

## LA MORT D'ANANIAS ET SAPHIRA (AC 5.1–11) DANS LA STRATÉGIE NARRATIVE DE LUC

DANIEL MARGUERAT

(9 avenue Davel, CH–1004 Lausanne, Switzerland)

### 1. LE PROBLÈME

1.1 L'histoire du jugement de Dieu sur Ananias et Saphira (Ac 5.1–11) compte parmi les épisodes les plus pathétiques du livre des Actes. L'art lucanien de la dramatisation atteint ici un sommet. La fin tragique d'Ananias foudroyé par la parole dénonciatrice de Pierre, son enterrement hâtif, puis la venue de Saphira ignorante du drame, son mensonge public suivi de sa mort annoncée sur un ton d'humour noir (5.9b): l'effet pragmatique cherché par le narrateur est programmé par le scénario; il s'inscrit aussi dans le texte lui-même: 'un grand effroi saisit ceux qui l'entendaient' (5.5, 11). L'histoire est destinée à provoquer la crainte.

Le récit, dans la fresque idyllique de la première communauté chrétienne que déploient les chapitres 2 à 5, surgit comme un coup de force narratif; quelle est l'intention de l'auteur des Actes? Car la violence exercée sur le lecteur est aussi théologique: comment justifier la disproportion tragique entre le délit d'Ananias et Saphira et la sanction qui les frappe? Comment expliquer que soit absente l'offre typiquement lucanienne de la *μετάνοια*? L'ecclésiologie lucanienne supporte-t-elle cette vision dualiste d'une communauté de purs dont le pécheur est exclu par la mort?

De la part de l'auteur des Actes, dont on sait le penchant à atténuer les conflits internes à l'Église (6.1–6; 15.7–35), l'émergence brutale de cette crise surprend. La punition du mage Élymas (13.6–12), qui constitue l'analogie à notre récit dans le cadre de la modélisation de Paul sur Pierre, se conclut moins tragiquement par son aveuglement. Le récit d'Ac 5 se présente donc à la fois comme une rupture dans la présentation de l'âge d'or de la chrétienté (Ac 2–5) et comme un corps étranger dans la théologie de Luc.

1.2 La recherche s'est empressée d'attribuer la substance du récit à une source, à l'exception du verset 4. Depuis Haenchen, les versets 7–11 sont le plus souvent considérés comme une extension

du récit primitif due au rédacteur;<sup>1</sup> mais cette hypothèse ne s'impose pas, car comme le montrent les paraboles, la redondance relève aussi de la rhétorique populaire; si le récit recueilli par Luc envisageait déjà le couple, la rédaction des v. 7–11, où se répète avec Saphira le scénario de culpabilité et de mort, a été par contre soignée par Luc dans le but d'assurer au récit une gradation dramatique. La comparaison des versets 2 et 8, 3 et 9a, 4 et 9b, 5a et 10a, 5b et 11<sup>2</sup> montre que le rédacteur a ménagé, de la première partie (v. 1–6) à la seconde (v. 7–11), une aggravation du scénario culminant dans l'effroi qui saisit 'toute l'ἐκκλησία' (5.11).

Ce recours méthodologique à la dialectique tradition/rédaction ne résoud pas l'embarras théologique dans lequel nous sommes placés, puisque Luc non seulement consent à accueillir ce récit dans son œuvre, mais en accentue apparemment l'effet dramatique! On sait que dans la réception d'une tradition, une théologie narrative recourt à deux procédés: d'une part l'intervention dans le texte (nous viendrons plus tard à la glose interprétative du v. 4), d'autre part la mise en contexte. Nous suivrons cette seconde voie, peu explorée jusqu'ici à propos d'Ac 5, pour mettre à jour l'intention qui gouverne le récit lucanien. Dans quelle stratégie narrative prend place Ac 5.1–11, et quels indices de compréhension l'auteur a-t-il déposés dans sa narration à l'intention du lecteur? Dit autrement: comment Luc a-t-il, dans l'organisation de son texte, programmé la compréhension d'Ac 5.1–11?

## 2. LES CINQ LECTURES DU TEXTE

**2.1** L'exégèse, jusqu'ici, a plutôt recherché en dehors du texte des Actes le canon herméneutique de notre récit. La lecture des Pères est guidée par une quête dogmatique (élaboration d'une théologie trinitaire), éthique (rejet de la cupidité) ou institutionnelle (exaltation du pouvoir de Pierre).<sup>3</sup> L'exégèse moderne a déployé cinq types de lecture, chacune recourant à un canon herméneutique externe.

<sup>1</sup> E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (KEK; 14e éd.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1968) 198. Avis opposé: G. Schneider, *Die Apostelgeschichte* (HThKNT 5,1; Freiburg: Herder, 1980) 371; R. Pesch, *Die Apostelgeschichte (Apg 1-12)* (EKK 5,1; Zürich-Einsiedeln: Benziger/Neukirchen: Neukirchener, 1986) 196.

<sup>2</sup> Ananias ne prend pas la parole (2), alors que Saphira ment publiquement (8); Ananias est accusé de mentir à l'Esprit (3), Saphira de le tenter (9a); Pierre n'annonce pas la mort d'Ananias (4), mais celle de Saphira (9b); le mari écoute, tombe et expire (5a), la femme tombe 'aussitôt' et expire (10a); la rumeur s'étend en 11 à 'toute l'Église'.

<sup>3</sup> Pour une histoire de l'interprétation, voir la thèse de P. B. Brown, *The Meaning and Function of Acts 5:1–11 in the Purpose of Luke-Acts* (Boston University, 1969) 51–92.

a) Une lecture *étimologique* voit dans l'histoire du jugement de Dieu sur Ananias et Saphira la réponse légendaire donnée au souci des premiers chrétiens devant le sort des défunts avant la parousie; le modèle interprétatif est 1 Th 4.13–17.<sup>4</sup>

b) Une lecture *qumrانية* voit ici la punition d'une fraude disciplinaire dans la cession des biens à la communauté (5.3–4); le modèle interprétatif est cherché en 1 QS 6.24–5; CD 14.20–1.<sup>5</sup>

c) Une lecture *typologique* discerne dans ce drame le vol d'un bien sacré, modélisé sur la fraude d'Akan (Jos 7).<sup>6</sup>

d) Une lecture *institutionnelle* attribue à ce texte la fonction de légitimer l'exercice d'un droit sacré d'excommunication, à la façon de 1 Co 5.13 et Mt 18.15–17.<sup>7</sup>

e) Pour la lecture *historico-salutaire*, le délit d'Ananias et Saphira n'est pas moral, mais théologique: il fait obstacle à l'action de l'Esprit dans la conduite de l'histoire du salut (Ac 1.8).<sup>8</sup>

2.2 A la différence de ces lectures, j'adopterai un critère interprétatif intrinsèque à la narration, en recherchant le point de vue construit par l'auteur dans l'organisation de la narration.

### 3. LA STRUCTURE NARRATIVE D'AC 2-5

3.1 La première séquence qui se révèle à la lecture est Ac 4.32–5.11. Cet ensemble se constitue d'un sommaire 4.32–5, centré sur la communion des biens dans la communauté jérusalémite, auquel

<sup>4</sup> Thèse formulée par Ph.-H. Menoud, 'La mort d'Ananias et de Saphira (Actes 5.1–11)', *Mélanges M. Goguel, Aux sources de la tradition chrétienne* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1950), 146–54. M.-E. Boismard et A. Lamouille la défendent à nouveau: *Les Actes des deux Apôtres* tome 2 (EtB NS 13; Paris: Gabalda, 1990) 165.

<sup>5</sup> J. Schmitt, 'Contributions à l'étude de la discipline pénitentielle dans l'Église primitive à la lumière des textes de Qumran', *Les manuscrits de la Mer Morte, Colloque de Strasbourg 1955* (Paris, 1957) 93–109; E. Trocmé, *Le 'Livre des Actes' et l'histoire* (Paris: PUF, 1957) 197–9. Sur le modèle qumrانية, B. J. Capper postule une juridiction d'entrée dans la communauté, dont 5.4a illustrerait les deux phases: le noviciat exige une déclaration de cession des biens à la communauté, que vient concrétiser le rituel d'entrée: 'The Interpretation of Acts 5.4', *JSNT* 19 (1983) 117–31.

<sup>6</sup> Cette lecture, la plus répandue, est défendue avec détermination par B. Prete, 'Anania e Saffira (At 5,1–11). Componenti letterarie e dottrinali', *RivBib* 36 (1988) 463–86, surtout 480–1.

<sup>7</sup> Ch. Perrot, 'Ananie et Saphire. Le jugement ecclésial et la justice divine', *L'année canonique* 25 (1981) 109–24; G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas* (ThHNT 5; Berlin: Evang. Verlagsanstalt, 1983) 151. G. Lüdemann admet ce sens pour la tradition: *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1987) 71. Selon S. Meurer, Ac 5 conteste à l'Église l'usage d'une justice punitive pour la réserver à Dieu: *Das Recht im Dienst der Versöhnung und des Friedens* (AThANT 63; Zürich: TVZ, 1972) 83–92.

<sup>8</sup> Voir surtout P. B. Brown, *The Meaning and Function of Acts 5.1–11*, 200–14.

s'articulent deux scènes: l'exemple de Joseph appelé Barnabas (4.36–7), qui vend un champ et en apporte le produit aux apôtres, puis l'exemple d'Ananias et Saphira (5.1–11), qui vendent également un bien mais détournent une part du prix avant de le déposer aux pieds des apôtres. Le sommaire et les deux scènes sont soudés par un même vocabulaire économique;<sup>9</sup> la rédaction lucanienne du sommaire doit être responsable de cette harmonisation terminologique. Le résultat est qu'après le sommaire, qui présente (à l'imparfait de durée) le principe du partage des biens chez les premiers chrétiens, les deux scènes (rédigées à l'aoriste) concrétisent chacune une application du principe de partage.

Après la vision panoramique du sommaire, le champ de vision se restreint donc à une concrétisation exemplaire (Barnabas), puis à un contre-exemple (Ananias et Saphira). Faut-il en conclure avec Dibelius que 4.36–7 représente l'exemple positif, 5.1–11 l'exemple négatif?<sup>10</sup> Pas exactement, car l'histoire d'Ananias et Saphira est suivie d'un autre sommaire (5.12–16), qui ne reprend pas le thème de la communion des biens, mais relate les 'nombreux signes et prodiges' réalisés dans le peuple par les mains des apôtres (5.12). Ce sommaire accentue le merveilleux: l'affluence est telle qu'on 'sortait les malades dans les rues, on les plaçait sur des lits ou des civières, afin que Pierre en passant touche au moins de son ombre l'un d'eux' (5.15). Ce nouveau sommaire sélectionne donc dans le récit d'Ananias et Saphira la dimension miraculeuse, qu'il amplifie en décrivant une vaste activité de guérison (5.15–16).<sup>11</sup>

Pris entre deux sommaires, l'un consacré au thème de la communion des biens (4.32–5), l'autre à l'activité miraculeuse des apôtres (5.12–16), le récit d'Ac 5 répond à un double intérêt du narrateur. C'est dire que la séquence 4.32–5.11 est un cadre littéraire trop restreint si l'on veut saisir le projet narratif de l'auteur; un élargissement à Ac 2–5 s'impose.

**3.2** Ac 2–5 est une séquence littéraire aux bornes reconnues: elle s'ouvre par l'événement de Pentecôte (2.1–13) et se ferme avant la protestation des Hellénistes (6.1–6). Cet ensemble, consacré à l'âge d'or de la première communauté chrétienne, est scandé par trois

<sup>9</sup> Πιπράσκω (4.34; 5.4); πωλέω (4.37; 5.1); πρὸς τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων τίθημι (4.35, 37; 5.2); ὑπάρχω (4.34; 5.4); χωρίον (4.34; 5.3, 8); φέρω (4.34, 37; 5.2); τιμή (4.34; 5.2). On reviendra plus tard sur la récurrence décisive du terme non économique καρδία (4.34; 5.3, 4).

<sup>10</sup> M. Dibelius, 'Stilkritisches zur Apostelgeschichte' (1923), *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (FRLANT 60; 5e éd.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1968) 21.

<sup>11</sup> Voir à ce sujet la belle étude de S. J. Noorda, 'Scene and Summary. A Proposal for Reading Acts 4.32–5.16', *Les Actes des Apôtres* (éd. J. Kremer; BEThL 48; Gembloux-Leuven, 1979) 475–83.

grands sommaires: 2.42–7, 4.32–5 et 5.12–16. Le premier sommaire (2.42–7) clôt le discours de Pierre à Pentecôte (2.14–36) suivi de la conversion des trois mille (2.37–41). Il a été peu remarqué que ce sommaire fait inclusion avec le dernier verset du chapitre 5: *πάσαν τε ἡμέραν* (2.46 *καθ' ἡμέραν*) *ἐν τῷ ἱερῷ κατ' οἶκον* (2.46 *ἐν τῷ ἱερῷ τε κατ' οἶκον*) *οὐκ ἐπαύοντο* (2.46 *προσκαρτεροῦντες*) *διδάσκοντες* (2.42 *τῇ διδαχῇ*) *καὶ εὐαγγελιζόμενοι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν* (cf. aussi 28.31). 5.42 mérite donc d'être aligné sur les trois grands sommaires, du point de vue de sa forme (description synthétique de la vie communautaire à l'imparfait duratif) et du point de vue de sa fonction narrative (récapitulation conclusive marquant une charnière du récit).

Entre le premier sommaire 2.42–7 et la conclusion 5.42, il apparaît que la narration est non seulement rythmée par les sommaires, mais gouvernée par un schéma récurrent qui présente en succession les éléments suivants: sommaire – événement (scène) – interprétation (discours) – effet contrasté. Ce schéma, avec des variantes, se répète à quatre reprises au long de la narration selon le plan suivant:

<i>Sommaire</i>	<i>Événement (scène)</i>	<i>Interprétation (discours)</i>	<i>Effet</i>
2.42–7	3.1–10	3.11–26	4.1–3 4.4
	4.5–7	4.8–12	4.13–22 4.23–31
4.32–5	4.36–7 et 5.1–10		5.5b, 11
5.12–16	5.17–21a		
	5.21b–26	5.27–32	5.33 5.34–40
5.41–2			

Le premier sommaire (2.42–7) décrit en termes d'unanimité des croyants l'effet de l'Esprit de Pentecôte; d'une part, l'activité miraculeuse des apôtres (*τέρατα καὶ σημεῖα*, cf. 2.19) provoque la crainte religieuse de tous (*φόβος*); d'autre part, l'unanimité ecclésiale se concrétise dans la communion des biens. L'événement qui suit, une guérison à la Belle Porte du Temple (3.1–10), exemplit l'activité

miraculeuse. Le discours de Pierre l'interprète comme un signe efficace du nom de Jésus (3.16); l'effet du discours est négatif sur les prêtres et les Sadducéens qui emprisonnent Pierre et Jean (4.1–3), mais positif sur la foule dont cinq mille hommes se convertissent (4.4).

Un nouvel événement se produit en 4.5–7 avec l'interrogatoire des apôtres au sanhédrin, suivi d'un discours de Pierre (4.8–12) déclenchant derechef une réaction contrastée: les sanhédrites délibèrent (4.13–22), et ils ordonnent aux apôtres de ne plus prononcer ni d'enseigner le nom de Jésus; à l'inverse, la communauté rassemblée prie son Seigneur, et comme elle demande que se réalisent en son sein des *σημεῖα καὶ τέρατα* (4.30), elle voit son local ébranlé et tous les croyants remplis du Saint Esprit (4.31).

Le *deuxième sommaire* (4.32–5) renoue avec le thème de la communion des biens, laissé en suspens depuis 2.44–5; ce thème est condensé comme on l'a dit en deux événements: le geste de Barnabas (4.36–7) et le contre-modèle d'Ananias et Saphira (5.1–10); l'effet unique est de provoquer la crainte (*φόβος*) de ceux qui entendent la nouvelle et de toute l'*ἐκκλησία* (5.5b, 11). Le lieu a changé: nous ne sommes plus au Temple, ni au sanhédrin, mais dans le lieu clos de la communauté; la suite du récit revient à l'extérieur.

Le *troisième sommaire* (5.12–16) abandonne le thème de la communion des biens au profit de l'intensification de l'activité miraculeuse des apôtres (*σημεῖα καὶ τέρατα πολλὰ* 5.12). La continuité thématique avec le récit d'Ananias et Saphira est manifeste: la crainte sacrée (cf. 5.11) maintient la foule à distance des apôtres (5.13), mais provoque la conversion de 'masses d'hommes et de femmes' (5.14); les malades affluent, espérant être guéris par l'ombre de Pierre, et 'tous étaient guéris' (5.16). Du premier au troisième sommaire, incontestablement, le récit s'est accéléré; dans cette escalade du succès, la séquence 4.32–5.11 a joué un rôle déterminant.

Les événements gagnent également en gravité. Le succès des apôtres excite la jalousie des Sadducéens (4.17), qui font à nouveau incarcérer les apôtres, mais ce nouvel emprisonnement est interrompu par la délivrance merveilleuse d'un ange du Seigneur (5.17–21a). Après l'intermède grotesque de la recherche des apôtres . . . qui enseignent au Temple (5.21b–26!), un discours de Pierre au sanhédrin culmine dans l'annonce de l'exaltation du Crucifié (5.31). A nouveau, les esprits se séparent: certains veulent mettre à mort les apôtres (5.33); les autres décident la libération des apôtres en se laissant convaincre par l'argument de

Gamaliel: 'si c'est des hommes que vient cette volonté ou cette entreprise, elle sera abattue; mais si c'est de Dieu, vous ne pourrez pas les abattre, à moins de vous trouver aussi en guerre avec Dieu' (5.38b–39).

**3.3** Quel est, en définitive, le *thème* du grand récit d'Ac 2.42–5.41? Il rapporte comment l'Esprit de Pentecôte se saisit de la première communauté chrétienne, groupée autour du noyau apostolique, pour la constituer et l'amplifier dans une crise ouverte avec les autorités religieuses du judaïsme. Du chapitre 2 au chapitre 5, une double gradation opère: d'une part, la communauté des croyants croît numériquement (2.41; 4.4; 5.14) et l'activité thaumaturgique des apôtres gagne en intensité (2.43; 3.7–8; 4.33; 5.12–16); d'autre part, en contraste avec le succès de la communauté auprès des foules juives, l'affrontement avec les autorités du peuple se durcit graduellement (4.3; 4.18; 5.33; 5.40–1), jusqu'à trouver son paroxysme dans la lapidation d'Étienne (7.54–8), qu'anticipe déjà le désir de mort noté en 5.33.<sup>12</sup>

La séquence 4.32–5.11 ne s'inscrit pas dans la montée de l'hostilité juive; par contre, le rôle décisif qu'elle joue dans le succès de la communauté est attesté par la crainte religieuse qui l'entoure comme une aura (5.5b, 11), et par l'excès miraculeux attesté par le troisième sommaire (5.12–16).

**3.4** Quelles conséquences tirer de ce projet narratif pour la compréhension de 4.32–5.11? J'en compte quatre.

a) La séquence appartient au macro-récit consacré tout entier à montrer *l'essor merveilleux de la communauté*, malgré et au travers de l'affrontement qui la lie au peuple d'Israël. Le narrateur s'ingénie à opposer une communauté chrétienne unanime (2.42–7; 4.23–35; 5.12b) à des autorités juives hostiles (4.1–3, 17; 5.17–18, 33, 40), désesparées (4.13–17, 21) ou partagées (5.21b–26, 33–9); d'un côté l'harmonie, de l'autre la division et la haine. Ce qui est en jeu dans ce face-à-face n'est pas la nécessité d'assurer une gestion adéquate de la communauté, mais de savoir – pour reprendre les

<sup>12</sup> La double gradation relevée en Ac 2–5 correspond à une technique narrative fréquente dans les Actes: la redondance souligne le motif, tandis que l'escalade tend le ressort dramatique. Ainsi les mesures d'emprisonnement prises à l'encontre des apôtres sont à la fois répétitives et plus graves d'une fois à l'autre (4.3; 5.18); de même, les signes de la faveur divine sur la communauté se répètent en intensité croissante (3.6–7; 4.8; 4.31; 5.12–16; 5.19). Voir là-dessus A. J. Walworth, *The Narrator of Acts* (Dissertation Southern Baptist Theological Seminary, 1984) 158–72, surtout 168–72. R. C. Tannehill est attentif à l'intensification de la crise ouverte avec les leaders d'Israël en Ac 2–5; il analyse avec finesse le procédé narratif de récurrence dont use le narrateur, et l'effet d'écho qu'il provoque au long de la narration: *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation 2* (Minneapolis: Fortress, 1990) 48–50, 63–77.

termes de Gamaliel – si l'Église est ἐκ θεοῦ (5.39).<sup>13</sup> Le lecteur le sait depuis Pentecôte, mais au plan du récit, Israël doit encore l'apprendre. Qu'est-ce qui atteste l'existence ἐκ θεοῦ? Ce qui l'atteste est l'accroissement de la communauté: 'Le Seigneur ajoutait chaque jour à la communauté ceux qui étaient sauvés' (2.47). Or il n'est pas de doute qu'aux yeux de Luc, cette efficacité missionnaire dépend d'un seul facteur: la communion des croyants; les sommaires ne cessent de le répéter (2.46–47a et 47b; 4.32 et 33; 5.12b et 14). Donc, la communion des croyants est une qualité pour ainsi dire ontologique de l'Église; elle constitue en Ac 2–5 le facteur essentiel de l'essor missionnaire.

b) Le thème du conflit, qui parcourt le macro-récit, caractérise la menace externe que fait reposer l'animosité des chefs d'Israël. Ac 5.1–11 se singularise en faisant intervenir une problématique conflictuelle *interne à la communauté*. Le lien est assuré par la dimension missionnaire: l'enjeu du conflit déclenché par la fraude d'Ananias et Saphira est l'effet de la communauté sur le λαός (5.12). La communauté en 5.1–11 n'est donc pas considérée sous l'angle de sa gestion disciplinaire, mais dans son pouvoir d'expansion missionnaire; ce constat plaide contre une lecture qumranienne ou institutionnelle.

c) La conclusion de notre récit mentionne pour la première fois dans le livre des Actes (à l'exception de la glose de D en 2.47) le terme ἐκκλησία (5.11); il intervient ensuite à 22 reprises, appliqué essentiellement à la communauté locale. Contrairement à de nombreux commentateurs, je ne pense pas que Luc, si bon gestionnaire du vocabulaire, ait choisi fortuitement la première occurrence de ce terme théologiquement chargé;<sup>14</sup> car si, au plan du récit, ὅλην τὴν ἐκκλησίαν désigne la communauté rassemblée à Jérusalem, la narration d'Ac 2–5 présente celle-ci comme le modèle archétypique de toute communauté chrétienne. L'ἐκκλησία désigne ici la communauté de Jérusalem en tant que prototype de la communauté eschatologique de salut; ce sens théologique marque aussi l'emploi du terme en 8.1, 3 et 9.31. Si c'est bien le cas, il s'agit d'être attentif à la fonction de notre récit dans l'acquisition de cette

<sup>13</sup> 'The Ananias story reveals an important side of this κοινωμία; it is not just a community of friends, but an enterprise of divine character (. . .). This expresses a central idea for Luke. It is the climax of ch. 4 as is phrased by Peter and John in 4.19 (. . .). Furthermore it is the climax of ch. 5 as phrased by Gamaliel in 5.38f': S. J. Noorda, *Scene and Summary*, 481–2. R. C. Tannehill note que le narrateur orchestre l'entrelacement de deux thèmes en Ac 2–5, un thème majeur (la crise ouverte avec les autorités), l'autre mineur (l'unité de la communauté); mais il n'en cherche pas la connexion théologique (*The Narrative Unity*, 43–4, 77–9).

<sup>14</sup> Avec G. Lüdemann, *Das frühe Christentum*, 70.



appellation nouvelle. Ac 5.1–11 raconte comment la communauté des croyants, jusqu'ici rangée sous le terme indéterminé de *πλήθος* (4.32; cf. 5.14; 6.2), *acquiert le statut d'assemblée du peuple de Dieu* (ἐκκλησία); elle l'acquiert par l'action du jugement de Dieu, qui exclut du milieu d'elle ceux qui ne sont pas 'un seul coeur et une seule âme' (5.32). La problématique du texte, du point de vue du narrateur responsable en 5.11 de l'appellation ἐκκλησία, est ecclésiologique plutôt que sotériologique. Quoi qu'il en soit du sens du texte dans la tradition, il ne se prête pas dans la perspective de Luc à une lecture étimologique.

d) La succession sommaire – événement (scène), repérée à trois reprises en 2.42–5.42, implique rhétoriquement que la scène illustre et concrétise dans la vie communautaire la thèse posée par le sommaire. Or, Luc a introduit dans le sommaire 4.32–5 deux éléments absents des deux scènes 4.36–7 et 5.1–11: d'une part la vente des biens vise à faire disparaître la pauvreté dans la communauté (4.34); d'autre part les 'pieds des apôtres' fonctionnent comme un centre de distribution au gré des besoins de chacun (4.35).<sup>15</sup> La décision d'Ananias et Saphira est donc orientée sur le besoin d'autrui et sur la construction d'une communion d'amour; le sommaire inscrit leur délit dans la perspective éthique du *partage des biens*, plutôt que dans le registre de l'attentat sacrilège au bien sacré, comme le voudrait la lecture typologique à partir de Jos 7.

#### 4. VERS L'INTERPRÉTATION DU TEXTE

##### 4.1 Communauté et individu

Le texte demeure éthiquement scandaleux (deux morts brutales, les v. 7–10 entièrement inhumains et l'absence d'une offre de *μετάνοια*). Mais on peut comprendre que cette dureté n'ait pas retenu le narrateur, si son point de vue, comme nous l'apprend l'examen du contexte, est d'ordre ecclésiologique et non sotériologique. Luc ne déploie pas la dramatique du salut individuel menacé par un acte délictueux; il rapporte de quelle façon la communauté des origines, mise en danger alors qu'elle affronte Israël, a été sauvée de la division par le jugement efficace de Dieu.

De ce point de vue, on remarquera l'insistance répétée du récit sur le motif de la sortie des corps: ἐξενέγκαντες ἔθαψαν (v. 6 et 10b),

<sup>15</sup> Ce point a été bien relevé par F. W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas* (GTA 26; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983) 46–7.

par lequel s'achève chacun des deux tableaux; ce motif, secondaire dans la destinée des individus, devient capital s'il s'agit de connoter l'exclusion des coupables hors de la communauté, exécutée par les jeunes membres chargés des tâches de service (νεώτεροι, νεανίσκοι). C'est le cas ici.

Le thème du récit est *la sauvegarde de la communauté*, menacée dans la règle qu'elle s'est donnée de mettre toutes choses en commun (4.32b), et il est impressionnant de constater avec quelle rigueur le narrateur a construit ce point de vue intracommunautaire dans l'ordonnance du récit. Le lecteur est installé à l'intérieur du cercle communautaire, où l'on entre (v. 2b, 7, 10b), d'où l'on sort (v. 6, 10b), d'où l'on entend aussi les pas de ceux qui s'approchent (v. 9b). Le spectacle qui se déroule est interne à la communauté, et toutes les informations données au lecteur proviennent de l'intérieur. C'est à l'intérieur qu'il apprend de la bouche de Pierre que la propriété vendue était un bien foncier (χωρίον v. 3b, 8). Par contre, les raisons du détournement, extérieur au cercle communautaire, lui demeurent obscures, tout comme Saphira venant du dehors ignore tout de ce qui est arrivé au dedans (v. 8).

L'horizon du récit est donc limité à l'assemblée communautaire, qui est peut-être une assemblée cultuelle (le laps de temps de trois heures noté au v. 7 rythme aussi les temps de la prière rituelle juive à laquelle se rallient les chrétiens; cf. 2.46; 3.1). Cet horizon interne ne sera dépassé qu'en finale (v. 11), pour indiquer qu'un grand effroi saisit 'toute l'ἐκκλησία et tous ceux qui entendaient cela'; le franchissement de la clôture géographique du récit est au service, on l'a vu, de son effet pragmatique. Pareille concentration sur la trajectoire de l'Église au détriment de l'histoire de l'individu ne surprend pas le lecteur des Actes. L'œuvre de Luc est en effet centrée sur l'histoire du salut plutôt que sur la destinée des individus.<sup>16</sup> L'individu intéresse Luc en tant qu'instrument de l'action divine (Pierre, Philippe) ou en tant que paradigme du martyr (Étienne) et du témoignage (Paul). Ananiás et Saphira servent ici à une démonstration de l'agir de Dieu, qui fait de la communauté menacée par une crise interne son ἐκκλησία.

De même la figure de *Pierre*, dont la parole foudroyante domine le récit, n'est pas travaillée en héros individuel: son discernement prophétique démasque les desseins cachés (v. 3, 9a), mais le lecteur

<sup>16</sup> J. Roloff note avec justesse: 'Dieser Ausrichtung auf das Ganze der Gemeinde entspricht ein auf den modernen Leser geradezu provozierend wirkendes Desinteresse am individuellen Schicksal der Betroffenen' (*Die Apostelgeschichte* [NTD 5; 17e éd.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1981] 92). On sait que l'auteur des Actes laisse béantes des questions telles que, par exemple, l'accès de l'individu à la foi.

sait que la parole puissante de l'apôtre est l'œuvre de l'Esprit (4.8); Pierre opère la lecture théologique de la tromperie en la situant dans le cadre du combat de Dieu et de Satan (v. 3, 9a), mais ne promulgue aucune sentence (cf. aussi 13.1); il prédit la fin imminente de Saphira (v. 9b), mais ne décide pas sa mort. L'office de Pierre, seul orateur chrétien jusqu'en Ac 7 (Étienne), porte-parole omniscient des apôtres, n'outrepasse jamais le statut du médiateur habité par l'Esprit (4.31).

Le dépôt des dons faits à la communauté 'aux pieds des apôtres' (4.35, 37; 5.2) peut refléter un usage archaïque; il traduit la soumission au pouvoir des apôtres en tant qu'envoyés de Dieu dans la communauté,<sup>17</sup> le pied fonctionnant comme symbole de pouvoir (1 S 25.4; 2 S 22, 39; Ps 8.7; Lc 7.38; 8.35, 41; 17.16; Ac 22.3). Contre l'accusation de protocatholicisme émise par Käsemann, il faut reconnaître que le jugement de Dieu qui tue le couple n'apparaît pas comme un outil aux mains de Pierre ou de la communauté; cette épiphanie de la puissance divine fond sur la communauté pour la protéger.

## 4.2 Un crime contre l'Esprit

G. Theissen range notre récit dans la catégorie des miracles relatifs à une norme (*Normenwunder*), plus précisément des miracles punitifs, dans lesquels 'ein Schuldsspruch durch ein Wunder bestätigt wird'.<sup>18</sup> Ils sont rares dans le NT: voir Mc 11.12–14, 20–1; Ac 8.18–24; 13.8–12. Quand la tradition juive en appelle au jugement de Dieu, contrairement à la mentalité grecque, le transgresseur est puni de mort; devant la volonté de Dieu, il en va en effet de la vie et de la mort.<sup>19</sup> Ainsi trépassent Judas le traître (Ac 1.18) et Hérode le sacrilège (Ac 12.20–3). Selon Theissen, la fonction d'un *Normenwunder* est didactique et parénétiq. Mais voici la question: *quelle norme Ananias et Saphira ont-ils transgressée?*

Les commentateurs ne manquent pas de relever le glissement

<sup>17</sup> I. Goldhahn-Müller souligne avec raison le rôle médiateur et instrumental de Pierre: *Die Grenze der Gemeinde* (GTA 39; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1989) 159–61. Contre G. Schille, qui voit ici le combat du θεός ἀντίπ contre Satan (*Die Apostelgeschichte des Lukas*, 148).

<sup>18</sup> G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten* (StNT 8; Gütersloh: Mohn, 1974) 114–20; citation 117.

<sup>19</sup> Documentation rassemblée par A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 1–12* (OTKNT 5/1; Gütersloh: Mohn 1981) 139–42. On ajoutera dans la littérature chrétienne primitive: *Ac Pierre* 2.15, 32; *Ac Thomas* 6; *Ac Jean* 41–2, 86.

que présente le texte entre le v. 3 et le v. 4.<sup>20</sup> Cette tension dénote la présence d'une couture littéraire, qui fait attribuer le v. 4 au rédacteur. Mais il faut bien voir quel est le glissement: au v. 3, le mensonge à l'Esprit saint consiste dans le détournement (νοσφίσασθαι) d'une partie du prix du champ; le v. 4 quitte le ton apodictique pour la casuistique et souligne qu'Ananias avait été totalement libre de l'usage de son bien, soit avant la vente (οὐχὶ μένον σοὶ ἔμενεν), soit après (πραθὲν ἐν τῇ σῆ ἔξουσίᾳ ὑπῆρχεν).<sup>21</sup> Il n'est absolument pas certain que la glose du v. 4, comme on le répète, légitime la possibilité du détournement, ce qui réduirait la fraude d'Ananias à une simple hypocrisie; c'est sous-estimer la note péjorative de νοσφίσεσθαι, qui dans le grec de la koinè signifie: mettre de côté, soustraire, détourner à son profit (aussi Tt 2.10).<sup>22</sup> La glose rédactionnelle du v. 4 atteste simplement que rien ne forçait Ananias à ce don. La double question rhétorique de Pierre ne fait que rappeler la règle: qui partage le fait librement. A mon avis, la lecture que propose R. Pesch est adéquate, quand elle situe le délit au point de rencontre de 3 et 4: l'engagement n'était pas forcé, mais il devait être entier; Ananias a péché par manque de *Ganzheit des Herzens*.<sup>23</sup>

Le texte invite à faire un pas de plus par la curieuse tournure qu'emploie Pierre à l'endroit d'Ananias: διὰ τί ἐπλήρωσεν ὁ Σατανᾶς τὴν καρδίαν σου, ψεύσασθαί σε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (v. 3). En Lc 22.3, Satan 'entre en Judas'; ici il 'remplit le cœur' d'Ananias, et cette curieuse tournure est l'inverse d'une expression que vient de lire le lecteur en 4.31: ἐπλήσθησαν ἅπαντες τοῦ ἁγίου πνεύματος. L'affinité sémantique de πίμπλημι et πληρώω est trop forte pour être ignorée. Le texte fait se suivre deux plénitudes qui s'opposent et s'excluent: l'une est l'œuvre de l'Esprit, qui conduit à dire avec assurance la

<sup>20</sup> Cf. H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7; Tübingen: Mohr, 1963) 39. Pour la discussion: G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, 374–5. Voix contraire: R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, 196.

<sup>21</sup> La syntaxe de la phrase est difficile. Malgré les propositions de correction, il faut voir en χωρίον et non en τμή (3b) le sujet de ἔμενεν et de ὑπῆρχεν; οὐχ' ὅ ne doit pas être lu pour οὐχὶ et μένον ne peut être traduit par 'reste'. Du point de vue sémantique, les deux parties de 5.4a font ainsi redondance. Discussion détaillée chez P. B. Brown, *The Meaning and Function of Acts 5:1–11*, 97–102.

<sup>22</sup> Le sens délictueux est attesté aussi bien dans des papyri commerciaux que sous la plume de Philon (*Vit. Mos.* 1.253; *Leg. ad Gaium* 199), de Josèphe (*Guerre* 5.411; *Antiquités* 4.274) et de Plutarque (*Lucullus* 37.2). C. Spicq, *Notes de lexicographie néotestamentaire* (OBO 22/2; Fribourg-Göttingen, 1978) 584.

<sup>23</sup> R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, 198: 'Weil Hananias nicht sein ganzes Herz an Gott ... gehangen hatte'. Pesch attribue cette non-totalité au rôle traditionnellement diviseur de Satan, qui joue la scission contre la plénitude de l'engagement requise par le pneuma (cf. 202).

parole de Dieu (4.31); l'autre est l'œuvre de Satan, qui conduit à garder une part pour soi. Satan a envahi le territoire qui devait être plein de l'Esprit: le cœur de l'homme croyant.

Le crime d'Ananias est un crime contre l'Esprit. Ananias s'est fait l'instrument de Satan dans son combat contre l'Église.<sup>24</sup> C'est contre l'œuvre du pneuma que Satan a dressé Ananias, et cette opposition entraîne la mort (Lc 12.10). Le discours de Pierre ne dit pas autre chose: ce n'est pas aux hommes, mais à Dieu qu'Ananias a menti (v. 4b). 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. Loin de résoudre la crise en fondant une juridiction d'Église, le texte montre à l'œuvre le pneuma triomphant.

### 4.3 La diffusion de la parole

L'effet pragmatique du récit est de provoquer le φόβος (v. 5b, 11), l'effroi sacré; le lecteur sait depuis le premier sommaire que la crainte est la réaction humaine à l'épiphanie de la puissance divine, et en même temps qu'elle est un puissant véhicule de l'essor missionnaire (2.43; cf. 4.33). Or, le récit donne une origine très précise à cette crainte religieuse: elle saisit 'tous ceux qui entendent ces choses' (v. 5b, 11). L'utilisation récurrente d'ἀκούειν est à rapprocher du verset 5, où Ananias meurt d'entendre (ἀκούων δε . . . ἐξέψωξεν) les paroles de l'apôtre. La parole entendue a pouvoir de vie (v. 5b, 11) ou pouvoir de mort (v. 5a).

Manifestement, une *théologie de la parole* travaille le récit, privilégiant l'écoute sur la vision, et l'on reconnaît ici la théologie lucanienne de la parole.<sup>25</sup> Dès Ac 2.37, la foi est annoncée comme le fruit de l'écoute de la parole; ce thème traverse les chapitres 2-5, où la foi des nouveaux convertis résulte de la prédication des apôtres (4.4; 5.5, 11, 20) et où le don du pneuma se concrétise dans l'assurance donnée à la proclamation chrétienne (4.31). La

<sup>24</sup> Avec J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, 94.

<sup>25</sup> F. Bovon a bien vu que la pneumatologie lucanienne pointe résolument vers une théologie de la parole. 'Le Livre des Actes ne raconte pas le succès d'expériences enthousiastes, mais la diffusion de la Parole soutenue et suivie par l'offre de l'Esprit.' *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherche* (Le Monde de la Bible; 2e éd.; Genève: Labor et Fides, 1988) 253.

conclusion de la séquence confirme ce lien entre le pneuma et le logos; l'activité de la communauté animée par l'Esprit est une activité de parole: διδάσκειν et εὐαγγελίζεσθαι (5.42). L'hostilité des autorités juives consiste d'ailleurs à vouloir faire taire les apôtres (4.17; 5.28, 40).

Ce qui importe à Luc n'est donc pas d'implanter un 'terrorisme du sacré',<sup>26</sup> mais de narrer comment a été puissamment effacée une cause d'empêchement à l'avancement de la parole. Tout comme Dieu se joue de l'incarcération des apôtres et les délivre en leur ordonnant de parler (5.20), Dieu ici se joue, terriblement, d'un obstacle apporté à la diffusion de la parole.

#### 4.4 Un midrash de Genèse 3?

A lire les commentaires, il est devenu évident de considérer que la fraude d'Ananias et Saphira réduplique le vol d'Akan (Jos 7), détournant une part du butin pris à Jéricho et qui devait être 'livré au trésor de la maison du Seigneur' (6.24). Découvert à la suite de la défaite d'Israël devant Ai, le voleur du bien interdit (חֶרֶם) est lapidé par le peuple et brûlé avec toute sa famille (7.24–6). Le rapprochement remonte aux Pères, qui assimilaient la fraude d'Ananias à l'usage profane d'un bien sacré; ainsi Jean Chrysostome (*Actes des apôtres, homélie 12*), Jérôme (*Lettre 14*), Asterius (*Homélie contre la cupidité*), Cesarius (*Quatrième dialogue*) et Oecumenius dans ses *Commentaria in Acta apostolorum* du 6<sup>e</sup> siècle.<sup>27</sup>

La différence avec la malheur d'Akan est cependant considérable: 1) Le délit: Akan vole un butin interdit, tandis que le couple d'Ac 5 garde une part d'une offrande librement consentie. 2) Le jugement: le peuple se fait l'exécutant du jugement de Dieu sur Akan et les siens, alors que Pierre n'émet aucune sentence. 3) Les acteurs: si Akan est éliminé avec 'ses fils et ses filles, son taureau, son âne, son petit bétail, sa tente et tout ce qui était à lui' (Jos 7.24), Ac 5 n'engloutit pas simplement Saphira dans le malheur de son mari; le texte s'emploie à démontrer sa culpabilité (v. 8); une dualité homme/femme s'y déploie, qui structure le texte en deux tableaux et attire l'attention.

<sup>26</sup> Selon la formule de A. Mettayer, 'Ambiguïté et terrorisme du sacré: Analyse d'un texte des Actes des Apôtres (4,31–5,11)', *Sciences religieuses/Studies in Religion* 7 (1978) 415–24. 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.

<sup>27</sup> Voir la documentation rassemblée par P. B. Brown, *The Meaning and Function of Acts 5:1–11*, 56–7.

Au nombre des analogies, outre l'utilisation commune du verbe rare  $\nu\sigma\phi\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  (Jos 7.1 LXX et Ac 5.2; cf aussi 2 M 4.32), on retiendra le motif de la purification du peuple: élimination de la famille coupable en Jos 7, double enterrement en Ac 5. Au regard des différences, le poids des analogies est cependant faible; il diminue encore si l'on considère que le sens que revêt ici  $\nu\sigma\phi\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  est parfaitement accessible à partir de la koinè, sans que l'on doive recourir à Jos 7, et si l'on se souvient que l'injonction 'Tu ôteras le mal du milieu de toi' est un slogan du Dt (13.6, 12; 17.7, 12; 19.19; 21.21; 22.21, 24; 24.7; cf. Ac 3.23).<sup>28</sup>

Il devient difficile de suspendre la thèse d'une reprise typologique de Jos 7 au seul verbe  $\nu\sigma\phi\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ , d'autant plus qu'elle contraint les commentateurs à postuler chez Ananias et Saphira une donation anticipée de leur bien, qui fait du  $\nu\sigma\phi\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  la diminution d'un bien déjà aliéné.<sup>29</sup> Mais le texte n'offre à ces spéculations aucun appui. C'est pourquoi d'autres exégètes voient se répéter ici non plus la fraude d'Akan, mais la tentation de Jésus; à l'axe baptême – tentation de Jésus (Lc 3.21–2; 4.1–13) correspondrait un axe Pentecôte-Ac 5, marqués par une même bipolarité: l'Esprit descend, puis il se rend victorieux de Satan.<sup>30</sup> Cette structure théologique est peut-être sous-entendue par Luc, mais force est d'admettre qu'il ne l'a pas mise en place dans l'organisation narrative d'Ac 2–5.

S'il est problématique de voir en Ananias le nouvel Akan, il n'est pas encore dit que la lecture typologique doit être abandonnée. En effet, l'examen du contexte narratif a démontré que le drame d'Ac 5 constitue la première crise dans l'histoire des origines du christianisme. L'analogie qui vient à l'esprit est *le récit de la chute* (Gn 3), auquel renvoie une constellation de traits: 1) la destruction de l'harmonie originelle ( $\kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha$  καὶ  $\psi\upsilon\chi\eta$  μία 4.32); 2) la figure de Satan, couramment perçue par la tradition juive derrière celle du serpent; 3) l'origine de la faute située dans le péché d'un couple; 4) le mensonge à Dieu (Gn 3.10; Ac 5.4b); 5) l'expulsion en finale du récit (cf. Gn 3.23).

Ce rapprochement permet d'expliquer un trait curieux du récit: son insistance sur la complicité de l'homme et de sa femme:

<sup>28</sup> Ce point a été bien relevé par G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, 372.

<sup>29</sup> Cf. par exemple D. P. Seccombe: 'The story only makes sense if the couple had previously declared their intention to donate the land to the community' (*Possessions and the Poor in Luke-Acts* [SNTU B 6; Linz, 1982] 212). Les Pères déjà supposaient de la part d'Ananias une donation par vœu (Chrysostome *Homilia* 12; Augustin *Sermo* 27; Jérôme *Ep. 8 ad Demetrium*; Grégoire le Grand *Ep. 33 ad Venantium*).

<sup>30</sup> A. Weiser, *Die Apostelgeschichte*, 146; R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, 204.

συνειδυίης καὶ τῆς γυναικός (v. 2); ce savoir partagé est explicitement confirmé par la réponse à l'interrogatoire de Pierre (v. 8). L'apôtre revient encore sur ce thème pour demander à Saphira: 'comment avez-vous pu vous mettre d'accord (συνεφωνήθη ὑμῖν) pour tenter l'Esprit du Seigneur?'. L'emploi de deux verbes de collusion, σύννοια et συμφωνέω, est frappante.

Ce phénomène se retrouve dans les *Actes d'André grecs*, où le récit de la chute est relu avec une insistance marquée sur l'accord intervenu entre Adam et Ève.<sup>31</sup> En 49.3, André déclare à Maximilla: 'De la même manière qu'Adam mourut en Ève en consentant à l'assentiment de celle-ci (συνθέμενος τῇ ἐκείνῃ ὁμολογία), moi je vis maintenant en toi qui gardes le commandement du Seigneur et accèdes à la dignité de ton essence.' Le verbe συντίθημι signifie: donner son accord, consentir (cf. *Ac André* 3.2; 17.4; 42.16; 49.9; 53.26; 58.3; 62.6). Ici, le péché d'Adam est d'avoir consenti à la déclaration positive (ὁμολογία) d'Ève.

André déclare encore à Maximilla:

Avec raison, je vois en toi Ève qui se repent et en moi Adam qui se convertit. Car ce qu'elle a souffert dans son ignorance, toi maintenant, à l'âme de qui je m'adresse, tu le rétablis en te convertissant. Ce que l'intellect, entraîné avec elle vers le bas et déchu de soi-même, a souffert, moi je le corrige avec toi, qui es consciente d'être entraînée vers le haut . . . Ce qu'elle a refusé d'écouter, toi tu l'as écouté. Ce à quoi il a donné son accord (συνέθετο), moi je l'évite. Ce sur quoi ils ont été induits en erreur, nous, nous l'avons reconnu. Car il est établi que nous redressions la faute commise par chacun d'eux en nous améliorant' (37.18–27).

La 'conversion' d'André et Maximilla porte sur le péché d'accord conjugal d'Adam et Ève, la 'faute commise par chacun d'eux', auquel André et Maximilla vont résister. Maximilla est donc en mesure de ne pas renouveler le péché d'Ève: 'Maximilla la servante du Seigneur va mettre en émoi l'ennemi qui est en lui (Egéate), à qui il appartient, en ne lui donnant pas son accord (συντιθεμένη) pour des œuvres auxquelles elle est étrangère' (45.5–7). On constate que le consentement, comme en *Ac* 5, est réciproque: tantôt attribué à Adam, tantôt à Ève.

Ce parallèle jette une lumière nouvelle sur la typologie avec laquelle joue le récit: la fraude d'Ananias et Saphira est vue comme *la réduplication du péché originel d'Adam et Ève*. Le mensonge au pneuma constitue, dans la narration des Actes, le péché originel en Église. Conclusion du récit: l'ἐκκλησία est une communauté dont

<sup>31</sup> Dans la suite, je cite le texte des *Actes d'André* suivant la traduction de J.-M. Prieur, *Acta Andreae* (Corpus christianorum, Ser. Apocr. 6; Turnhout: Brepols, 1989). Je dois ce rapprochement à mon collègue Jean-Daniel Kaestli.



les membres sont faillibles, mais dont le projet de communion d'amour est sauvé par le jugement de Dieu.

#### 4.5 Une éthique du partage

En identifiant le délit d'Ananias et Saphira comme un attentat contre l'œuvre de l'Esprit, notre interprétation rejoint un résultat essentiel de la lecture historico-salutaire (signalée plus haut sous 2.1). Il reste cependant à valoriser une dimension du texte dont cette lecture ne tient pas compte: la nature de la fraude. Le délit du couple maudit est un délit d'argent. Or, le lecteur est averti de la sensibilité de Luc au pouvoir de l'argent; elle s'étale tout au long de son évangile, depuis la dénonciation de l'orgueil des riches dans le Magnificat (Lc 1.53) jusqu'à l'éloge de l'offrande de la veuve au seuil de la Passion (21.1–4).<sup>32</sup> Les Actes prennent le relais dès le chapitre 1, en rapportant la malédiction attachée au 'salaire de l'injustice' que Judas avait obtenu pour sa trahison (1.18). Il n'est donc pas fortuit que les deux crises qui traversent l'âge d'or de la chrétienté selon Luc s'originent l'une et l'autre dans une affaire économique: le détournement d'Ananias et Saphira et la récrimination des Hellénistes devant le préjudice fait à leurs veuves (6.1). En accueillant le récit traditionnel de la mort d'Ananias et Saphira et en le plaçant à cet endroit stratégique de la narration, Luc veut faire savoir à ses lecteurs que *le péché originel en Église est un péché d'argent*. Le rapport des croyants avec leurs biens prend une dimension eschatologique. Luc l'avait déjà fait connaître par les deux premiers sommaires, où l'Esprit divin pousse à un partage des biens qui réalise à la fois l'exigence deutéronomienne de disparition de la pauvreté au sein du peuple de Dieu (4.34 cite Dt 15.4) et l'idéal grec de l'amitié (ἅπαντα κοινά 2.44; 4.32).

La punition d'Ananias et Saphira montre que ce partage économique ne se réduit pas à un idéal philosophique, fût-il grec, ou à un romantisme de l'amour; la gestion altruiste des biens est une dimension pour ainsi dire ontologique de l'Église. La richesse fonde à l'égard du pauvre une responsabilité que sanctionne le Dieu-Juge. A la lumière du jugement d'Ananias et Saphira, préfiguration du jugement eschatologique, l'éthique du partage des biens prend une extrême gravité. Mamon, destructeur de la vie, est aussi destructeur d'Église.

<sup>32</sup> Voir en dernier lieu Ph. F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts* (SNTS.MS 57; Cambridge, 1987) 164–200.

C'est dans cette perspective qu'il s'agit de comprendre l'ajout rédactionnel du v. 4, qui nuance le caractère impératif de 4.32, 34 (le renoncement à ses biens n'est pas obligatoire, mais volontaire) et qui recadre la critique de Pierre en 5.3 (le délit est d'avoir menti sur la totalité de l'engagement). On relève aussi qu'après l'attribution du péché à Satan au v. 3, le v. 4 fait retour à une éthique de la responsabilité individuelle. Pourquoi ce correctif rédactionnel? F. W. Horn a raison de diagnostiquer ici un effet parénétiq<sup>ue</sup>:<sup>33</sup> en maintenant la liberté du don et en profilant la responsabilité de l'individu, Luc ajoute à la menace eschatologique une dimension exhortative à l'intention des lecteurs aisés auxquels il s'adresse. Si le jugement de Dieu sur le couple maudit appartient au temps des origines, donc n'est pas répétable comme tel, l'appel au partage des biens demeure.

## 5. RÉSUMÉ

Le récit de la mort d'Ananias et Saphira, dont la violence théologique divise l'exégèse depuis les Pères, donne lieu à une pluralité de lectures: étiologique, qumranienne, typologique, institutionnelle ou historico-salutaire. Quel usage Luc fait-il de cette tradition qui, sur plus d'un point, choque sa théologie? Une analyse de la stratégie narrative d'Ac 2–5 permet d'identifier les indices déposés par l'auteur des Actes en vue de guider la compréhension du lecteur: ce drame du péché originel en Église intervient dans un macro-récit dont l'enjeu n'est pas la gestion interne de la communauté, mais son essor animé par l'Esprit, au travers d'un affrontement avec les autorités juives. Luc a accueilli dans son œuvre, non sans résistance et glose correctrice, ce récit qu'il a situé dans une perspective ecclésiologique et non plus sotériologique; il magnifie le pouvoir de l'Esprit et son œuvre de diffusion de la parole, alimentant en définitive une éthique du partage. Une comparaison avec les *Actes d'André* fait conclure que son modèle typologique n'est pas à rechercher dans la fraude d'Akan (Jos 7), mais dans la transgression d'Adam et Ève (Gn 3).

<sup>33</sup> *Glaube und Handeln*, 47–9.