, 88), Paris, Cerf, 1990.

MORRIS Leon, *The Gospel According to St. Luke. An Introduction and Commentary* (Tyndale New Testament Commentaries, 3), Grand Rapids, Eerdmans 1974, [2]1986, [3]1988 ; traduction française et adaptation par BLOCHER Jacques : *Évangile selon Luc : introduction et commentaire*, Paris, Sator, 1985.

————, *Luke. An Introduction and Commentary* (Tyndale New Testament Commentaries, 3), Leicester - Grand Rapids, Intervarsity Press - Eerdmans, 1990.

NEALE David A., *None but the Sinners. Religious Categories in the Gospel of Luke* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 58), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991.

NOLLAND John, *Luke 1:1-9:20* (Word Biblical Commentary, 35A), Dallas, Word Book, 1993.

————, *Luke 9:21-18:34* (Word Biblical Commentary, 35B), Dallas, Word Book, 1993.

————, *Luke 18:35-24:53* (Word Biblical Commentary, 35C), Dallas, Word Book, 1993.

OBACH Robert E. - KIRK Albert, *A Commentary on the Gospel of Luke*, New York - Mahwah, Paulist Press, 1986.

PAOLI Arturo, *La radice dell'uomo. Meditazioni sul Vangelo di Luca*, Brescia, Morcelliana, 1994.

PLUMMER Alfred, *The Gospel According to St. Luke* (International Critical Commentary, 42), Edinburgh, T. & T. Clark, ^{7}1906.

RIGAUX Béda, *Témoignage de l'évangile de Luc* (Pour une histoire de Jésus, 4), Bruges, Desclée de Brouwer, 1970.

RINGE Sharon H., *Luke* (Westminster Bible Companion), Louisville, Westminster / John Knox, 1995.

ROHR Richard, *The Good News According to Luke. Spiritual Reflections*, New York, Crossroad, 1997.

ROUILLER Grégoire - VARONE Marie-Christine, « Saint Luc. Comment lire un évangile ? », dans *Les Échos de Saint Maurice*, 4 (1974), p. 129-244.

SABOURIN Léopold, *L'évangile de Luc. Introduction et commentaire*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1985.

SCHABERG Jane, « Luke », dans NEWSOM Carol A. - RINGE Sharon H. (éditeurs), *The Women's Bible Commentary*, London - Louisville, S.P.C.K. - Westminster / John Knox, 1992.

SCHNEIDER Gerhard, *Das Evangelium nach Lukas Kapitel 1-10* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, 3.1), Gütersloh, Gerd Mohn, 1977.

————, *Das Evangelium nach Lukas Kapitel 11-24* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, 3.2), Gütersloh, Gerd Mohn, 1977.

SCHÜRMANN Heinz, *Das Lukasevangelium. Erster Teil. Kommentar zu Kapitel 1,1-9,50* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 3.1), Freiburg, Herder, 1969.

————, *Das Lukasevangelium. Zweiter Teil. Erste Folge : Kommentar zu Kapitel 9,51-11,54* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 3.2.1), Freiburg, Herder, 1994.

SCHWEIZER Eduard, *The Good News According to Luke*, Atlanta, John Knox, 1984.

STEIN Robert H., *Luke* (New American Commentary, 24), Nashville, Broadman, 1992.

STOCK Klemens, *Jésus, la bonté de Dieu. Le message de Luc*, Tournai, Desclée, 1992.

TALBERT Charles H., *Reading Luke. A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel* (Reading the New Testament Series), New York, Crossroad, 1982.

TANNEHILL Robert C., *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Volume One : The Gospel According to Luke* (Foundation and Facets), Philadelphia, Fortress Press, 1986.

————, *Luke* (Abingdon New Testament Commentaries), Nashville, Abingdon Press, 1996.

THAYSE André, *Luc. L'évangile revisité*, Bruxelles, Racine, 1997.

TUCKETT Christopher Mark, *Luke* (New Testament Guides), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.

VESCO Jean-Luc, *Jérusalem et son prophète. Une lecture de l'évangile selon saint Luc*, Paris, Cerf, 1988.

IV. Études sur les Actes des apôtres

A. La question du plan des Actes

BETORI Giuseppe, *Perseguitati a causa del Nome. Strutture dei raconti di persecuzione in Atti 1,12-8,4* (Analecta biblica, 97), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1981.

————, « Alla ricerca di un'articolazione per il libro degli Atti », dans *Rivista biblica*, 37 (1989), p. 185-205.

————, « Strutturazione degli Atti e storiografia antica », dans *Cristianesimo nella storia*, 12 (1991), p. 251-263.

————, « La Strutturazione del libro degli Atti : una proposta », dans *Rivista biblica*, 42 (1994), p. 3-34.

DUPONT Jacques, « La question du plan des Actes des apôtres à la lumière d'un texte de Lucien de Samosate », dans *Novum Testamentum*, 21 (1979), p. 220-231 ; repris dans *Nouvelles études sur les Actes des apôtres* (Lectio Divina, 118), Paris, Cerf, 1984, p. 24-36.

MENOUD Philippe-Henri, « Le plan des Actes des apôtres », dans *New Testament Studies*, 1 (1954-1955), p. 44-51 ; traduction anglaise : « The Plan of the Acts of the Apostles », dans *Jesus Christ and the Faith. A Collection of Studies* (Pittsburgh Theological Monograph Series, 18), Pittsburgh, Pickwick, 1978, p. 121-132.

MORTON Andrew Queen - MacGREGOR George Hogarth Canarby, « The Physical Structure of Acts » and « The Literary Structure of Acts », dans *The Structure of Luke and Acts*, London, Hodder and Stoughton, 1964, p. 34-39 ; 40-51.

NEIRYNCK Frans, « Le livre des Actes dans les récents commentaires », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 59 (1983), p. 338-349, surtout, p. 342-344 : « Le plan du livre des Actes ».

ROLLAND Philippe, « L'organisation du livre des Actes et de l'ensemble de l'œuvre de Luc », dans *Biblica*, 65 (1984), p. 81-86.

STANDAERT Benoit, « L'art de composer dans l'œuvre de Luc », dans EN COLLABORATION, *À cause de l'Évangile. Études sur les synoptiques et les Actes offertes au P. Jacques Dupont O.S.B. à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire* (Lectio Divina, 123), Paris, Cerf, 1985, p. 323-347.

B. Études historiques

BAUR Ferdinand Christian, « Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom », dans *Tübinger Zeitschrift für Theologie*, 4 (1831), p. 61-206 ; repris dans *Ausgewählte Werke in Einzelausgaben I : Historisch-kritische Untersuchungen zum Neuen Testament* (SCHOLDER Klaus [éditeur]), Stuttgart - Bad Cannstatt, Friedrich Frommann, 1963, p. 1-146.

CONZELMANN Hans, *Geschichte der Urchristentums* (Grundnisse zum Neueun Testament, 5), Göttingen, Vandenoeck & Ruprecht, 1969, ^{2}1971 ; traduction anglaise par STEELY John Edward : *History of Primitive Christianity*, Nashville, Abingdon Press, 1973.

FUSCO Vittorio, *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini* (La Bibbia nella storia, 8), Bologna, Dehoniane, 1997.

HEMER Colin J., *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (edited by Conrad H. GEMPF ; Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 49), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.

HENGEL Martin, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart, Calwer, 1979 ; traduction anglaise par BOWDEN John : *Acts and the History of Earliest Christianity*, London, SCM, 1979.

———, « Problems of a History of Earliest Christianity », dans *Biblica*, 78 (1997), p. 131-144.

LÜDEMANN Gerd, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987 ; traduction anglaise par BOWDEN John : *Early Christianity according to the Traditions in Acts. A Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 1989.

NODET Étienne - TAYLOR Justin, *Essai sur les origines du christianisme. Une secte éclatée* (Initiations), Paris, Cerf, 1998.

TAYLOR Justin , *Les Actes des deux apôtres. Vol. 5 : Commentaire historique (Act. 9,1-18,22)* (Études bibliques, nouvelle série, 23), Paris, Lecoffre - Gabalda 1994.

————, *Les Actes des deux apôtres. Vol. 6 : Commentaire historique (Act. 18,23-28,31)* (Études bibliques, nouvelle série, 30), Paris, Lecoffre - Gabalbda 1996.

TROCMÉ Étienne, *Le « livre des Actes » et l'histoire* (Études d'histoire et de philosophie religieuses, 45), Paris, Presses universitaires de France, 1957.

————, *L'enfance du christianisme*, Paris, Noêsis, 1997.

VOUGA François, *Geschichte des frühen Christentums*, Tübingen - Basel, A. Francke, 1994 ; traduction française par VOUGA Paul : *Les premiers pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats*, Genève, Labor et Fides, 1997.

C. Commentaires et ouvrages généraux

ALETTI Jean-Noël, *Quand Luc raconte. Le récit comme théologie* (Lire la Bible, 115), Paris, Cerf, 1998.

BARRETT Charles Kingsley, *A critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles. Volume 1 : Preliminary Introduction and Commentary on Acts I-XIV* (International Critical Commentary, 44.1), Edinburgh, T. & T. Clark, 1994.

————, *A critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles. Volume II : Introduction and Commentary on Acts XV-XXVIII* (International Critical Commentary, 44.2), Edinburgh, T. & T. Clark, 1998.

BOICE James Montgomery, *Acts. An Expositional Commentary*, Grand Rapids, Baker Books, 1997.

BOISMARD Marie-Émile - LAMOUILLE Arnaud, *Les Actes des deux apôtres. Vol. 1 : Introduction - Textes. Vol. 2 : Le sens des récits. Vol. 3 : Analyses littéraires* (Études bibliques, nouvelle série, 12, 13, 14), Paris, Lecoffre - Gabalda, 1990.

BOSSUYT Philippe - RADERMAKERS Jean, *Témoins de la parole de la grâce. Actes des apôtres. 1. Texte. 2. Lecture continue* (Collection Institut d'études théologiques, 16). Bruxelles, Institut d'études théologiques, 1995.

BRUCE Frederick Fyvie, *The Book of Acts. Revised Edition* (New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, Eerdmans, 1988.

CADBURY Henry Joel - LAKE Kirsopp, *English Translation and Commentary* (FOAKES JACKSON Frederick John - LAKE Kirsopp (éditeurs), *The Beginnings of Christianity. Part I. The Acts of the Apostles. Vol. IV*), London, MacMillan, 1933.

CONZELMANN Hans, *Die Apostelgeschichte* (Handbuch zum Neuen Testament, 7), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1963 ; traduction anglaise de l'édition révisée de 1972 par LIMBURG James , KRAABEL A. Thomas, JUEL Donald H : *A Commentary on the Acts of the Apostles* (Hermeneia), Philadelphia, Fortress Press, 1987.

DE FEYTAUD Jacques, *Actes des deux apôtres Pierre et Paul*, Paris, Pierre Téqui, 1998.

DIBELIUS Martin, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 42), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1951, ^{5}1968 ; traduction anglaise par LING Mary : *Studies in the Acts of the Apostles*, London, SCM, 1956.

DILLON Richard J., « Acts of the Apostles », dans BROWN Raymond Edward - FITZMYER Joseph Augustine - MURPHY Roland Edmund (éditeurs), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1990, p. 722-767.

DUMAIS Marcel, *Communauté et mission. Une lecture des Actes des apôtres pour aujourd'hui* (relais études, 10), Paris, Desclée, 1992.

DUNN James D.G., *The Acts of the Apostles* (Narrative Commentaries), Valley Forge, Trinity Press International, 1996.

DUPONT Jacques, *Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents*, Louvain, 1950.

————, *Les sources du livre des Actes. État de la question*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1960.

————, *Études sur les Actes des apôtres* (Lectio Divina, 45), Paris, Cerf, 1967.

————, *Nouvelles études sur les Actes des apôtres* (Lectio Divina, 118), Paris, Cerf, 1984.

EN COLLABORATION, *Une lecture des Actes des apôtres* (Cahiers Évangile, 21), Paris, Cerf, 1977.

EN COLLABORATION, « Au commencement étaient les Actes des apôtres », *Lumière et vie*, 153/154 (1981).

FABRIS Rinaldo, *Atti degli Apostoli. Traduzione e commento*, Roma, Borla, 1977.

FITZMYER Joseph Augustine, *The Acts of the Apostles. A new Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible, 31), New York, Doubleday, 1998.

GALLOPIN Marc, *Passons aux Actes. Un commentaire sur les Actes des apôtres* (Collection Espace), Lausanne, Presses bibliques universitaires, 1993.

GAVENTA Beverly Roberts, « Toward a Theology of Acts. Reading and Rereading », dans *Interpretation*, 42 (1988), p. 146-157.

GOURGUES Michel , *Mission et communauté (Actes des apôtres 1-12)* (Cahiers Évangile, 60), Paris, Cerf, 1987.

————, *L'Évangile aux païens (Actes des apôtres 13-28)* (Cahiers Évangile, 67), Paris, Cerf, 1989.

HAENCHEN Ernst, *Die Apostelgeschichte* (H.A.W. Meyer Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956 ; traduction anglaise de la quatorzième édition (1965) par NOBLE Bernard - SHINN Gerald - ANDERSON Hugh - WILSON Robert McLachlan : *The Acts of the Apostles. A Commentary*, Oxford, Basil Blackwell, 1971.

HARRISON Everett Falconer, *Interpreting Acts. The Expanding Church*, Grand Rapids, Zondervan, 1986.

HAULOTTE Edgar, *Actes des apôtres, un guide de lecture* (Supplément à *Vie chrétienne*, 212), Toulouse, Fournié, 1978.

JOHNSON Luke Timothy, *The Acts of the Apostles* (Sacra Pagina Series, 5), Collegeville, Liturgical Press, 1992.

KEE Howard Clark, *To Every Nation Under Heaven. The Acts of the Apostles* (The New Testament in Context), Harrisburg, Trinity Press International, 1997.

KILGALLEN John J., *A Brief Commentary on the Acts of the Apostles*, New York - Mahwah, Paulist Press, 1988.

KISTEMAKER Simon J., *Exposition of the Acts of the Apostles* (New Testament Commentary, 5), Grand Rapids, Baker, 1990.

KREMER Jacob (éditeur), *Les Actes des apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 48), Gembloux, Duculot, 1979.

KRODEL Gerhard A., *Acts* (Proclamation Commentaries : the New Testament Witnesses for Preaching), Philadelphia, Fortress Press,1981.

————, *Acts* (Augsburg Commentary on the New Testament), Minneapolis, Augsburg, 1986.

KURZ William S., *The Acts of the Apostles*, Collegeville, Liturgical Press, 1983.

L'ÉPLATTENIER Charles, *Les Actes des apôtres* (La Bible, porte-Parole), Genève, Labor et Fides, 1987.

————, *Le livre des Actes. Commentaire pastoral*, Paris - Outremont, Centurion - Novalis, 1994.

LAVALLÉE François, *L'Esprit Saint et l'Église. Une analyse des Actes des apôtres pour aujourd'hui*, Montréal - Paris, Les éditions Paulines - Médiaspaul, 1987.

MADDOX Robert L., *Acts* (Layman's Bible Book Commentary, 19), Nashville, Broadman, 1979.

MARCONCINI Benito, *Una comunità in comunione. Atti degli Apostoli*, Leumann, Elle di ci, 1983.

MARSHALL Ian Howard, *The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary* (The Tyndale New Testament Commentaries, New Series, 5), Leicester, Inter Varsity, 1980.

————, *The Acts of the Apostles* (New Testament Guides), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992.

MUNCK Johannes, *The Acts of the Apostles. Introduction, Translation and Notes* (Anchor Bible, 31), Garden City, Doubleday, 1967.

MUSSNER Franz *Die Apostelgeschichte* (Die Neue Echter Bible, NT, 5), Wurtzbourg, Echter Verlag, 1984.

NEIL William,*The Acts of the Apostles* (New Century Bible), London, Oliphants, 1973.

O'NEILL John Cochrane, *The Theology of Acts in Its Historical Setting*, London, S.P.C.K., 1961, ^{2}1970.

PERROT Charles, « Les Actes des apôtres », dans LÉON-DUFOUR Xavier - PERROT Charles, *L'annonce de l'Évangile* (Introduction à la Bible, Édition Nouvelle, Tome III. Introduction critique au Nouveau Testament, sous la direction de Augustin GEORGE et Pierre GRELOT, volume II), Paris, Desclée, 1976, p. 241-295.

PESCH Rudolf, *Die Apostelgeschichte. 1. Teilband : Apg 1-12. 2. Teilband : Apg 13-28* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 5/1-2), Neukirchen - Vluyn, Neukirchener Verlag, 1986.

RIUS-CAMPS Josep, *Comentari als Fets dels Apòstols. Vol. I. «Jerusalem» : Configuració de l'església judeocreient (Ac 1,1-5,42)* (Collectània Sant Pacià, 43), Barcelona, Facultat de teologia de Catalunya - Editoria Herder, 1991

———, *Comentari als Fets dels Apòstols. Vol. II. «Judea i Samaria» : Gènesi de l'església cristiana e Antioquia (Ac 6,1-1,25)* (Collectània Sant Pacià, 44), Barcelona, Facultat de teologia de Catalunya - Editoria Herder, 1993.

———, *Comentari als Fets dels Apòstols. Vol. III. «Fins als confins de la terra» : Primera i segona fases de la missió al paganisme (Ac 13,1-18,23)* (Collectània Sant Pacià, 45), Barcelona, Facultat de teologia de Catalunya - Editoria Herder, 1995.

ROLOFF Jürgen, *Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt* (Neue Testament Deutsch, 5), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.

SAOÛT Yves, *Cette activité libératrice... Étude des Actes des apôtres. Les disciples de Jésus devant le pouvoir, l'avoir, le savoir*, Paris, Mame, 1984.

SCHMITHALS Walter, *Die Apostelgeschichte des Lukas* (Zürcher Bibelkommentare, Neues Testament, 3.2), Zurich, Theologischer Verlag, 1982.

SCHNEIDER Gerhard, *Die Apostelgeschichte. Erster Teil. Einleitung. Kommentar zu Kapitel 1,1-8,40* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 5.1), Freiburg, Herder, 1980.

———, *Die Apostelgeschichte. Zweiter Teil. Kommentar zu Kapitel 9,1-28,31* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 5.2), Freiburg, Herder, 1982.

SMITH Robert Houston, « The Theology of Acts », dans *Concordia Theological Monthly*, 42 (1971), p. 527-535.

SPENCER Franklin Scott, *Acts* (Readings : A New Biblical Commentary), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.

TALBERT Charles H., *Reading Acts. A Literary and Theological Commentary on the Acts of the Apostles* (Reading the New Testament Series), New York, Crossroad, 1997.

TANNEHILL Robert C., *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Volume Two : The Acts of the Apostles* (Foundation and Facets), Philadelphia, Fortress Press, 1990.

WALASKAY Paul W., *Acts* (Westminster Bible Companion), Louisville, Westminster / John Knox, 1998.

WALKER Thomas, *Acts of the Apostles* (Kregel Expository Commentary Series), Grand Rapids, Kregel Publications, 1984.

WEISER Alfons, *Die Apostelgeschichte Kapitel 1-12* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, 5.1), Gütersloh - Würtzburg, Gerd Mohn - Echter, 1981.

————, *Die Apostelgeschichte Kapitel 13-28* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, 5.2), Gütersloh - Würtzburg, Gerd Mohn - Echter, 1985.

WILLIAMS David John, *Acts* (A Good News Commentary), San Francisco, Harper & Row, 1985.

WILLIMON William H., *Acts* (Interpretation Commentary Series), Louisville, Westminster / John Knox, 1988.

WITHERINGTON III Ben, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids - Cambridge - Carlisle , Eerdmans - Paternoster Press, 1998.

ZMIJEWSKI Josef, *Die Apostelgeschichte* (Regensburger Neues Testament), Regensburg, Friedrich Pustet, 1994.

V. Études sur Pierre

BENOIT Pierre, « Saint Pierre d'après O. Cullmann », dans *Revue biblique*, 60 (1953), p. 565-579 ; repris dans *Exégèse et théologie*, II (Cogitatio fidei, 2), Paris, Cerf, 1961, p. 285-308.

BLANK Josef, « Petrus und Petrus-Amt im Neuen Testament », dans ARBEITS-GEMEINSCHAFT ÖKUMENISCHER UNIVERSITÄTSINSTITUTE, *Papsttum als ökumenische Frage*, Grünewald, Kaiser, 1979, p. 59-103 ; repris dans BLANK Josef, *Vom Urchristentum zur Kirche. Kirchenstrukturen im Rückblick auf den biblischen Ursprung*, München, Kösel, 1982, p. 89-147.

BOISMARD Marie-Émile, « Le "Saint Pierre" de M. Cullmann », dans *Lumière et Vie*, 11 (1953), p. 194-198.

BOTTINO Adriana, « La figura di Pietro quale esponente della fede cristiana negli Atti degli Apostoli », dans *Studia Missionalia*, 37 (1988), p. 1-25.

BOVON François, « L'importance des médiations dans le projet théologique de Luc », dans *New Testament Studies*, 21 (1974), p. 23-29.

BROWN Raymond Edward - DONFRIED Karl Paul - REUMANN John (éditeurs), *Peter in the New Testament*, New York, Augsburg - Paulist, 1973 ; traduction française par WINANDY Jacques : *Saint Pierre dans le Nouveau Testament* (Lectio Divina 79), Paris, Cerf, 1974.

BRUCE Frederick Fyvie, « Peter and the Eleven », dans *Peter, Stephen, James and John : Studies in Early Non-Pauline Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans,1979, p. 15-48.

CLARK Andrew, « The Role of the Apostles », dans MARSHALL Ian Howard - PETERSON David (éditeurs), *Witness to the Gospel. The Theology of Acts*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, p. 169-190.

CLAUDEL Gérard , *La Confession de Pierre. Trajectoire d'une péricope évangélique* (Études bibliques, Nouvelle Série, 10), Paris, Lecoffre - Gabalda, 1988 ; spécialement p. 409-431 : « Pierre dans l'oeuvre de Luc ».

CONGAR Yves, « Le rôle de Pierre d'après le Nouveau Testament », dans RINGENBACH R. (éditeur), *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut. 15 : L'Église : une, sainte catholique et apostolique*, Paris, Cerf, 1970, p. 225-243.

CORSANI B., « 'Primato di Pietro' e 'ministero petrino' nel Nuovo Testamento », dans CORSANI B. & RICCA P. (éditeurs), *Pietro e il papato nel dibattito ecumenico odierno*, Torino, Claudiana, 1978.

CREHAN Joseph, « Peter acccording to the D-Text of Acts », dans *Theological Studies*, 18 (1957), p. 597-603.

CULLMANN Oscar, *Petrus, Jünger, Apostel, Martyrer. Das historische und theologische Petrusproblem*, Zürich - Stuttgart, Zwingli, 1952, ^{2}1960 ; traduction française : *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr. Histoire et théologie* (Bibliothèque théologique), Neufchâtel - Paris, Delachaux & Niestlé, 1952.

DEJAIFVE G., « M. Cullmann et la question de Pierre », dans *Nouvelle revue théologique*, 75 (1953), p. 365-379.

DIETRICH Wolfgang, *Das Petrusbild der lukanischen Schriften* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 94), Stuttgart, W. Kohlhammer, 1972.

DOCKX Stanislas, « Chronologie de la vie de saint Pierre», dans *Recherches de science religieuse*, 62 (1974), p. 221-244 ; ou dans *Chronologies néotestamentaires et vie de l'Église primitive. Recherches exégétiques*, Gembloux, Duculot, 1976, p. 129-146.

DONFRIED Karl Paul, « Peter », dans FREEDMAN David Noel (éditeur), *The Anchor Bible Dictionary* 5, New York, Doubleday, 1992, p. 251-263.

DSCHULNIGG Peter, *Petrus im Neuen Testament*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1996.

DUPONT Jacques, « Pierre et Paul dans les Actes », dans *Revue Biblique*, 6 (1957), p. 459-500.

————, « Les discours de Pierre dans les Actes et le chapitre XXIV de l'évangile de Luc », dans NEIRYNCK Frans (éditeur), *L'évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques. Mémorial Lucien Cerfaux* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 32), Gembloux, Duculot, 1973 p. 329-374 ; repris dans *Nouvelles études sur les Actes des apôtres* (Lectio Divina 118), Paris, Cerf, 1984, p. 58-111 ; également repris dans NEIRYNCK Frans (éditeur), *L'évangile de Luc. The Gospel of Luke. Revised and Enlarged Edition of L'évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques.* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 32) Leuven, Leuven University Press, 1989, 239-284.

ELLIOTT James Keith, « Κηφᾶς, Σίμων Πέτρος, ὁ Πέτρος : An Examination of the New Testament Usage », dans *Novum Testamentum*, 14 (1972), p. 241-256.

ESTRADA B., « Il binomio *kalein - akolouthein* nei vangeli sinottici. La vocazione al ministero gerarchico e alla santità del proprio stato », dans *Divus Thomas*, 91 (1988), p. 72-91.

FABRIS Rinaldo , « Figura e ruolo di Pietro secondo gli Atti », dans *Atti degli Apostoli. Traduzione e commento*, Roma, Borla, 1977, p. 380-388.

FITZMYER Joseph Augustine, « Aramaic *Kepha'* and Peter's name in the New Testament », dans BEST Ernest & WILSON Robert McLachlan (éditeurs), *Text and Interpretation : Studies in the New Testament Presented to Matthew Black*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 121-132 ; repris dans *To Advance the Gospel. New Testament Studies*, New York, Crossroad, 1981, p. 112-124.

GÄCHTER Paul, « Jakobus von Jerusalem », dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 76 (1954), p. 129-169.

GALOT, Jean, « Il potere conferito a Pietro », dans La *Civiltà Cattolica*, 132 (1981), volume III, p. 15-29.

GEWALT Dietfried , « Das "Petrusbild" der lukanischen Schriften als Problem einer ganzheitlichen Exegese », dans *Linguistica biblica*, 34 (1975), p. 1-22.

GHERADINI Bruno, « Pietro, la roccia », dans *Divinitas*, 23 (1979), p. 335-345.

————, « S. Pietro unico titolare del primato », dans *Divinitas*, 39 (1995), p. 68-71.

GHIBERTI Giuseppe, « Il problema biblico della missione », dans *Rivista biblica*, 32 (1984), p. 259-265.

GHIDELLI Carlo, « "Conferma nella fede i tuoi fratelli". L'immagine di Pietro nell'opera lucana », dans GALIZZI Mario (éditeur), *Il servizio di Pietro. Appunti per una riflessione interconfessionale*, Leumann, Elle Di Ci, 1978, p. 127-146.

GIBERT Pierre, *Les premiers chrétiens découvrent Pierre. Comment ils inventent l'Église. Une lecture du Nouveau Testament. La vie, l'esprit, le texte* (Croire aujourd'hui), Paris Desclée de Brouwer, 1976.

————, « Pierre, après la résurrection », dans *Croire aujourd'hui*, 69 (1999), p. 30-31.

GOULDER Michael, *St. Paul Versus St. Peter : A Tale of Two Missions*, Louisville, Westminster / John Knox, 1994.

GRAPPE Christian, *D'un Temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem* (Études d'histoire et de philosophie religieuses, 71), Paris, Presses universitaires de France, 1992.

————, *Images de Pierre aux deux premiers siècles* (Études d'histoire et de philosophie religieuses, 75), Paris, Presses universitaires de France, 1995.

GRÄßER Erich, « Neutestamentliche Grundlagen des Papsttums », dans ARBEITS-GEMEINSCHAFT ÖKUMENISCHER UNIVERSITÄTSINSTITUTE, *Papsttum als ökumenische Frage*, Grünewald, Kaiser, 1979, p. 33-55.

GRELOT Pierre, « Sur la fonction propre de Pierre », dans *Les paroles de Jésus Christ* (Introduction à la Bible, Édition Nouvelle, Tome III, Introduction critique au Nouveau Testament, sous la direction de Augustin GEORGE et Pierre GRELOT, volume VII), Paris, Desclée, 1986, p. 174-205.

————, « Pierre et Paul, fondateurs de la "primauté" romaine », dans *La tradition apostolique. Règle de foi et de vie pour l'Église* (Coll. «Théologies»), Paris, Cerf, 1995, p. 255-298.

HAENCHEN Ernst, « Petrus-Probleme », dans *New Testament Studies*, 7 (1960-1961), p. 187-197.

KARAVIDOPOULOS Iona D., « Peter in the NT Church », dans *Theology Digest*, 44 (1997), p. 149-154.

KASPER Walter, « Ce qui demeure et ce qui change dans le ministère de Pierre », dans *Concilium*, 108 (1975), p. 29-41.

LEGRAND Lucien, « Les devanciers de Paul dans la mission selon les Actes des apôtres », dans DE LORENZI Lorenzo (éditeur), *Paul de Tarse, apôtre du notre temps* (Série monographique de « Benedictina », section paulinienne, 1), Rome, Abbaye de Saint-Paul-Hors-les-murs, 1979, p. 61-74, surtout p. 68-74 : « Les douze et Pierre ».

LÜDEMANN Gerd, « Psychologische Exegese oder : Die Bekehrung des Paulus und die Wende des Petrus in tiefenpsychologischer Perspektive », dans HORN Friedrich Wilhelm (éditeur), *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments. Symposium zum 65. Geburstag von Georg Strecker* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenchaft und die Kunde der älteren Kirche, 75), Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1995, p. 91-111.

MAFFEI Giuseppe , *Il dialogo ecumenico sulla successione attorno all'opera di Oscar Cullmann, 1952-1972*, Roma, L.E.S., sans date.

MALINA Bruce J., « Understanding New Testament Persons », dans ROHRBAUGH Richard L. editor, *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody, Hendrickson, 1996, p. 41-61.

MARTINI Carlo Maria, « La figura di Pietro secondo le varianti del codice D negli Atti degli Apostoli », dans CANFORA Giovanni (éditeur), *San Pietro* (Atti della XIX Settimana Biblica : Associazione Biblica Italiana), Brescia, Paideia, 1967, p. 279-289.

————, « Pierre et Paul dans l'Église ancienne. Considérations sur la tradition textuelle des Actes des apôtres », dans DE LORENZI Lorenzo (éditeur), *Paul de Tarse, apôtre de notre temps* (Série monographique de « Benedictina », section paulinienne, 1), Rome, Abbaye de Saint-Paul-Hors-les-murs, 1979, p. 261-268.

MÉHAT André, *Simon dit Képhas. La vie clandestine de l'apôtre Pierre. Essai historique* (Bible et vie chrétienne, Nouvelle Série, 14), Paris, Lethielleux, 1989.

MINNERATH Roland , *De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'Église apostolique* (coll. Théologie historique, 101), Paris, Beauchesne, 1994.

MOESSNER David P., «The Christ Must Suffer : New Light on the Jesus-Peter, Stephen, Paul Parallels in Luke-Acts», dans *Novum Testamentum* 28 (1986) p. 220-256.

MUSSNER Franz, « Petrus in der lukanischen Redaktion », dans *Petrus und Paulus - Pole der Einheit : eine Hilfe für die Kirchen* (Quæstiones Disputatæ 76), Freiburg, Herder, 1976, p. 22-39.

NICKELSBURG W.E., « Enosh, Levi and Peter, Recipients of Revelation in Upper Galilee », dans *Journal of Biblical Literature*, 100 (1981), p. 575-600.

NIEMANN R. (éditeur), *Petrus, de Fels des Anstoßes*, Stuttgart, Kreuz, 1994

O'COLLINS Gerald, « Did Apostolic Continuity Ever Start ? Origins of Apostolic Continuity in the New Testament », dans *Louvain Studies*, 21 (1996), p. 138-152.

O'TOOLE, Robert F., « Parallels between Jesus and His Disciples in Luke-Acts : A Further Study », dans *Biblische Zeitschrift*, 27 (1983), p. 195-212.

PERKINS Pheme, *Peter : Apostle for the Whole Church* (Studies on Personalities of the New Testament), Columbia, University of South Carolina Press, 1994.

PESCH Rudolf, « La position et la signification de Pierre dans l'Église du Nouveau Testament. Situation de la recherche », dans *Concilium*, 64 (1971), p. 21-30.

————, «Das lukanische Petrusbild», dans *Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi* (Päpste und Papsttum, 15), Stuttgart, Hiersemann, 1980, p. 144-147.

————, « Πετρος », dans BALZ H. - SCHNEIDER G. (éditeurs), *Exegetische Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 3, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1983, p. 194-202.

POMPEI Alfonso (éditeur), *Pietro nella Sacra Scrittura*, Firenze, Città di vita, 1975.

RADL, Walter, « Petrus », dans *Das Lukas-Evangelium* (Erträge der Forschnung, 261), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, p. 94-96.

RIDDERBOS H.N., *The Speeches of Peter in the Acts of the Apostles*, London, Tyndale Press, 1962 ; traduction allemande : « Die Reden des Petrus in der Apostelgeschichte », dans THIEDE Carsten Peter (éditeur), *Das Petrusbild in der neueren Forschung*, Wuppertal, Brockhaus, 1987, p. 51-84.

RIGAUX Béda, « Saint Pierre et l'exégèse contemporaine », dans *Concilium*, 27 (1967), p. 129-152.

RIMOLDI Antonio, « Titoli petrini riguardanti il primato nelle fonti letterarie cristiane dalle origini al Concilio di Calcedonia », dans CANFORA Giovanni (éditeur), *San Pietro* (Atti della XIX Settimana Biblica : Associazione Biblica Italiana), Brescia, Paideia, 1967, p. 501-532.

RIUS-CAMPS Josep, « La figura de Pedro en la doble obra lucana », dans AGUIRRE MONASTERIO R. (éditeur), *Pedro en la iglesia primitiva* (Institución San Jerónimo, 23), Estella, Editorial Verbo Divino, 1991, p. 61-99.

SATGÉ John de, *Peter and the Single Church*, London, S.P.C.K., 1981.

SMITH Terence V., « The Peter-figure in First Century Christian Writings », dans *Petrine Controversies in Early Christianity. Attitudes Towards Peter in Christian Writings of the First Two Centuries* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 15), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985, p. 143-196, surtout p. 160-162 : « Luke-Acts ».

STEYN Gert Jacobus, *Septuagint Quotations in the Context of the Petrine and Pauline Speech of the Acta Apostolorum*, Kampen, Kok Pharos, 1995.

SUENENS Léon-Joseph, « Vocation, conversion, mission de Pierre », dans *Lumen Vitae*, 35 (1980), p. 199-210.

TANNEHILL Robert C., « The Functions of Peter's Mission Speeches in the Narrative of Acts », dans *New Testament Studies*, 37 (1991), p. 400-414.

THIEDE Carsten Peter, *Simon Peter : from Galilee to Rome*, Exeter, Paternoster Press, 1986.

————, « Petrus », dans BURKHARDT Helmut - GRÜNZWEIG Fritz - LAUBACH Fritz - MAIER Gerhard (éditeurs), *Das große Bibellexikon*, vol. 3, Wuppertal - Giessen, R.Brockhaus - Brunnen, 1989 p. 1166-1169.

TYSON Joseph B., « The Emerging Church and the Problem of Authority in Acts », dans *Interpretation. A Journal of Bible and Theology*, 42 (1988), p. 132-145.

VÖGTLE Anton, « Der Petrus der Verheissung und Erfüllung. Zum Petrusbuch von O. Cullmann », dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, 5 (1954), p. 1-47.

WELLS L.M., « Peter's Characterization in Luke-Acts », dans *Review for Religious*, 51 (1992), p. 397-402.

WIARSA Timothy, « Simon, Jesus of Nazareth, Son of Jonah, Son of John : Realistic Details in the Gospels and Acts », dans *New Testament Studies*, 40 (1994), p. 196-209.